

ДИСКУССИЯ

*К.М. Антонов, А.М. Гагинский, С.А. Коначева, М.А. Пылаев,
А.А. Солонченко, А.В. Шишков, В.К. Шохин*

Философские проблемы современного православного богословия

Антонов Константин Михайлович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и религиоведения богословского факультета. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: konstanturg@yandex.ru

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

Коначева Светлана Александровна – доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующая кафедрой современных проблем философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru

Пылаев Максим Александрович – доктор философских наук, профессор Учебно-научного центра изучения религии. Российский государственный гуманитарный факультет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: maximpylajew@mail.ru

Солонченко Александр Александрович – кандидат богословия, доцент кафедры богословия. Московская духовная академия. Российская Федерация, 141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра; e-mail: solonchenko81@yandex.ru

Шишков Андрей Владимирович – аспирант философского факультета. Российский государственный гуманитарный факультет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: andrey.v.shishkov@gmail.com

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Публикация представляет собой заочную дискуссию о философских проблемах современного православного богословия. Участникам дискуссии было предложено высказать свою точку зрения на наиболее актуальные и серьезные вызовы, стоящие перед современной

православной мыслью, ориентируясь на следующие вопросы, поставленные редакцией журнала «Отечественная философия»:

1. Что такое русское православное богословие на исходе первой четверти XXI в.? В чём Вам видятся как возможные и важнейшие импульсы для его развития, так и вызовы, проблемы и препятствия?
2. Какие философские проблемы стоят перед православной мыслью в XXI в.?
3. Соответствует ли современный православный богословский язык современному интеллектуальному контексту? Должно ли православное богословие взаимодействовать с современными философскими течениями и адаптировать для своих целей их концептуальный и категориальный аппарат или это недопустимая модернизация богословского наследия?
4. Можно ли говорить о специфике отношений философии и богословия в отечественной интеллектуальной традиции?
5. Как Вы оцениваете опыт взаимодействия философской и богословской мысли в русской религиозно-философской традиции XIX – первой половины XX в.? Может ли он – и если да, то каким образом – быть использован в современном православном богословии?

Ключевые слова: православное богословие, русская религиозно-философская традиция, постметафизическое богословие, неопатристический синтез, постсекулярность, теозстетика, философская теология, синодальное богословие, христианский гуманизм, политическая теология

Для цитирования: Антонов К.М., Гагинский А.М., Коначева С.А., Пылаев М.А., Солонченко А.А., Шишков А.В., Шохин В.К. Философские проблемы современного православного богословия // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 55–84.

К.М. Антонов: Современное богословие (или теология – далее я эти понятия использую как синонимы) – представляет собой сложную многоуровневую систему мышления, включающую в себя и мистическое богопознание выдающихся мистиков и подвижников, и систематическое мышление, по присущим ему формам рациональности примерно аналогичное философскому, и набор академических дисциплин, соответствующих по своим основным параметрам общим критериям гуманитарного знания¹. В нашей стране в настоящее время наиболее динамичным и успешно развивающимся представляется именно последний, «низший», собственно научный уровень. За последние несколько лет по теологии было защищено большое количество сильных диссертаций, как кандидатских, так и докторских, возникло несколько интересных проектов развития богословской мысли – как философской, так и исторической направленности². Всё это во многом обусловлено институционализацией теологии, в частности, государственным признанием её научного статуса и её введением в номенклатуру специальностей ВАК.

Вместе с тем оригинального и значимого *богословского мышления* нам явно недостаёт. Я вижу две основные причины этого недостатка. Первая, как ни странно, лежит не в чисто интеллектуальной области, а, скорее, в слабости мистической составляющей богословия. Что я имею в виду? В современной русской Церкви не так много людей, обладающих общепризнанным авторитетом, основанным именно на глубине их личной духовной жизни. При этом, за редким исключением, таким людям присущ вполне понятный в постсоветских условиях фундаментализм, своего рода нечувствие по отношению к течениям и ценностям современной культуры

¹ Подробнее см.: Антонов К.М. Теология // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologija-calale> (дата обращения: 24.07.2024).

² Более подробную характеристику основных проектов современного отечественного богословия см.: Антонов К.М. Теология в России // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologija-v-rossii-713316> (дата обращения: 24.07.2024).

и мысли. В результате, однако, из этого духовного опыта не вырастает духовно и интеллектуально значимого мышления, а мышление, к сожалению, проходит мимо этого опыта.

Вместе с тем сама наша интеллектуальная атмосфера такова, что даже попытки предложить такого рода проекты богословского мышления встречаются недоверием и подозрением, причём с двух сторон – и с точки зрения их православности или «церковности», и с точки зрения их академической фундированности. Оправдываются или не оправдываются такие подозрения в каждом конкретном случае – не так важно, важнее, что в результате серьёзное критическое обсуждение больших интеллектуальных проектов становится невозможным, и богословское мышление, если можно так выразиться, «пробуксовывает» на этом грунте.

В силу этого отечественная православная мысль движется пока по трём основным линиям: 1) восстановления в памяти путей, пройденных в XIX–XX вв. (или раньше); 2) освоения истории зарубежного и инославного богословия (это, кстати, в основном делают философы); 3) освоения современных философских и богословских трендов – и этим тоже на данный момент преимущественно заняты философы.

В свете этого неудивительно, что язык современного православного богословия в нашей стране, как правило, страдает одной из двух болезней – либо чрезмерной и искусственной архаизацией, либо, наоборот – погружением в современность без связи с традицией. На этом фоне оптимальным вариантом кажутся получающие распространение рефлексивные исторические исследования, применяющие актуальные и сложные исследовательские подходы типа истории понятий, соединения истории идей и истории институтов и т.д., что позволяет «остранить» и приблизить к современному мышлению тексты и идеи святых отцов и других христианских мыслителей прошлого. Однако и эта работа, хотя она и очень важна, мне представляется недостаточной. К сожалению, по указанным выше причинам, мы не видим актуального для современного сознания богословского предложения или, что было бы ещё важнее – конкуренции таких предложений, в то время, когда потребность в них велика как никогда раньше.

Мир вступил в эпоху очередного этического или даже антропологического кризиса, когда критерии добра и зла очередной раз оказываются размыты; осмысленность гуманного отношения к человеку, ценность человеческой жизни и человеческого достоинства поставлена под вопрос; жестокость и насилие становятся социально одобряемым поведением, а отказ от физического сопротивления воспринимается как проявление слабости; понимание человечности становится неопределённым, что можно и чего нельзя делать с человеком – неизвестно, сместились границы внешнего и внутреннего мира; традиции гуманизма, в том числе христианского, не просто поставлены под вопрос, но и становятся предметом агрессивного отрицания. Такие актуальные для современности темы, как проблемы искусственного интеллекта, медицинских технологий и даже пресловутая «трудная проблема сознания», как мне представляется, вторичны по отношению к этой большой проблеме. В свете этого необходимо переосмысление основных философских и богословских вопросов, причём опыт русской религиозной мысли, да и других направлений христианского мышления, показывает, что такое переосмысление не может ограничиваться ни конкретными исследованиями, ни даже более общими, но всё же частными вопросами – отношений веры и знания, религии и культуры, Церкви и государства и т.д. Почти неизбежно оно затрагивает в итоге и основные богословские темы – от проблемы возможности богопознания вплоть до учения о Троице и христологии, которые сами становятся философскими проблемами или ключами к разрешению этих проблем. Иными словами, не богословская наука, а только богословское мышление, с одной стороны, академически фундированное, а с другой – исходящее из опыта христианской жизни, может удовлетворить этой потребности.

Почему в этом контексте имеет смысл обращение к русской религиозной мысли? Я думаю, что здесь важны не столько те или иные идеи, получившие развитие в её рамках, сколько выработанный ею антропологический тип, выражением и одновременно обоснованием которого эти идеи служили. Я приведу только два его резюмирующих описания. В 1909 г. В.И. Вернадский так сформулировал «загадку кн. С.Н. Трубецкого»: «Будучи мистиком, он в философии оказался критическим идеалистом, в науке строгим и точным исследователем, в общественной жизни сознательным деятелем»³. В 1925 г., уже в эмиграции, Франк в письме к Булгакову схожим образом описал мыслителей, объединившихся в братстве св. Софии: «...тип людей, который веру и преданность церкви соединяет с любовью и положительной оценкой знания, философской культуры и духовной свободы»⁴. Неслучайно именно в этой среде возник наиболее масштабный в XX в. синтез православного богословия – проект прот. С. Булгакова.

Как может (и может ли вообще) быть актуализирован этот опыт русской религиозной мысли? Мне представляется, что такая актуализация желательна и возможна, однако она будет осмысленной лишь при соблюдении некоторых условий, а именно:

- отказ от обвинительного тона при оценке явно присущей этому мышлению богословской новизны – и переключение на поиск причин и механизмов её возникновения;

- герменевтический учёт различия горизонтов, временной дистанции, отделяющей наше время от исторической, культурной и полемической ситуации, в которой мыслили русские религиозные мыслители;

- тщательное отграничение в их текстах содержательного мышления, их тезисов и аргументов, от риторической и прагматической составляющей;

- выделение, насколько это возможно (а это далеко не всегда просто), философско-богословской, публицистической и прямо идеологической составляющих в их мысли;

- систематическое сопоставление путей мышления русских религиозных философов с другими традициями христианской мысли XIX–XX вв., как отечественными (богословие русских святителей XIX в., философия и богословие Духовных Академий), так и мировыми;

- отказ от прямого политического использования их идей в современном контексте, как бы актуально и по-современному они на первый взгляд ни звучали;

- систематическое выявление как явного, так и скрытого присутствия их идей в современном дискурсе – на уровне штампов и само собой разумеющихся представлений (типа идеи западного пленения православного богословия, «социальной» интерпретации троичного догмата и т.п.) и их деконструкция.

От несоблюдения этих условий сильно страдало мышление православных богословов русской эмиграции XX в. Напротив, при соблюдении этих условий мы сможем начать аккуратно вписывать русскую религиозную мысль в современные дискуссии: от чисто исторического установления линий преемственности (скажем, в отношении теозетики, дискуссий о постсекулярном и др.) до попыток обращения к тем или иным конкретным интуициям и идеям, которые могут внести в современное мышление реальный вклад. Мышление таких авторов, как славянофилы, Вл. Соловьев, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, П.И. Новгородцев, свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, м. Мария (Скобцова), «новоградцы» (не говоря уже о Достоевском и Толстом) – этот список, разумеется, можно

³ Вернадский В.И. Черты мировоззрения кн. С.Н. Трубецкого // Сборник речей, посвящённых памяти кн. С.Н. Трубецкого. М., 1909. С. 10–11.

⁴ Братство св. Софии. Материалы и документы. 1923–1939. М.; Париж, 2000. С. 223.

было бы продолжать – несомненно, сохраняет свою значимость и может служить одним из источников самопознания и вдохновения для современных мыслителей.

А.М. Гагинский: Если посмотреть на нынешнее положение дел, то я бы сказал, что вопрос даже не в том, *что такое* русское православное богословие, а, скорее, в том, *в каком состоянии* оно находится сегодня. Ибо само по себе богословие не слишком меняется со временем, оно довольно консервативно по своей природе, гораздо больше подвержены изменениям декорации, обстановка, обстоятельства, которые окружают богословскую мысль и на которые эта последняя вынуждена реагировать. И наши обстоятельства последнего времени таковы: 1) первоначально – 70 лет безбожного тоталитарного режима, или тёмные десятилетия отечественного богословия; 2) затем – 25 лет полуслеплого энтузиазма, возвышенных надежд и разочарований, ожидание «возрождения духовности», которая так и не возродилась; и, наконец, 3) последние 10 лет, весьма насыщенные кризисными событиями, ситуацией неопределённости, да ещё и осложнённой политическими обстоятельствами. Что можно сказать об этом периоде?

Как бы ни менялись декорации, для богословия «нет ничего нового под солнцем» (Екк. 1:9), а потому последние несколько тысяч лет его задачи по существу не меняются. Может показаться, что XX–XXI вв. принесли что-то новое, например, теологию эволюции, теологию после Аушвица, теологию пандемии и разные другие контекстуальные теологии, но за всеми этими поворотами нашей общей судьбы стоит единственное вопрошание, хорошо знакомое ещё Иову: «Боже мой, для чего ты меня оставил?» (Мф. 27:46). Я думаю, что русское православное богословие на исходе первой четверти XXI в., равно как и всякое другое возможное богословие, представляет собой попытку ответить на этот решающий вопрос. Все остальные вопросы богословия являются производными от этого основного.

Впрочем, вопрос о том, что такое современное богословие в целом и русское православное богословие в частности, предполагает иную степень детализации. В таком случае я отметил бы несколько проблем, которые нуждаются в тщательном рассмотрении. И прежде всего, я полагаю, что сегодня русское православное богословие должно ответить себе на вопросы о том, *к кому оно обращается и на каком языке оно это делает.*

Едва ли будет преувеличением сказать, что отечественное богословие зачастую говорит лишь с прошлым и о прошлом, тогда как модусы настоящего и будущего его как будто даже не интересуют. Соответственно, у такого богословия нет и не может быть будущего, ибо оно ничего не прогнозирует и не определяет образ грядущего. Однако настоящее не менее назойливо, чем комариный рой – от него просто так не отмахнёшься, оно постоянно даёт о себе знать, а потому отечественное богословие волей-неволей подстраивается под тот круг проблем, который диктует современная повестка. Так называемые контекстуальные теологии (разумеется, западного образца, которому мы по-прежнему стремимся соответствовать) здесь хороший пример, ибо христианская мысль в них «...полностью определяется и движется признанием своей контекстуальной природы»⁵. Стало быть, контекст, а он обычно современен, диктует правила игры, ибо эти теологии определяются настоящим, текущими запросами общества, которые часто вступают в конфликт с наследием прошлого, вследствие чего Предание становится непосильным бременем, от которого пытаются отказаться, сбрасывая его как ненужный балласт (предполагая, что это позволит подняться в небо...). Это характерно для самых современных теологических проектов, поэтому русское православное богословие, будучи по своему характеру

⁵ Pears A. *Doing Contextual Theology*. London: Routledge, 2010. P. 1. См. также: Степанова Е. Теология в контексте: подлинность частного как вызов универсальности христианской истины. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (2). С. 7–37.

«богословием догоняющим», всякий раз застревает между идеализированным прошлым и демонизированным настоящим, либо наоборот – пытается оторвать подлинное настоящее от фальшивого прошлого. Прошлое отрицает настоящее, настоящее отвергает прошлое. В обоих случаях нет места будущему.

Эта ситуация отражается на языке, который использует богословие. Первый тип, богословие прошлого, говорит на языке античной философии и требует обстоятельной историко-теоретической подготовки, в противном случае он остаётся непроницаемым для современного человека. Второй тип, богословие настоящего, хватается за все нововведения, старается «хайповать», его язык не связан с традицией или намеренно противопоставлен ей, а потому более или менее понятен, но его пригодность и полезность отнюдь не очевидна (как это ни парадоксально, он должен стать прошлым, чтобы о нём можно было составить непредвзятое впечатление). По всей видимости, оба языка необходимы, их диалектика рождает универсальные формы, которые могут сохраниться в будущем. И на данном этапе было бы полезно подумать о том, *каким может быть православное богословие будущего*. Такая постановка вопроса непривычна, и потому люди, так или иначе причастные богословию, зачастую не готовы на него отвечать. Но именно это, как мне кажется, и является наиболее достойным вопрошания сегодня.

Вполне понятно, что такое вопрошание невозможно без обращения к философии, причём понятой довольно широко. Но это не значит, что богословие должно *заимствовать у философии её проблемы* и пытаться их как-то решать. Надо полагать, богословию и своих проблем хватает, а потому отношение философии и богословия должно строиться по принципу взаимообогащения, а не создания дополнительных трудностей друг для друга. Ещё Василий Великий в IV в. говорил о том, что богословам нет нужды вступать в философские дебаты, что, впрочем, не мешает им брать из философии полезное⁶. А значит, и философам не обязательно претендовать на откровения свыше и решение богословских проблем. И тем не менее союз философии и богословия всегда более тесный, чем предполагал великий каппадокиец, ибо христианская культура почти что не умеет говорить о Боге, не прибегая к языку философии (да и сам Василий Великий получил самое лучшее по тем временам образование в Афинах). Возможно, научиться такому языку было бы совсем не лишним для богословия будущего, что вовсе не предполагает, и это надо подчеркнуть, конфликта с философией и тем более её элиминации, ибо речь идёт лишь об альтернативе, впрочем, достаточно парадоксальной: говорить о Боге на нефилософском языке и при этом не впадать в язычество, или с помощью мифа говорить о Логосе. Примером тому может служить библейский язык, ибо он не философский, равно как и писания мужей апостольских, но при этом и не языческий.

Насколько этот подход соответствует интеллектуальному контексту? Я думаю, если и не интеллектуальному, то современному контексту он соответствует точно. Ибо нынешняя массовая культура (равно как и греческая ойкумена две тысячи лет назад, во время проповеди апостолов) зачастую не понимает ни философского, ни богословского языка, а потому что-то вроде философско-богословского койне здесь было бы вполне уместно. Сейчас этого нет, и в том месте, где должна быть душа культуры, ныне зияет пустота.

Боюсь, всё это может показаться излишне отвлечённым и не связанным с поставленными выше вопросами, но мне кажется, что именно такая проблематика остаётся нерешённой в настоящее время, она и приводит к серьёзным трудностям для русского православного богословия (да и вообще для христианства в целом, ибо ситуация в других христианских регионах в значительной мере схожа, например,

⁶ См.: *Василий Великий, свт. Послание к юношам о пользе греческих книг* / Изд. подгот. О.В. Алиева. М., 2018.

проблема секуляризации обща им всем). Ибо мы до сих пор несём бремя советского прошлого, которое, вкупе с энтузиазмом девяностых и нулевых годов, порою рождает довольно нелепые, хотя и вполне привычные нам сегодня, формы религиозности (младостарчество и т.п.).

Таким образом, я полагаю, что современный православный богословский язык *не должен* соответствовать современному интеллектуальному контексту, он должен его формировать, т.е. создавать образ будущего, созидая новые формы. Одним словом, философско-богословской мысли необходим *новый ренессанс*. Но будущее создается из настоящего, ибо «верно понятая современность это момент, когда возрождение становится возможно»⁷. Поэтому речь идёт не об отвержении прошлого или настоящего, но лишь о том, чтобы перестать «мыслить вдогонку», т.е. осмыслять то, что было помыслено другими. Конечно, обращение к будущему требует самостоятельности и ответственности, оно не допускает до сих пор свойственного нашей традиции инфантилизма, некой незрелости ума, но вместе с тем «вперед-себя-бытие» предполагает определённую юность духа, выражающуюся в способности к творчеству.

Стало быть, отношения философии и богословия должны строиться по формуле «нераздельно и неслиянно», и в этом смысле их взаимодействие есть нечто необходимое. Такое соотношение защищает богословие от излишнего модернизма и удерживает от избыточного консерватизма, ибо обе стратегии показывают свою нежизнеспособность; вместе с тем оно благотворно и для философии, поскольку даёт возможность избежать примитивизации, когда задача чистого разума сводится к анализу обыденного языка (пожалуй, это худшее, что случилось с философией в XX в., ибо она просто иссякла, и по сравнению с этим даже рождение постмодернизма можно рассматривать как творческий прорыв).

С.А. Коначева: На исходе первой четверти XXI в. православная теология в России пребывает в ситуации поиска самоопределения, метода и языка. Современную отечественную православную мысль отличает, с одной стороны, достаточно высокий уровень исследований по истории церкви, патрологии, и, с другой стороны, практически полное отсутствие значимых работ по систематической теологии и текстов, посвящённых осмыслению природы теологического знания. Серьёзным вызовом для богословской мысли стало признание теологии научной специальностью, что вывело теологию за пределы духовных школ и поставило перед необходимостью ответить на целый ряд вопросов, связанных со спецификой научности теологии. Можно ли считать теологию наукой, основанной на опыте? Какой опыт эксплицирует теология? Является ли теология наукой о Боге или наукой о вере? Возможна ли внеконфессиональная теология? Дискуссия, сопровождавшая процесс вхождения теологии в академическое пространство, за редким исключением (статьи о. Константина Польскова, К.М. Антонова, В.К. Шохина), не породила серьёзных работ, отвечающих на вопрос: «Что же это такое – теология?». При этом в западной теологии на всём протяжении её развития саморефлексия остаётся важной составной частью теологической мысли. В XX–XXI вв. без попыток самопонимания не обходится ни один крупный теологический проект (можно вспомнить сборник статей Р. Бульмана «Вера и понимание», первый том «Систематической теологии» П. Тиллиха, «Дух в мире» К. Ранера, «Принципы христианской теологии» Дж. Маккуорри и др.). Вопрос самоопределения теологии в качестве науки предполагает как прояснение её предметной сферы, так и установление специфики её взаимосвязей с другими науками, и прежде всего с философией. Представляется, что современная православная теология, которая так и не пробудилась от «методологического сна», нуждается в разработке раздела, который условно можно было бы назвать философской

⁷ Бибихин В.В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 24.

теологией. У этого проекта много вариантов. В.К. Шохин, считая философскую теологию «специфически англо-саксонским философским предприятием»⁸, рассматривает её как своего рода метатеологию, теоретический дискурс, осмысляющий теологические проблемы с использованием философских ресурсов. Однако в континентальной традиции также присутствуют инварианты философской теологии, включающие осмысление условий возможности теологии, полагание основных теологических понятий, вопрос о методе. При этом теологический метод понимается не в картезианском смысле, а скорее как следование по (*meta*) пути (*hodos*). Хотя само словосочетание «философская теология» может казаться проблематичным (например, В. Вайшедель, чей основной труд имеет подзаголовок «Обоснование философской теологии в эпоху нигилизма», неоднократно повторяет: «...философская теология – очевидно сомнительное дело»⁹), речь не идёт о философском фундаменте теологии или об инкорпорировании философских понятий, от которого предостерегал В.Н. Лосский, весьма скептически относившийся к таким способам истолкования традиции, при которых нечто из Бергсона вкладывается в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля – в св. Максима Исповедника, но скорее о разработке путей мышления о Боге, обеспечивающих внутреннюю логику теологического знания, которое отвечало бы современным критериям научности и при этом сохраняло бы автономию по отношению к научно-философскому дискурсу.

В современной континентальной теологической мысли можно обнаружить тенденции к стиранию границ между философией и теологией, полагание которых было весьма значимо для религиозно-философских дискуссий первой половины XX в. Если для М. Хайдеггера, с одной стороны, и для К. Барта – с другой, было важно показать, что философия и теология – это две различные науки, с разной предметностью, то современные западные мыслители, от Ж.-Л. Мариона до Д.Б. Харта, пытаются разрабатывать способы мышления о Боге, не имеющие жёсткой дисциплинарной фиксации. Эти тенденции можно соотнести с теми попытками синтеза, которые были осуществлены в Парижской богословской школе, и, прежде всего, в творчестве о. Сергия Булгакова. Соотнесение философского и теологического дискурсов осуществлялось русскими мыслителями на основании отсылок к собственной традиции, что позволяло сохранить уникальность и определённую автономию теологии, и в тоже время не отказаться от постановки онтологических вопросов.

При таком подходе насущной необходимостью становится диалог с различными направлениями современной философии без опасений размывания конфессиональной идентичности. В западной православной мысли подобный диалог стал составным элементом богословского метода. Хр. Яннарас обращался к хайдеггеровскому полаганию онтологической дифференции, чтобы «вновь обрести верное понимание онтологических категорий христианского Востока»¹⁰, митрополит Иоанн (Зизиулас) в своём богословии общения использовал многие ходы интерпретации Другого в философии Э. Левинаса. В теозетике Дэвида Бентли Харта, постметафизической теологии Джона Пантелеймона Мануссакиса мы встречаем проекты «более глубокой», «трансцендирующей» феноменологии. Представляется, что способы мышления, разрабатываемые в современной феноменологической герменевтике, могут стать одним из методологических оснований современной православной мысли. Феноменологический уход от спекулятивных конструкций, стремление

⁸ Шохин В.К. Новое введение в философскую теологию // Эванс Ч.С., Мэнис Р.З. Философия религии: размышление о вере. М., 2011. С. 11.

⁹ Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Darmstadt, 1971. S. XIX.

¹⁰ Яннарас Хр. Личность и Эрос / Пер. с греч. Г.В. Вдовиной // Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 120.

принадлежать своему предмету может прояснить, что является сферой данности для теологии, если она, как утверждал В.Н. Лосский, является наукой, базирующейся на опыте. Если теология представляет из себя науку о вере как об определённом способе существования, она становится наукой о способах данности Бога. Однако для существования такой науки должны быть соблюдены два условия: во-первых, необходимость «феноменальной почвы», во-вторых, возможность расширять сферу опыта в том смысле, что опыт не ограничивается исключительно внешним эмпирическим опытом, а сфера созерцания не ограничивается интенциональными структурами субъекта. Только в этой промежуточной сфере у нас есть возможность говорить о способе данности Бога.

Обращение к герменевтике связано с апологетическими задачами теологии, вопросом о том, как адекватно говорить о Божественном откровении в истории, т. е. как проповедовать так, чтобы это слово действительно говорило о Боге. Философия уже давно освободила нас от иллюзии голых фактов, объективной реальности, в отношении которой мы могли бы иметь непосредственный опыт, свободный от любой интерпретации. Всякое «видение» вообще есть всегда уже «видение-как», т.е. всякое восприятие уже является интерпретацией. Фундаментальное несоответствие между божественным Логосом и человеческой логикой делает необходимость интерпретации ещё более важной, напоминая о том, что ключевая задача теологии – расшифровка божественного изречения, перевод языка Бога в категории нашего опыта. Современная теологическая герменевтика, размышляя о возможности/невозможности теологии, с одной стороны, указывает на абсолютную инаковость Бога, что превращает теологию, претендующую на познание своего предмета, в понятийное (само-) идолопоклонство, а с другой стороны, видит в теологии наш дискурс о Боге, в своём основании выстраиваемый как ответ на всегда предшествующее обращение Бога к человечеству, обращение, которое было инициировано Божьим самооткровением, разворачивающимся как приглашение к диалогической беседе. Для православной теологии было бы важно сформулировать герменевтическую программу, которая могла бы дать возможность современному человеку заново прислушаться к провозглашению Слова Божьего в текстах Библии и одновременно восстановить уважение к божественности Бога. В трудах западных православных мыслителей последних десятилетий, стремящихся обосновать возможность необъективирующего мышления о Боге, основанного на феноменологически-герменевтических стратегиях, разговор о Боге возникает не из заранее определённых концептов философии и теологии, но из начального опыта религиозности, трансформирующего самого мыслящего. Такое мышление открывает герменевтическое пространство, где философия и теология могут встретиться друг с другом в процессе взаимного обмена. Тогда теологическое мышление возникает из нашей собственной исторической ситуации и фактичности, мы не говорим о Боге, вере или религии, но исходя из опыта феноменов, на допонятийном уровне решаемся быть «религиозными», начиная отсюда, где мы, собственно, есть.

Подводя итоги, отметим, что ключевой задачей современной отечественной православной теологии может стать разработка собственных оригинальных путей мышления о Боге, отсылающих как к святоотеческой традиции, так и к русскому персонализму XX в., и при этом учитывающих многообразные «после», характеризующие бытование религии в мире (после метафизики, после «смерти Бога»); вопрошание о судьбе Бога в постсовременном мире, осуществляемое в попытках уйти от метафизических категорий онто-теологии и мыслить Бога, Повелителя истории, который действует и вмешивается, кто призывает к Себе и Сам приходит в мир нашего повседневного существования. В этом контексте неизбежно встаёт вопрос о способах работы с традицией, которые не предполагали бы ни современного возрождения классической древности с целью подражания её путям, ни антикварного

интереса к переживанию прошлого, но переосмысление того, что по-прежнему присутствует и действует в нашем современном мире. Интересным примером интерпретации традиции служит работа Д.Б. Харта «Традиция и Апокалипсис» (2022), где автор подходит к традиции с точки зрения её апокалиптического будущего, с точки зрения того, что в конечном итоге обещает христианская вера: Царство, любящее единение с триединым Богом. Живая традиция может быть понята только с точки зрения её эсхатологического исполнения, поскольку просто невозможно вывести её логику и единство из ретроспективного анализа исторических данных. Здесь мы снова можем указать на плодотворную встречу теологии и философии. Утверждение Харта, согласно которому ни одна традиция не может быть «по-настоящему живой, кроме той, которая предвидит и даже желает своего собственного низвержения в более полном откровении своей собственной внутренней истины»¹¹, обнаруживает очевидные параллели с хайдеггеровской интерпретацией традиции. Ибо понятие «повторения» (*Wiederholung*) традиции в свете её будущих возможностей сформулировано в «Бытии и времени», где показано, что повторение (*Wiederholung*) никогда не является простым повторением чего-то прошлого, но также является пересмотром и адаптацией, эксплицирующей возможности, соответствующие новой ситуации. Таким образом, раскрывая новые и доселе скрытые возможности смысла, которые предлагает традиция, повторение сохраняет её живой.

В. Лосский в своих богословских исканиях пытался найти слова, которые стали бы «знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов»¹². Продолжая эти поиски, отечественная православная мысль могла бы попытаться расширить горизонты «теологии» и «философии», чтобы возможный «постнеопатристический» синтез оказался не разворотом в прошлое, но попыткой показать, что христианская традиция стремится к тому, что пока находится за горизонтом познанного, и к тому, что ещё не выражено.

М.А. Пылаев: Возможно ли православное богословие сегодня? Возможно ли сегодня православие в России? Или может ли сегодня православный христианин быть чадом русской православной церкви? Имеет ли право церковь в XXI в. лишать христианина причастия из-за его политических убеждений? Возможно ли богословие в церкви, в которой человек не может мыслить самостоятельно без ссылок на авторитет, церкви, которая связывает человеку совесть, лишает его возможности мыслить себя в соотнесённости с европейской культурой?

Богослов (я говорю о том богословии, возникновение которого неразрывно связано с метафизикой Аристотеля) обязан сделать понятной современному поколению христиан Евангельскую керигму, используя актуальную философию и науку и сохраняя при этом вневременной смысл христианства (так понимали теологию Ф. Шлейермахер и К. Барт). Для меня православие – это истина о религиозном гуманизме: жертвенной любви к ближнему, включая любовь к врагам. Богослов эксплицирует эту истину. В его задачи не входит интерпретация безусловной ценности какой-либо нации, государства или культуры.

Мне кажется, что в историческое время, в которое мы сейчас живём, не самой актуальной задачей для православных гуманитариев является разрешение проблемы природы православного богословия. Напоминание о гуманистической сущности Евангелия, наверное, значимо сейчас, как никогда. «Одну слезу почётней осушить, чем кровью поле боя затопить», – писал Д. Байрон в «Дон Жуане» о взятии Измаила русскими войсками А.В. Суворова.

¹¹ Hart D.B. Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022. P. 154.

¹² Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 39.

Современной русской православной церкви богословы не нужны. И когда пишут и говорят о богословии, то скорее подменяют богословие историей богословия или движутся в фарватере схоластической западнохристианской парадигмы, включающей в себя необозримый набор конкретных дисциплин. Мне представляется, что богослов в первую очередь должен быть философом. Он обязан находиться в культуре. Он отвечает на вызовы каждого нового типа культуры: Ренессанса – Просвещения – Романтизма – Модерна – Постмодерна. Православный богослов не может не соотноситься с католической и протестантской теологией, т.к. она достаточно чутко реагирует на изменения в культуре. Богословствовать нужно учиться по «Исповеди» блаж. Августина, «Христианской вере» Шлейермахера, «Слушателю Слова» К. Ранера. Я не за гармонию и не за разрыв философии и теологии. У них просто разные задачи. Теолог высеивает из всего многообразия и хитросплетения философских дискурсов тот, который не вписывает в себя керигму, но позволяет раскрыть её религиозное значение. Бессмысленно обсуждать природу богословия, если оно принципиально не отличается от философии. Да, теология Шлейермахера связана с отождествлением трансцендентализма и психологизма (В. Дильтей). Конечно, она во многом фундирована диалектикой немецкого идеализма и метафизикой Б. Спинозы и Г. Лейбница. Но Шлейермахер, несомненно, решает теологическую задачу, сохраняя в концепции религиозного чувства как уникальность религии, так и своеобразие христианской керигмы в эпоху Просвещения.

Оригинальное русское богословие, непосредственно выполняющее свою функцию, появляется лишь в XIX в. и связано с именем А.С. Хомякова. Оно пытается ответить на вызовы культуры, находится в контакте с современными ей европейскими формами философии и в рамках диалога обосновывает уникальность православного понимания керигмы.

Выдающуюся роль в создании современного русского православного богословия сыграла русская религиозная философия. Хочется верить, что она не просто сконструировала современный образ православия, но и перевела на язык секулярной культуры сокровища молчаливой «Святой Руси»: уникальную святость, иконографическую, архитектурную и богослужебную традиции. Я остановлюсь только на двух фигурах: прот. Сергии Булгакове и С.Л. Франке. Поздняя софиология прот. Сергия Булгакова была, на наш взгляд, и остаётся крупнейшим достижением русского православного богословия первой половины XX в. Я говорю не о результатах, но о характере его богословской деятельности. Сохраняя платонически-паламитскую метафизику, его софиология достаточно успешно, эксплицируя интенции христианского персонализма, вписывает в себя открытия томистской схоластики, немецкого идеализма (прежде всего И. Фихте), диалогической философии Ф. Эбнера и другие философские дискурсы. Франк для меня философ, но его усилия по обновлению неоплатонической метафизики выглядят титаническими. Нам кажется, что новая форма метафизики в проекте Франка вынуждена была соединить в себе трудносоединимое: критику Р. Декартом классической метафизики, критику И. Кантом нововременной метафизики, в том числе и метафизики Декарта, критику метафизики в философии интуитивизма А. Бергсона и феноменологии Э. Гуссерля. Задача сопоставимая, с одной стороны, с трансцендентальным переворотом в философии Канта и одновременно феноменологией духа Гегеля. И, возможно, невыполнимая.

Современное православное богословие отождествляется в моём сознании в первую очередь с такими фигурами, как Иоанн Зизиулас и Д. Мануссакис. К. Барт в «Церковной догматике», сохраняя ядро христианского догмата (например, Иисус Христос есть истинный Бог и истинный человек), тем не менее не эксплицирует его на языке античной метафизики (в категориях усии и ипостаси). К. Барт привлекает для раскрытия современного смысла догмата дискурс коммуникативной природы человека К. Ясперса. Догмат сохраняет в этом случае, на мой взгляд, свой вечный

смысл и становится понятным человеку XX в. Зизиулас раскрывает православную догматику в категориях общения и инаковости (философии диалога), во многом делая её осмысленной без антично-средневекового метафизического каркаса. Манусакис, совершая инверсию гуссерлевской феноменологии, переиначивает традиционное восприятие Откровения для объяснения христианского персонализма.

Мне кажется, что не совсем правильно говорить о фундаментализме или модернизме применительно к богословской деятельности. И то и другое, скорее, является формами отказа от реализации богословом своей функции. П. Тиллих прав в том, что не следует растворять керигму в современной ситуации или воспроизводить сегодня керигму, которая была интерпретирована в прошлом. Современное русское православное богословие могло бы постараться выйти за границы фундаментализма и перестать воспроизводить Евангельскую истину на языке антично-средневековой метафизики. Источником возрождения русского богословия могут стать русская религиозная философия и современные формы зарубежного православного богословия.

От современного русского православного богословия возникает странное впечатление. В нём всё давно и навсегда открыто. Остаётся только маркировать ереси. Это симптом нежелания и неумения мыслить. Водораздел проходит сейчас не между различными типами богословской ориентации – например, между софиологическим и неопатристическим проектами. Всегда свободная, творческая, увлекательная богословская мысль подменяется идеологией, убеждениями, сакрализованными сказками. Она приобретает черты объективированного мифологического мышления и утрачивает формы причастности науке и философии. И нет лучшего способа консервации сложившейся ситуации, чем как культурный изоляционизм.

Соревноваться православному богословию с католическим и протестантским, – дело неблагодарное. Слишком далеко они ушли вперёд от нас в деле богословия.

Сложной сама по себе является задача православного богословия в современной секулярной культуре: сделать понятным мистериальный культ, мистический опыт, метафизическую закваску догматики. Православие и католицизм по своему типу выступают формами антично-средневековой религиозности и уже поэтому в качестве религиозных традиций несовременны. Теологии с начала Нового времени трудно сохранить свой научный статус. И она делает это за счёт «паразитирования» на философии и гуманитарном знании. Именно нововременное гуманитарное знание, включая философию, сохраняют теологии её значение в современной культуре. Хотя в отечественном контексте мы сталкиваемся в последние годы со своеобразной инверсией. Богословие вновь желает указывать наукам свой путь. Это наносит непоправимый вред современной гуманитаристике. Европейская наука о религии переболела в XX в. идеями создания христианского религиоведения в феноменологии религии. Мы же продолжаем болеть. Не менее печально выглядит словосочетание «православная психология» и другие. Теология никогда не станет родной нововременной науке. Последняя позволяет существовать теологии, но не разрушать себя. Современное русское православное богословие не видит этой проблемы.

Самая главная сложность современного русского православного богословия – это его длительное молчание, и как результат – интеллектуальная зависимость в первую очередь от католического схоластического богословия. Любая отечественная православная книга по догматическому богословию в лучшем случае выглядит как патрологическое произведение. Язык (дискурс, парадигма мышления и т.д.) святых Отцов, который соответствует исключительно античной метафизической традиции Платона и Плотина, без нововременных трансформаций метафизики остаётся сегодня совершенно непонятным. Я не убеждён также, что православное богословие должно сконцентрировать свои усилия, следуя за школой Вл. Соловьёва, на обновлении неоплатонической метафизики. Почему теологическая антропология Ф. Достоевского

или нарративная теология Э. Юнгеля не могут способствовать открытию неметафизического каркаса православного богословия? Действительно ли неоплатонизм – это неотмыслимый дискурс православного богословия? Я так не думаю. А. Лосев, С. Франк, прот. Сергей Булгаков меня в этом не убедили.

И, наконец, в завершение хорошо бы вернуться с неба на землю. Тридцать лет с небольшим – это, несомненно, не тот срок, который вселяет в нас оптимизм по поводу пробуждения в России православного богословия. И самый главный, на мой взгляд, недостаток каждого нового поколения выпускников по специальности «православная теология» заключается в отсутствии экзистенциальной потребности понимания классической мировой культуры, и как следствие этого – непонимание значения крупнейших философских, научных, религиозных и литературных текстов.

А.А. Солонченко: Под богословием здесь понимается дискурсивная практика усвоения, изложения и систематизации человеком вечных богооткровенных истин, опыта веры и богообщения. Богослов пытается осмыслить опыт богообщения, поэтому в христианском богословии неизреченный мистический аспект неразрывно связан с рациональным и словесным аспектами. Для этого осмысления, а также для апологии, миссии, катехизации, полемики с иными учениями богослов привлекает высшие достижения человеческого разума: отдельные философские методы, терминологию и другие инструменты.

С ходом времени появляются новые достижения человеческого разума, происходят изменения в культуре и обществе, что даёт богослову как новые возможности и импульсы для развития богословия, так и новые вызовы и темы для осмысления. Гегель утверждал, что философия есть эпоха, схваченная в мысли. Философия конкретной эпохи есть интеллектуальное выражение мировоззрения общества этой эпохи. Она формулирует вопросы, которые волнуют общество, она не только говорит на языке эпохи, но и формирует его. Если богослов хочет быть актуальным и понятным обществу, он должен быть погружён в интеллектуальный контекст эпохи, в которой живёт это общество. Он должен постоянно держать руку на пульсе современных философских течений, чтобы знать волнующие общество вопросы, новые методы, концептуальный и категориальный аппарат и адаптировать их для своих целей.

Наиболее яркий опыт взаимодействия философской и богословской мысли в русской религиозно-философской традиции – это период второй половины XIX – первой половины XX вв. Его можно обнаружить в работах Н.А. Бердяева, прот. С. Булгакова, о. П. Флоренского, В.Н. Лосского и др. У этих мыслителей богословие не превращается в начётничество, в своеобразный конструктор, где вместо деталей используются святоотеческие цитаты. В то же время их мысль постоянно коррелирует с современной им философией. Конечно, такой подход более опасен и сложен, чем, например, занятие историко-богословскими исследованиями, – у него гораздо больше шансов на ошибку (пример тому – софиология Булгакова), но такой подход и гораздо более актуальный и востребованный в обществе. И сейчас есть православные мыслители, которые используют такой богословский подход и осмысливают в том числе и актуальные философские проблемы.

К актуальным философским проблемам, которые сейчас стоят перед богословами, можно отнести следующие. Идеи «конца метафизики» и «смерти субъекта», провозглашённые Ф. Ницше, М. Хайдеггером и мыслителями-постмодернистами, ставят перед богословами вопрос: как возможно мыслить и говорить о Боге неметафизическим языком? Всё, что наш разум способен сказать о Боге, является не более чем искусственным рациональным конструктом, а значит, дискурсивное мышление даёт нам не познание Бога, а создаёт Его рациональный идол. Отсюда вывод: нужно искать путь постижения Бога вовне рационального дискурса, в котором Бог не превращался бы в конституируемый моим «Я» феномен, в идола.

Один из вариантов такого пути предлагает архим. Джон Пантелеймон Мануссакис. Опираясь на феноменологический метод Ж.-Л. Мариона, – в центре которого идея возможности контринтенции, – а также на учение об «обратной перспективе иконы» о. П. Флоренского и на феноменологический анализ взгляда Ж.-П. Сартра, Мануссакис разрабатывает «мистический сенсуализм», или феноменологию обратной интенциональности.

Другой ответ на идею конца метафизики предлагает Д.Б. Харт в проекте «теоэстетика». Вместо рациональной метафизики Харт, вслед за Э. Пшиварой и Г.У. фон Бальтазаром предлагает использовать в качестве метода мышления о Боге *analogia entis* (аналогию бытия). *Analogia entis* – это формальный принцип философско-богословского мышления, при котором усматривается аналогия между бытием Бога и бытием мира, что указывает одновременно как на их сходство, так и на их различие. Аналогическое сходство позволяет описывать бытие Бога с помощью понятий, заимствованных из тварного мира. Важнейшим из таких понятий в проекте Харта становится «красота». В русском православном богословии теоэстетику развивают Олег Давыдов, Алексей Гагинский и др. Другие варианты постметафизического мышления о Боге анализирует Светлана Коначева.

Перед современным богословием стоит ещё одна философская проблема, связанная с языком. После т.н. «лингвистического поворота», произошедшего в западной философии в XX в., язык стал играть в философии главную роль, он подчинил себе и гносеологию, и онтологию, и, по сути, всё философское мышление в целом. Язык понимается в современной философии как система различий. Всякая единица языка обретает своё значение благодаря своему месту в этой системе и благодаря отличию от остальных единиц, т.е. в процессе игры различий. В то же время мы не можем помыслить ничего «вне» языка, за его пределами, т.е. ничего, инакового языку. Следствием такого понимания языка современной философией становится сведение проблемы возможности разговора о Боге лишь к двум вариантам. Либо нужно признать, что Бог имманентен языку, а значит, о Нём можно говорить; но тогда «Бог» сводится к единице языка, обретающей своё значение в процессе игры различий, и в итоге редуцируется к означающему без означаемого. Либо Бог трансцендентен языку, Он совсем Иной по отношению к языку, а значит, о Нём невозможно говорить, Он становится означаемым без означающего. Ни тот ни другой вариант не дают положительного опыта богопознания.

Эту проблему пытается решить Мануссакис. Вслед за Ж.-Л. Марионом он переворачивает с ног на голову утверждение Л. Витгенштейна и декларирует: «О чём невозможно говорить, о том следует не молчать, а петь литургические гимны»¹³. В гимне язык о Боге (богословие) становится языком хвалы Богу (славословием). Язык славословия ничего не утверждает, не даёт определения, он превосходит любые рациональные противопоставления предикативного языка. При этом гимн не говорится, а поётся, т.е. он музыкален. Мануссакис подчёркивает радикальный антиконцептуализм музыки: музыка не ограничивается никакой идеей или концепцией. Музыка превосходит рефлексию, т.к. она способна выразить то, что для рефлексии остаётся невыразимым – непосредственное в его непосредственности. При этом поющий одновременно является слушающим. Так Мануссакис переносит акцент с речи на слух и разрабатывает феноменологию слушания, которая, по его мнению, способна вернуть в философии возможность говорить о положительном опыте богопознания.

Другая философская проблема христианского богословия – это проблема соотношения Божественной и человеческой свобод. Свободны ли люди принимать или отвергать Бога, или только Бог решает, кто Его примет или отвергнет? Может ли

¹³ Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014. С. 259–260.

свободный выбор человека, сделанный во времени, повлиять на судьбу человека в вечности? Любые ответы на эти богословские вопросы предполагают определённое философское понимание человеческой свободы и моральной ответственности. Эти вопросы встали перед христианством с момента его появления, но в XX в., в том числе и из-за мировых войн, гуманитарных катастроф и стихийных бедствий, они актуализировались в богословии с новой силой, так же как и вопросы теодицеи, проблемы зла и понимания всемогущества Бога. В современном православном богословии этим вопросам большое внимание уделяют, например, Р. Суинберн, Д.Б. Харт и др. В современном русском православном богословии осмыслением теодицеи занимаются Владимир Шохин, Алексей Гагинский и др.

Ещё одна философская проблема, стоящая перед современным богословием, – это проблема осмысления феноменов секулярного и постсекулярного. За рубежом этой теме уделяют внимание Х. Яннарас, П. Калаицидис, Д.Б. Харт и др., а в России – Дмитрий Узланер, Александр Кырлежев и др.

Вставшая перед православным богословием в конце XIX – начале XX в. проблема осмысления персонализма не теряет своей актуальности и по сей день. Центральными вопросами этой проблемы являются определение понятий «личность» и «сознание» и их соотношение со святоотеческой терминологией, прежде всего с «природой», «ипостасью». Как соотносятся понятия «душа», «личность», «сознание», «бессознательное» и «самосознание»? Можно ли употреблять понятия «сознание» и «самосознание» по отношению к Богу? Если можно, то сколько «сознаний» и «самосознаний» (а может, у Бога есть и бессознательное?) у Св. Троицы? Есть ли бессознательное у Христа, и сколько у Него сознаний или самосознаний? Чьё сознание, бессознательное и самосознание во Христе – Логоса, человека или Богочеловека? В православном богословии этой темой занимались прот. С. Булгаков, В.Н. Лосский, прот. Д. Станилоэ, Х. Яннарас, митр. Иоанн Зизиулас и др. В современном русскоязычном богословии эту тему разрабатывают С.С. Хоружий, С.А. Чурсанов, еп. Мефодий (Зинковский) и др.

Одной из самых насущных и новых философских проблем в богословии можно назвать проблему осмысления виртуальной реальности и искусственного интеллекта. В русскоязычном сегменте православного богословия этой темой (*digital theology*) занимается прот. Владимир Шмалий.

Применить философский инструментарий и осмыслить проблемы, поставленные объектно-ориентированной онтологией (Г. Харман, Т. Мортон, Л. Брайант и др.) в богословском дискурсе пытается Андрей Шишков. Что из этого получится – покажет время.

Одна из самых актуальных и неразработанных философских проблем в современном православном (да и в христианском в целом) богословии – это осмысление политического вообще и феноменов власти и государства в частности. В православной среде современная политическая теология в систематическом виде ещё не сформулирована, и можно сказать, что она находится лишь на начальной стадии своего развития. Предшественниками современной православной политической теологии принято считать русских религиозных мыслителей конца XIX и начала XX вв., особенно Вл.С. Соловьёва, прот. С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева. Отдельные разработки по политической теологии можно обнаружить у прот. Г. Флоровского, протопр. А. Шмемана, протопр. И. Мейендорфа и др., а также в официальных церковных документах: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» и «За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви». Систематические разработки по политической теологии появились в православной среде совсем недавно, лишь в 2010-х гг. Здесь можно назвать всего несколько имён: Афанасиоса Н. Папафанасиу (Athanasios N. Papathanasiou), Пантелиса Калаицидиса, Аристотеля Папаниколау, Кирилла Говоруна, Давора Джалто. В отечественном

богословии на эту тему можно выделить статьи русскоязычных авторов сборника «Политическое богословие», книгу В. Шалляра «Ангелы и способы производств», отдельные статьи С.С. Хоружего, А. Кырлежева и др.

Если попытаться выделить вызовы, стоящие сейчас именно перед русским православным богословием, то можно назвать два, на мой взгляд, наиболее острых – это экклезиологический и политический.

Под экклезиологическим вызовом здесь подразумевается проблема, которая привела в 2018 г. к разрыву евхаристического общения Русской православной церкви с Константинопольским патриархатом. С тех пор разрыв только увеличивается. У этой проблемы сложносоставное основание: в ней замешаны и церковно-политические, и богословские причины. Основная богословская причина этого разрыва – это отсутствие единой общепринятой экклезиологии. Учение о Церкви было основной проблемой, с которой столкнулось православное богословие в XX в., и остаётся главным вопросом и сейчас, в XXI в.

Под политическим вызовом русскому православному богословию здесь понимается проблема взаимодействия Церкви и государства, проникновение политических идеологий в богословие и превращение богословия в инструмент политики. Эта тенденция стала наиболее явной в последние годы. Богословским основанием этого вызова является в том числе и отсутствие систематически разработанной православной политической теологии.

Ярким примером смещения политической идеологии и православного богословия и превращения богословия в инструмент политики можно назвать, например, концепцию А.Г. Дугина. Он позиционирует себя христианским мыслителем и православным человеком, при этом его политические идеи во многих исследованиях оцениваются как разновидность неофашизма, а его «богословие» я бы оценил как синкретизм, гремучую смесь язычества, эзотеризма, современной философии и расизма, подаваемую под «христианским» соусом. Да и сам этот соус смердит всевозможными ересями: негативной оценкой креационизма и учения о творении мира из ничего, приписыванием Богу злого начала, создания зла, злых по своей природе (!) существ – «антибожественных античеловеков», «звериной расы “недолудей”», «бессловесных и безмозглых», которые составляют «силы мрака» и проч.

В «Четвёртой политической теории» – политической теологии/философии Дугина – политическое и теологическое не только неразделимы, но и неразличимы. Весь западный мир представлен в его теории как коллективный Антихрист, а Россия – как Третий Рим и Катехон, т.е. как средство, сдерживающее Антихриста. Такой ход позволяет интерпретировать любые политические действия представителей Катехона как этапы «священной войны», борьбы с метафизическим злом. Логика Дугина приводит его к отождествлению победы государства (не Церкви) с победой Христа, «Русской Пасхи» с Христовой Пасхой, а чтобы осуществить победу и «войти в Русскую Пасху, в великую Пасху Христову», Дугин призывает: «...убивайте с нами... ненавидьте с нами, чтобы с нами воскреснуть, чтобы войти в Русскую Пасху, в великую Пасху Христову»¹⁴. В своём докладе на конференции «Русская теология войны. Философский Собор, посвящённый памяти Владлена Татарского» он предлагает отождествить «вертикальную войну» (брань добрых духов со злыми духами) с «горизонтальной войной» (брань между людьми и государствами), это позволит назвать «горизонтальную войну» священной, войной с дьяволом и даже «святой войной»¹⁵.

¹⁴ Дугин А.Г. Русская Пасха. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/ruspaskha> (дата обращения: 01.07.2024).

¹⁵ Русская теология войны. Философский Собор, посвящённый памяти Владлена Татарского. См. с 31-й минуты. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5de-OuaAL2k> (дата обращения: 01.07.2024)

Эти идеи очевидным образом противоречат христианскому учению, в котором Бог есть любовь (1 Ин. 4:16), а ненависть и убийства исходят от дьявола, главного человекоубийцы и человеконенавистника. Апостол Павел говорит христианам: «...наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12), т.е. война христиан – это брань против духов злобы, а не против людей, против греха, а не против грешника. В христианстве брань с духами зла никогда не отождествляется с войной между людьми. Война против людей есть зло, об этом прямо говорится в «Основах социальной концепции» Русской православной церкви¹⁶. Войны и порабощения исходят не от Бога, а обусловлены «волей человека и дьявола, от начала являющегося человекоубийцей» (Ин. 8:44). Бывают ситуации, когда зло (война) может быть вынужденным, «меньшим злом», но никогда зло (война) не может быть священным или святым. Чтобы стать причастниками Христу и Его Пасхе, христианин должен делать полностью противоположное тому, к чему призывает Дугин: не ненавидеть и убивать, а любить и преодолеть насилие миром.

Одним из препятствий развитию богословия в России является мощное крыло церковных фундаменталистов, которые и сами не богословствуют и пытаются мешать другим. Вместо богословской дискуссии они избирают тактику навешивания ярлыков («модернист», «либерал» и т.д.), шельмования, отмены (*cancel culture*) и институционального давления. Однако в век коммуникаций невозможно запретить богословствовать и выражать свою позицию. Поэтому фундаменталистская тактика запрета приводит лишь к тому, что богословие перемещается из официальных институций вовне.

Подводя итог, можно сказать, что «золотым веком» взаимодействия философской и богословской мысли в русской религиозно-философской традиции можно назвать период второй половины XIX – первой половины XX в. Про состояние современного православного богословия можно сказать, что оно приближается к тому же уровню: современный С.Н. Булгаков – это Д.Б. Харт, место о. П. Флоренского занял архим. Дж.П. Мануссакис, митр. Иоанн Зизиулас заменил сразу двоих – В.Н. Лосского и о. Г. Флоровского, на роль Н.А. Бердяева претендуют П. Калаицидис и Д. Джалто. В русском богословии сейчас тоже есть мыслители, которые используют подобный богословский подход, осмысливают актуальные философские проблемы. Их богословие во многом соответствует современному интеллектуальному контексту как по проблематике, так и по языку. Однако это скорее не институциональные тенденции и не единое философско-богословское движение или школа, как, например, «Парижская школа» в XX в. или «радикальная ортодоксия» в XXI в., а деятельность отдельных, разрозненных исследователей. При этом их научно-богословская деятельность либо не финансируется вообще, либо это финансирование на порядок ниже, чем у их западных коллег. Поэтому вряд ли можно ожидать в ближайшее время у нас такого же яркого расцвета богословия, как на Западе.

А.В. Шишков: Современное русское православное богословие – вещь довольно странная. С одной стороны, оно наследует богатейшей традиции русской религиозной и богословской мысли XIX–XX в., с другой – как будто бы не знает, что делать с этим наследием. В лучшем случае этому наследию поклоняются, благоговейно сдувая с него пылинки, чтобы не дай Бог не добавить чего-нибудь от себя. В худшем – запирают в тёмном чулане с вывеской «Ереси, теологумы и другие сомнительные идеи». Так, например, продолжает происходить с богословием отца Сергия

¹⁶ «Война есть зло». См.: Основы социальной концепции Русской православной церкви. VIII. 1. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 01.07.2024).

Булгакова, ценность которого ясна только узким специалистам по русской религиозной философии и немногочисленным богословам с репутацией модернистов. Такое отношение, на мой взгляд, – следствие специфики метода современного православного богословия, не только русского, но и мирового: оно в своей массе враждебно к современной философии, даже если неявно использует её подходы и методы. Редкие исключения лишь подтверждают правило. Ясно артикулированное обращение тем или иным теологом к современной философской мысли воспринимается большинством православных богословов как сомнительное предприятие, которое ставит под вопрос конфессиональную и доктринальную чистоту его работ.

Нечувствительность к современной философии и богословию хорошо иллюстрирует оценка одним из самых популярных русских богословов-эмигрантов, прот. Александром Шмеманом, выдающихся и не менее известных богословов Ганса Кюнга и Харви Кокса – «дешёвые клоуны»¹⁷. «О чём с ними можно диалогировать», – Шмеману непонятно, – у них просто нет ни общего языка, ни общего пространства для дискуссии.

Причины такой анти-философичности, по моему мнению, следует искать в доминировании неопатристического синтеза как главного богословского метода православного богословия. Неопатристика с самых первых работ прот. Георгия Флоровского, В.Н. Лосского и др. заложила в сознание православных богословов страх перед псевдоморфозой (термин Флоровского) – мутацией под воздействием чуждой, неправославной мысли – во-первых, инославной, во-вторых, – философской. По мере становления неопатристики этот страх развился в манию «чистоты православной мысли» сродни фундаменталистским маниям. Только святоотеческая мысль золотой эпохи богословия (IV–XIV вв.) стала считаться «чистой», а любое богословское творчество, сопряжённое с обращением к современной философии или инославному богословию, попадало под подозрение. Правда, некоторые богословы попытались расширить область приемлемого в неопатристике путём включения святых отцов более поздних эпох, вплоть до XX в., но и их богословие нужно было «очистить», задекларировав (иногда бездоказательно) прямую связь с патристическим периодом¹⁸.

Если нужно было добавить полюбившееся новшество, оно должно было пройти процедуру «очистки», т.е. обнаружения аналога у святых отцов. Как правило, это происходило посредством вчитывания современных философских понятий в святоотеческие тексты. Так, например, был «воцерковлен» персонализм. Православные богословы до сих пор не оставляют попыток сделать персоналистами отцов-каппадокийцев или Григория Паламу. Впрочем, частью сообщества неопатристов персонализм был отвергнут как недопустимый модернизм. Довольно показательна в этом плане полемика между митрополитами Иерофеем Влахосом и Иоанном Зизиуласом, развернувшаяся на Критском соборе 2016 г. Влахос обвинил Зизиуласа в неправомерном применении понятия «личность» к богословию отцов-каппадокийцев IV в. Примечательно, что многие неопатристические богословы часто игнорируют современный философский бэкграунд отцов-основателей своего метода – философию жизни Бергсона, персонализм, феноменологию Гуссерля и Хайдеггера и др. Да и сама идея синтеза идёт не из античной мысли, а скорее из гегельянской диалектики.

¹⁷ «Думал сегодня: западное богословие как целое, как предприятие – рухнуло, разбилось на куски. Осталась научность – уже никуда не ведущая, и дешёвые клоуны: Harvey Cox, Hans Küng и tutti quanti. О чём с ними можно “диалогировать”? (8 октября 1973)». (Шмеман А. Дневники, 1973–1983. М., 2021. С. 38.)

¹⁸ См., напр.: Хондзинский П. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. 2009. Вып. 5. С. 61–89.

Идеологическая и церковно-административная победа неопатристики над софиологией Булгакова в 1930-х гг. позволила избавиться от конкуренции со стороны сильной богословской программы, которая предлагала альтернативную версию «возвращения к отцам», и закрепиться на долгое время в качестве единственного способа православно богословствовать¹⁹. Во второй половине двадцатого столетия неопатристика вошла в *curricula* православных богословских школ как своего рода мета-теология, т.е. общая методология систематизации богословского знания. Образовательные программы составлялись из неопатристической перспективы, где ведущую роль стали играть такие дисциплины, как патрология, литургика, каноническое право и др. Методы неопатристики стали проникать и в небогословские дисциплины, такие как психология, антропология и др. Также доминирование этого подхода привело к постепенному вытеснению этики из нравственного богословия и замену её на святоотеческую аскетичку.

В упрощённом популяризаторском виде неопатристика превратилась в начётничество, в котором богословская аргументация сводится к умению правильно подобрать цитату из святого отца. Именно в таком виде этот подход со временем переключался в практику подготовки официальных церковных документов. Он также стал популярен у сетевых православных фундаменталистов, которые превратили протестантский принцип *Sola Scriptura*, усиленный библейским буквализмом, в принцип *Solum Patres*.

Впрочем, совсем отвергнуть «модернистское богословие» было бы не по-православному. Подобно Флоровскому, который, согласно легенде, к концу жизни перестал выбрасывать любые напечатанные тексты, включая билеты на поезд и т.п., предельно захлавив свою квартиру, русские православные богословы нашли способ сохранить всё то, что считали сомнительным, придумав пространство религиозной философии как своеобразное *safe place* – богословский шелтер, в котором можно «спасти» неортодоксальные тексты. Туда попали богословские труды Булгакова, Бердяева, Франка и др.

Учитывая вышесказанное, одна из главных задач, стоящих перед современным православным богословием, заключается в критическом анализе неопатристики как богословского метода. В первую очередь предстоит вскрыть присущую ей анти-философичность и показать подлинные философские основания самого метода, который опирается отнюдь не на античную философию.

Следующим шагом должна стать реабилитация философии как источника методологии и языка для богословия. Здесь продуктивным мне видится использование теории смены парадигм, которая в приложении к теологии²⁰ даёт ясное представление о том, что в основании любого богословского подхода лежит определённый философский язык. Применение к богословию теории смены парадигм потребует изменения взгляда на историю производства и накопления богословского знания. Превалирующее сегодня представление о «золотом веке» православного богословия и охранительный подход к накоплению богословского знания, по моему мнению, не отражает реальных процессов в богословской науке и препятствует актуализации богословского знания в современности.

Например, неоплатонический язык христианских догматов более не релевантен нашим представлениям о познании: такие понятия, как божественная или человеческая природа, сущность и ипостась сегодня по умолчанию понимаются верующими людьми иначе, чем во времена триадологических или христологических

¹⁹ См. подробнее: Noble I., Bauerova K., Noble T., Parushev P. *The Ways of Orthodox Theology in the West*. Yonkers, NY, 2015; Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития / Под ред. К.М. Антонова и Н.А. Вагановой. М., 2013.

²⁰ См., напр.: *Paradigm Change in Theology* / Ed. by H. Küng and D. Tracy. Edinburgh, 1989.

споров. Номиналистическая революция изменила способ мышления об этих понятиях, и в подавляющем большинстве случаев верующие, повторяя догматические формулировки, искажают их содержание. А богословы не в состоянии им это объяснить. Это напоминает ситуацию с паронимами в церковнославянском языке, где при одном и том же звучании слова его содержание для современного уха часто меняется на диаметрально противоположное. Например, слово «озлобленный» в церковнославянском языке означает пассивно претерпевающего страдания от зла, тогда как в русском – указывает на активного проводника зла.

Теория смены парадигм позволила бы сохранить христианский (нео)платонизм в качестве одной из возможных богословских парадигм, но при этом открыла бы возможность к переосмыслению основных категорий веры на других философских языках, в том числе и самых современных. Этот процесс уже понемногу набирает ход: к примеру, православные богословы и философы обращаются к языкам, в основе которых лежит феноменология М. Хайдеггера или деконструкция Ж. Деррида. Такое постметафизическое богословие можно найти в работах архимандрита Иоанна Пантелеймона Мануссакиса²¹, Александра Филоненко²² или Светланы Коначевой²³. Поиск новых возможностей для выражения истин христианской веры может привести к экспериментам с философией веданты, как в случае Дэвида Бентли Харта²⁴. Мой собственный проект «Тёмная теология»²⁵ обращается к языку объектно-ориентированной философии Г. Хармана, Т. Мортон и Й. Богоста.

Пока что православное богословие не поспевает за быстро меняющимся культурным контекстом. Не успели мы ещё привыкнуть к экзистенциализму и персонализму, как произошёл *non-human turn*, который идейно переопределяет место человека в мире. Для того, чтобы поспевать, нужно осваивать современные философские подходы.

Любые изменения не могут появиться сами собой. Они требуют определённой инфраструктуры, в рамках которой происходит производство богословского знания. Современное русское православное богословие функционирует сегодня на трёх структурных уровнях.

1. Богословие конфессиональных духовных школ – семинарий, академий и православных университетов;
2. Академическое богословие в светских вузах;
3. Популярное богословие – публичные и популяризаторские проекты по богословию, духовной жизни и проч.; мнения авторитетных священников по богословским вопросам и т.д.

Первый уровень сегодня практически полностью контролируется церковной властью и зависит от её представлений о том, каким должно быть православное богословие. История с крупными богословскими проектами, такими как подготовка современного катехизиса Русской православной церкви (провалился) или разработка церковных документов Межсоборного присутствия показывает, что церковная власть придерживается охранительной стратегии по отношению к богословию и всерьёз принимает мнение сетевых православных фундаменталистов. Её главная задача – отвести от себя любые подозрения в неправославности, что часто связано с принятием повестки ригористов, от которых в первую очередь исходит эта угроза.

²¹ Manoussakis J.P. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetics*. Bloomington, IN, 2007.

²² Филоненко А. Присутствие Другого и благодарность: контуры евхаристической антропологии. Харьков, 2018.

²³ Коначева С.А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М., 2019.

²⁴ Hart D.B. *You Are Gods: On Nature and Supernature*. Notre Dame, IN, 2022.

²⁵ Shishkov A. *Dark Theology as an Approach to Reassembling the Church* // *Religions*. 2022. 13 (4), 324.

Именно поэтому в духовных школах доминирует безопасный для церковной власти поздний извод неопатристики, с которым довольно сложно уживается современная философская и богословская мысль. Недавний скандал с увольнением в 2020 г. профессора Московской духовной академии Олега Давыдова, работающего в парадигме современной теозетики, в этом плане очень показателен. Ещё более показательно, что причиной увольнения стал конфликт с представителем неопатристики по поводу неправославности взглядов первого. Неопатрист, впрочем, тоже был уволен спустя некоторое время, потому что, с точки зрения церковной власти, богословие внутри духовных школ должно быть бесконфликтным, поскольку конфликты и скандалы дискредитируют церковное единство.

Второй значимый момент, который сегодня можно наблюдать в богословии духовных школ, – это изоляционизм. Ведущие богословские школы Русской православной церкви демонстративно отказались от участия в созданной в 2019 г. Международной православной богословской ассоциации – крупнейшем православном богословском форуме. Коммуникация с другими православными богословскими школами после 2018 г. практически сведена к нулю. Пока ещё остаётся небольшой канал коммуникации с некоторыми католическими университетами и папскими институтами.

В светских вузах академическое богословие пока что не особенно заметно. Во всяком случае оно не может конкурировать с духовными школами. При этом в некоторых университетах теологические кафедры и отделения попали под контроль церковных властей, что сделало их филиалом духовных школ. Ситуацию усугубляет желание чиновников высшего образования наделить теологию в светских вузах идеологическим характером, придать ей воспитательные функции. При этом какого-то ясного видения того, что это должна быть за идеология и как должно быть организовано воспитание, до сих пор нет. Это подрывает стремление академических богословов создавать в светских университетах пространство для свободного развития богословской науки, не ограниченного требованиями церковной власти.

На мой взгляд, без очагов свободного богословия невозможно развитие богословской науки в целом. Напряжение, создаваемое конкуренцией свободных богословов с церковными, плодотворно действует на обе стороны. Это, в частности, продемонстрировал т.н. русский религиозный ренессанс начала XX в. Отсутствие же креативного соперничества ведёт к стагнации.

В некоторых направлениях академического богословия мы сегодня имеем парадоксальную вещь: они развиваются не теологами, а социологами, политологами, культурологами и другими смежными специалистами. Так произошло, например, с политической теологией, которая в России в основном представлена исследованиями светских социологов, политических философов, специалистов по праву и др. вокруг наследия Карла Шмитта. При этом в мировом богословии шмиттеанское направление остаётся маргинальным.

В отсутствие продуктивной конкуренции между церковными и светскими (по принадлежности к вузу) теологами, эту роль на себя берут популяризаторы богословского знания. Именно здесь сегодня появляется альтернатива для доминирующей поздней неопатристики. Такие проекты, как «Теозстетика»²⁶, продолжают оказывать влияние на богословское сообщество – прежде всего на интерес среди молодежи к современной богословской мысли. Сюда же можно добавить переводческие проекты игумена Петра Мещеринова, который знакомит публику с богословием немецких пиетистов, популяризацию наследия сирийских мистиков от Максима Калинина, проект “Re-Orthodox” прот. Вячеслава Рубского и проч.

²⁶ YouTube-канал “Теозстетика”. URL: <https://www.youtube.com/@theoaesthetics>

При этом у популяризаторского подхода есть ряд недостатков, которые мне видятся проблемой. Во-первых, демократизм популярного богословия уравнивает проекты с высоким и низким уровнем богословской подготовки. Наряду с упомянутыми образцами высококачественных богословских интеллектуальных продуктов, в общем пространстве медиа находятся проекты, пропагандирующие фундаменталистский буквализм, или ещё более упрощённый вариант неопатристики. Во-вторых, популяризаторские проекты страдают от нерегулярности, связанной, как правило, с недостатком финансирования. В-третьих, им недостаёт систематичности, и они не могут заменить полноценного производства богословского знания путём академических исследований, публикаций и коммуникаций.

Таким образом, современное православное богословие в основном представлено духовными школами, что создаёт сильный дисбаланс в производстве богословского знания. Практически полное отсутствие очагов свободного богословского исследования смещает его в охранительную сторону, что в конечном счёте ведёт к стагнации. На мой взгляд, этот дисбаланс должен быть устранён. Только творческое напряжение между свободным и охранительным подходами сделает русское православное богословие снова великим и востребованным во всём мире.

В.К. Шохин («Диалог с философско-теологической традицией»): Ну, прежде всего хотелось бы напомнить о таком банально известном факте, что *богословие* и *теология* – лингвистически одно и то же, т.к. первое слово это калька с греческого термина, а второе – простая его транслитерация. Они различаются фактически только по ассоциативным полям. Так, словосочетание «православная теология», хотя и есть теперь такое название ВАКовской специальности, всё же менее естественно, чем «православное богословие» (до самого недавнего времени «православной теологии» у нас и в помине не было, тогда как даже «богословия» одно, давнее время употреблялось), тогда как говорить «католическое богословие» и «католическая теология» можно и без паузы, «протестантская теология» естественнее, чем «протестантское богословие», а «мусульманская теология» в разы лучше произносится, чем «исламское богословие», а уж сказать «неплатоническое богословие» никто, вероятно, не возьмётся, хотя «теология Аристотеля», «теология Плотина», «теология Прокла» ни у кого никаких затруднений не вызывает, более того, сама «теология» была порождена именно этой культурно-философской средой. Конечно, это в значительной мере дело привычки и вкуса, но вкус и привычка также образуются не на пустом месте. У меня «богословие» ассоциируется в первую очередь с решением «божественных вопросов», исходя больше из соборного разума, разума Предания, и лишь во вторую – с разумом индивидуальным (больше – с мистическим видением вещей), тогда как в случае с «теологией» корреляция выстраивается противоположным образом. Ведь неслучайно, что сам термин *теология* много веков не мог прижиться в западной христианской традиции (до Абельяра (1079–1142) по крайней мере), и там преобладало такое понятие, как «священное учение» (*Sacra doctrina*), и это не только потому, что его значение разрабатывалось в языческой среде (вспомним хотя бы учение о трёх теологиях – *theologia tripertita* – у стоиков и в других античных школах), но и потому, что «теология философов» (центральная, пожалуй, в этой схеме) опиралась на рациональность, а не на авторитет, а в христианстве основные, догматические истины являются сверхразумными.

Поэтому мне кажется, что философии естественнее быть в диалоге с «теологией» (в случае с российской исторической традицией – с тем «богословием», которое и содержательно, и стилистически относилось к ней), равно как и оценивать её достижения и рассуждать о взаимодействии.

И потому я сразу перехожу к последнему из предложенных вопросов и скажу, что опыт взаимодействия философии с теологией Синодального периода я оцениваю высоко. О чём, собственно, идёт речь? О целом ряде философско-теологических

учебных программ, на основании которых велись и собственно научные занятия. Первым из них, как наиболее долговременный, продержавшийся с 1870-х гг. до самого октябрьского переворота, я бы выделил курс основного богословия, которое напрямую происходит от немецко-католической дисциплины *Fundamentaltheologie* и которую правомерно обозначали, как апологетика.

Её можно представить себе в виде трёх концентрических кругов, из которых внешний образовывал апологию религии перед лицом безрелигиозности, и тут же выстраивалась система теистического ответа на атеистические, натуралистические, моралистические и прочие нетеистические интерпретации происхождения и сущности религии; второй – в виде обоснования преимущества христианства перед другими религиями, и это осуществлялось в виде апологетической истории религий; и, наконец, третий, где уже устанавливались приоритеты православия перед другими формами христианской конфессиональности (во взятой за «исходник» католической фундаментальной теологии это место, соответственно, занимал католицизм). Собственно говоря, эта схема была прочерчена ещё в апологетике конца XVI в. – в сочинении Пьера Шаррона (того самого, которого ругали за пирронический скептицизм), так и названном «Три истины» (1593)²⁷.

Во всех этих трёх позициях, особенно в первой, мы имеем применение философской аргументации (разумеется, не беспредпосылочной) к очень серьёзной, определяющей мировоззренческой дискуссии. Здесь подвергались рациональной критике ещё античные натуралистические версии происхождения религии (притом весьма уместно, т.к. и теории указанного времени, да и настоящего, следуют либо (воспользуюсь простенькими словесными инструментами классиков марксизма) линии Демокрита (религия как следствие незнания человеком законов окружающей природы, а потому и продукт страха), линии Евгемера (религия как инструмент подчинения высшими социальными слоями низших посредством обожествления царской власти и запугивания посмертными неприятностями за непослушание) и линии Эпикура (религия как продукт функционирования человеческой психофизики и её «истечений»)). Но также обосновывалась невозможность сведения религии к морали (как у Канта), к самой абстрактной спекуляции (как у Гегеля), к одним лишь человеческим потребностям (как у Фейербаха), к мистическим чувствам (как у Шлейермахера)²⁸.

Именно из этих критических сопоставлений и оценок сложилась в России философия религии (как философия-о-религии), которая соответствовала таковой дисциплине на немецких «картах философии» (которые назывались введениями в философию). Полагаю, что это направление апологетической религиологии необходимо продолжать и в настоящее время, когда натуралистическо-эволюционистское объяснение религии, под претенциозным названием когнитивного религиоведения, ещё более считается «единственно научным», чем в конце XIX – начале XX в. Очень показательной, например, является концепция П. Буайе (имеющая последователей и у нас), согласно которой религиозные понятия проходят как бы стадии «естественного отбора» в виде конкуренции представлений интуитивных и контринтуитивных – соответствующей задачам приспособления особей к окружающей среде (других задач соответствующая одноэтажная космология не знает). Эта постановка вопроса о том, что «на самом деле» чувствуют религиозные люди и к чему они стремятся, более всего походила бы, на мой взгляд, на оценку концерта глухорождённым, который задавался бы вопросом, какие цели «на самом деле» преследует дирижёр, вращая своей палочкой, или музыканты, которые по его команде

²⁷ Les trois veritez contre les athéés, idolatres, juifs, mahometans, Heretiques, Schismatiques. Le tout traicté en trois livres. Bordeaux, 1593. P. 3.

²⁸ См.: Лушников Дмитрий, свящ. Основное богословие. Учебное пособие. СПб., 2019. С. 68–121.

берутся за смычки. В этом отношении современная философия религии вполне могла бы продолжить дело нашей фундаментальной теологии начиная с архим. Августина (Гуляницкого), выпустившего в 1876 г. первый её систематический курс²⁹.

Другая большая тема рациональной теологии Синодального периода, актуальная для философской современности – обсуждение статуса и доказательности т.н. доказательств существования Бога. Существенно важно, что здесь не было единомыслия и велась вначале как бы имплицитная, а ближе к завершению периода – и прямая дискуссия. Так, большинство наших апологетов видели свою задачу в том, чтобы отстаивать «доказательность доказательств» от скептицизма, навеянного прежде всего их Кантовой критикой: то пытались находить ошибки у великого философа (как то делали Д.И. Богдашевский, В. Снегирёв, Д.В. Кудрявцев-Платонов), то дать такое переопределение самих доказательств, чтобы основные теистические доказательства туда прошли (как то делал, например, прот. Николай Рождественский)³⁰. Однако находились сторонники и прот. Фёдора Голубинского, который совершенно правомерно не соглашался называть доказательствами такие положения, которые не могут быть выведены из каких-то более общих посылок, и к ним-то обсуждаемые основные теистические утверждения и относятся, а потому он предпочитал называть их только аргументами. Его последователь свящ. Василий Рождественский утверждал, что они не могут называться доказательствами в строгом смысле (*demonstrationes*), в которых следствия выводятся из «высших начал или аксиом», но служат реальным пособием к «прояснению и раскрытию лежащей в глубине нашего духа идеи о Божестве» и без них нельзя обойтись при защите истины бытия Божия от сомневающихся в ней и отвергающих её. А вот будущий мученик С.С. Глаголев (на мой взгляд, автор едва ли не лучшего курса по основному богословию) ставил вопрос в иной плоскости. Он писал о возможности «научного обоснования истин веры» и не ставил под вопрос «доказательность доказательств». Но он же оговаривался, что человек обретает Бога не на пути «логических анализов», но только путем нравственного самосовершенствования, а доказательства бытия Бога могут и должны быть стимулом для прохождения этого пути. Поэтому он не занимался их классификацией (как Николай Рождественский и Д.В. Кудрявцев-Платонов, убеждённый в том, что их целесообразно делить на основные и «неосновные»), обращая внимание аудитории прежде всего на их богатство и разнообразие (в т.ч. и на аргумент от ненависти, которую испытывают к Богу атеисты, заявляющие в противоречии с их же глубинными чувствами, что они не верят в Его существование³¹).

Тема на самом деле более чем актуальная. Ведь если продолжать настаивать на том, что это именно доказательства, то надо определить прежде всего, к какому их виду они относятся. А тут оказывается, что не относятся не только к дедуктивным, как хорошо показал тот же Голубинский, но также и к индуктивным, т.к. последние требуют расчёта вероятностей, как, например, по теореме Байеса, а этот расчёт применим при наличии статистических закономерностей, которых в данном случае быть не может; а также не относятся они к кондуктивным, поскольку те сами доказательствами не являются, но только гипотезами. Ну а если это только

²⁹ Краткий очерк истории основного богословия Синодального периода представлен, в частности, в статье: Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. № 51. С. 63–74.

³⁰ См.: Лушников Д., свящ. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252.

³¹ Глаголев С.С. Пособие к изучению основного богословия. Женские богословские курсы. М., 1912. С. 77.

псевдодоказательства, а кому-то кажется, что от них зависит вера в Бога, то с этой верой положение оказывается совсем не лучшим.

Мрак, однако, рассеивается, если от этой «веры в доказательства» отказаться и говорить вместо них об аргументах, доводах, обоснованиях, т.е. в рамках диалектической (не в гегелевском смысле, а в платоновском) логики, а не формальной. И обоснования эти следует делить не на основные и дополнительные, а на убедительные и неубедительные. Ко вторым относятся те, что исходят из «перелёта» (как выразался Кант) от должного к сущему. Это прежде всего онтологическое, где из самого наличия идеи Всесовершенного Существа в нашем сознании (самой по себе безупречной) выводится и его экстраментальное существование (на что обратил внимание уже первый критик этого Ансельмова доказательства монах Гаунило), но также и космологическое, при котором из нежелательности допущения регресса причин в бесконечность выводится Первопричина³². А к убедительным относятся прежде всего обоснования от лучшего объяснения (абдуктивные) – от разумного замысла, наблюдаемого в макро- и микрокосме, к его Субъекту (телеологическое), к невозможности объяснения конституции рационально-творческого человеческого сознания эволюционистским образом и от всеобщности религиозного, а также реальности мистического опыта («отобъяснение» которого природными причинами требует множества весьма проблематических допущений) – то, что во времена синодальных апологетов называлось историческим доказательством. Но сюда можно прибавить и обоснования от внутренних чувств. Так, например, от видения божественного откровения в Писании, отрицать которое могут только те, кто, по очень образному сравнению Иоганна Гамана (близкого, кстати, друга Канта), похожи на домашних животных, которые стали бы критиковать животных, изображённых в баснях Лафонтена.

Но тут существенно важно установить, по отношению к чему лучше выстраиваться преемственности. Если к космизму, софиологии, «философии общего дела» или имяславию – таковыми почитаются основные бренды собственно русской религиозной философии (тогда как общерациональная считается иногда всего только философией на территории России), – то мы будем строить философию иллюзии (ведь это ни реальная философия, ни теология, а что-то средненькое). Если по отношению к «неопатристическому синтезу», то это, конечно, будет лучше, но с той существенной оговоркой, что само это понятие, которое противопоставлялось нашему синодальному «схоластическому богословию» (что и сейчас охотно повторяют), так и не получило реального наполнения³³. Если же по отношению к философско-религиозной рациональности, то здесь нет необходимости ограничиваться духовно-академической школой, но можно и нужно обратиться и к нашей светской профессиональной (университетской) философии, которая была менее подвержена самоцензуре, чем церковная, развивалась в атмосфере свободной и широкой полемики (в прямом диалоге и с первыми школами философии зарубежной) и за каких-нибудь три десятка лет (ориентировочно период жизни «Вопросов философии и психологии», в который укладываются и некоторые другие ценные журналы, скажем, «Новые идеи в философии») сделала очень немало, но пока ещё не встретила реального интереса ни у нас, ни в зарубежной историко-философской русистике. Прежде

³² Считается, что это доказательство находит подтверждение в теории Большого взрыва, в настоящее время принимаемой большинством астрофизиков. Однако если эта теория что-то и поддерживает, то это саму веру в творение мира, а не теоретическую невозможность регресса причин.

³³ То, что можно извлечь связного из соответствующих рассуждений прот. Георгия Флоровского, так это необходимость обращения к Отцам Церкви и их «актуализации», но трудно найти более систематическое обращение к ним, чем в «Православно-догматическом богословии» архим. Макария Булгакова – в самом «форпорсте схоластицизма», который хотели навсегда отправить в историю представители т.н. Парижской школы русского богословия.

всего как «недостаточно самобытная», тогда как на деле реальная философия как специфическая исследовательская практика является интеркультурной³⁴. Но есть и другая причина: философия эта была серьёзная, и изучение её (предполагающее изучение и современной ей серьёзной и – позволю себе даже такое наивное прилагательное – трудной философии, прежде всего германской, которая переведена у нас очень скудно) значительно более трудозатратно, чем писания о бесконечно «обсуженных» уже Толстом и Достоевском или даже о Бердяеве с Флоренским (разумеется, сами обозначенные мыслители за эту «обсидку» никакой ответственности не несут). Осознание наличия этой зияющей лакуны и реализация предлагаемого осознания являются первостепенными задачами историков отечественной философии, притом не только религиозной.

Список литературы

- Антонов К.М. Теология // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologii-a-calale> (дата обращения: 24.07.2024).
- Антонов К.М. Теология в России // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologii-a-v-rossii-713316> (дата обращения: 24.07.2024).
- Бибихин В.В. Новый ренессанс. М.: МАИК «Наука», Прогресс Традиция, 1998. 493 с.
- Братство св. Софии. Материалы и документы. 1923–1939. М.; Париж: Русский путь, УМСА-Press, 2000. 336 с.
- Василий Великий, свт. Послание к юношам о пользе греческих книг / Изд. подгот. О.В. Алиева. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2018. 240 с.
- Введенский А.И. О видах веры в ее отношениях к знанию. М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1894. 76 с.
- Вернадский В.И. Черты мировоззрения кн. С.Н. Трубецкого // Сборник речей, посвящённых памяти кн. С.Н. Трубецкого. М.: Типография Императорского Московского университета, 1909. С. 5–13.
- Глаголев С.С. Пособие к изучению основного богословия. М.: Женские богословские курсы, 1912. 285 с.
- Дугин А.Г. Русская теология войны. Философский Собор, посвящённый памяти Владлена Таттарского. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5de-OuaAL2k> (дата обращения: 01.07.2024).
- Дугин А.Г. Русская Пасха. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/ruspaskha> (дата обращения: 01.07.2024).
- Коначева С.А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 242 с.
- Лосский В.Н. По образу и подобию. М.: Издательство «Свято-Владимирского братства», 1995. 196 с.
- Лушников Димитрий, свяц. Основное богословие. Учебное пособие. СПб: СПбДА, 2019. 320 с.
- Лушников Д., свяц. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252.
- Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух і літера, 2014. 416 с.

³⁴ Примером очень тонкой апологии христианской веры (вплоть до обоснования неопровержимости, хотя и не «доказательности», веры в Св. Троицу и творение мира из ничего) исходя из эпистемологических ресурсов Кантовой философии следует считать статью ведущего русского представителя критической философии. См.: Введенский А.И. О видах веры в ее отношениях к знанию. М., 1894. С. 31–47. Тому же философу принадлежало едва ли не самое изысканное обоснование учения о бессмертии души, тогда как одному из его ученику: С.А. Аскольдову – хороший аналитический обзор действительных и теоретически возможных возражений против возможности чудотворений.

Основы социальной концепции Русской православной церкви. VIII.1. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 01.07.2024).

Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития // Под ред. К.М. Антонова и Н.А. Вагановой. М.: ПСТГУ, 2013. 294 с.

Степанова Е. Теология в контексте: подлинность частного как вызов универсальности христианской истины. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (2). С. 7–37.

Теозстетика. YouTube-канал. URL: <https://www.youtube.com/@theoaesthetics>

Филоненко А. Присутствие Другого и благодарность: контуры евхаристической антропологии. Харьков: Издатель Александр Савчук, 2018. 392 с.

Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. 2009. Вып. 5. С. 61–89.

Шмеман А. Дневники, 1973–1983 / Сост., подгот. текста У.С. Шмеман, Н.А. Струве, Е.Ю. Дорман; предисл. С.А. Шмемана; примеч. Е.Ю. Дорман. 6-е изд. М.: Русский путь, 2021. 720 с.

Шохин В.К. Новое введение в философскую теологию // Эванс Ч.С., Мэнис Р.З. Философия религии: размышление о вере. М.: ПСТГУ, 2011. С. 11–13.

Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. № 51. С. 63–74.

Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос / Пер. с греч. Г.В. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2005. 477 с.

Charron P. Les trois veritez contres les athéés, idolatres, juifs, mahometans, Heretiques, Schismatiques. Le tout traicté en trois livres. Bordeaux, 1593. 528 p.

Hart D.B. Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022. 208 p.

Hart D.B. You Are Gods: On Nature and Supernature. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2022. 158 p.

Manoussakis J.P. God after Metaphysics: A Theological Aesthetics. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007. 213 p.

Noble I., Bauerova K., Noble T., Parushev P. The Ways of Orthodox Theology in the West. Yonkers, NY: SVS Press, 2015. 384 p.

Paradigm Change in Theology / Ed. by H. Küng and D. Tracy. Edinburgh: T&T Clark, 1989. XVI+488 p.

Pears A. Doing Contextual Theology. London: Routledge, 2010. 208 p.

Shishkov A. Dark Theology as an Approach to Reassembling the Church // Religions. 2022. 13 (4), 324.

Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. 516 S.

The Philosophical Problems of the Contemporary Orthodox Theology

Konstantin M. Antonov – Doctor of Sciences in Philosophy, associate professor, Head of the Department of philosophy and religious studies of theological faculty. St. Tikhon's Orthodox University. 6 Likhov alley, Moscow, 127051, Russian Federation; e-mail: konstanturg@yandex.ru

Alexey M. Gaginsky – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

Svetlana A. Konacheva – Doctor of Sciences in Philosophy, associate professor, Head of the Department of contemporary problems of philosophy, Dean of philosophical faculty. Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: konacheva@mail.ru

Maxim A. Pylaev – Doctor of Sciences in Philosophy, professor of the Educational and Scientific Center for the Study of Religions. Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: maximpylajew@mail.ru

Alexander A. Solonchenko – Candidate of Sciences in Theology, associate professor of the Department of theology. Moscow Theological Academy. Trinity Lavra of St. Sergius, Sergiyev Posad, 141300, Russian Federation; e-mail: solonchenko81@yandex.ru

Andrey V. Shishkov – postgraduate student of philosophical faculty. Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: andrey.v.shishkov@gmail.com

Vladimir K. Shokhin – Doctor of Sciences in Philosophy, professor, main research fellow, Head of the Department of philosophy of religion. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

The publication is a correspondence discussion on the philosophical problems of modern Orthodox theology. The participants of the discussion were invited to express their point of view on the most urgent and serious challenges facing contemporary Orthodox thought, focusing on the following questions posed by the editorial board of the journal “National Philosophy”:

1. What is Russian Orthodox theology at the end of the first quarter of the 21st century? What do you see as the possible and most important impulses for its development, as well as challenges, problems and obstacles?
2. What philosophical problems are facing Orthodox thought in the 21st century?
3. Does the modern Orthodox theological language correspond to the contemporary intellectual context? Should Orthodox theology interact with contemporary philosophical movements and adapt their conceptual and categorical apparatus for its own purposes, or is this an unacceptable modernization of the theological heritage?
4. Is it possible to talk about the specifics of the relationship between philosophy and theology in the Russian intellectual tradition?
5. How do you assess the experience of interaction between philosophical and theological thought in the Russian religious and philosophical tradition of the 19th – first half of the 20th centuries? Can it – and if so, in what way – be used in contemporary Orthodox theology?

Keywords: Orthodox theology, Russian religious and philosophical tradition, post-metaphysical theology, neopatristic synthesis, postsecularity, theoesthetics, philosophical theology, synodal theology, Christian humanism, political theology

For citation: Antonov, K.M., Gaginsky, A.M., Konacheva, S.A., Pylaev, M.A., Solonchenko, A.A., Shishkov, A.V., Shokhin, K.V. Filosofskie problemy sovremennogo pravoslavnonogo bogosloviya [The Philosophical Problems of the Contemporary Orthodox Theology], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 55–84. (In Russian)

References

Antonov, K.M. Teologiya [Theology], in: *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya* [Great Russian Encyclopedia]. URL: <https://bigenc.ru/c/teologiya-ca1a1e>. (In Russian)

Antonov, K.M. Teologiya v Rossii [Theology in Russia], in: *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya* [Great Russian Encyclopedia]. URL: <https://bigenc.ru/c/teologiya-v-rossii-713316>. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Novyi renessans* [New Renaissance]. Moscow: MAIK “Nauka”, Progress Traditsiya Publ., 1998. 493 p. (In Russian)

Bratstvo sv. Sofii. Materialy i dokumenty. 1923–1939 [The Brotherhood of St. Sophia. Materials and Papers. 1923–1939]. Moscow, Paris: Russkii put', YMCA-Press, 2000. 336 p. (In Russian)

Charron, P. *Les trois veritez contres les athées, idolatres, juifs, mahometans, Heretiques, Schismatiques. Le tout traicté en trois livres*. Bordeaux, 1593. 528 p.

Dugin, A.G. *Russkaya Paskha* [Russian Easter]. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/ruspaskha>. (In Russian)

Dugin, A.G. *Russkaya teologiya voyny* [Russian Theology of War]. *Filosofskii Sobor, posvyashchennyi pamyati Vladlena Tatarskogo*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5de-OuaAL2k>. (In Russian)

Filonenko, A. *Prisutstvie Drugogo i blagodarnost': kontury evkharisticheskoi antropologii* [The Presence of the Other and Gratitude: the Outlines of Eucharistic Anthropology]. Khar'kov: Aleksandr Savchuk Publ., 2018. 392 p. (In Russian)

Glagolev, S.S. *Posobie k izucheniyu osnovnogo bogosloviya* [A Guide to the Study of the Fundamental Theology]. Moscow: Women's Theological Courses Publ. 1912. 285 p. (In Russian)

Hart, D.B. *Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022. 208 p.

Hart, D.B. *You Are Gods: On Nature and Supernature*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2022. 158 p.

Khondzinskii, P., priest. Svyatitel' Filaret Moskovskii i svyatitel' Grigorii Palama [St. Philaret of Moscow and St. Gregory Palamas], *Filaretovskii al'manakh* [The Philaret's Almanac], 2009, Issue 5, pp. 61–89. (In Russian)

Konacheva, S.A. *Bog posle Boga: puti postmetafizicheskogo myshleniya* [God after God: Ways of Postmetaphysical Thinking]. Moscow: RSUH Publ., 2019. 242 p. (In Russian)

Losskii, V.N. *Po obrazu i podobiyu* [In the Image and Likeness of God]. Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publ., 1995. 196 p. (In Russian)

Lushnikov, D., priest. *Osnovnoe bogoslovie. Uchebnoe posobie* [The Fundamental Theology. A Study Guide]. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publ., 2019. 320 p. (In Russian)

Lushnikov D., priest. *Otnoshenie k kritike Kantom dokazatel'stva bytiya Bozhiya v dukhovno-akademicheskoi traditsii kontsa XIX – nachala XX vv. Ontologicheskii argument* [Attitude to Kant's Criticism of the Proofs of the Existence of God in the Theological-Academical Tradition of the Late 19th – Early 20th Centuries], *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2017, No. 4, pp. 238–252. (In Russian)

Manoussakis, J.P. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetics*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007. 213 p.

Noble, I, Bauerova K., Noble T., Parushev P. *The Ways of Orthodox Theology in the West*. Yonkers, NY: SVS Press, 2015. 384 p.

Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi pravoslavnoi tserkvi. VIII.1. [Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. VIII.1]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>. (In Russian)

Paradigm Change in Theology, ed. by H. Küng and D. Tracy. Edinburgh: T&T Clark, 1989. XVI+488 p.

Pears, A. *Doing Contextual Theology*. London: Routledge, 2010. 208 p.

Shishkov, A. Dark Theology as an Approach to Reassembling the Church, *Religions*, 2022. 13 (4), 324.

Shmeman, A. *Dnevnik, 1973–1983* [Diaries, 1973–1983], ed. by U.S. Shmeman, N.A. Struve, E.Yu. Dorman, S.A. Shmeman. 6th edition. Moscow: Russkii put', 2021. 720 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya i osnovnoe bogoslovie* [Philosophical Theology and Fundamental Theology], *Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies], 2014, No. 51, pp. 63–74. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Novoe vvedenie v filosofskuyu teologiyu* [A New Introduction to Philosophical Theology], in: *Evans C.S., Manis R.Z. Filosofiya religii: razmyshlenie o vere* [Philosophy of Religion. Thinking about Faith]. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2011. P. 11–13. (In Russian)

St. Basil the Great. *Poslanie k yunosham o pol'ze grecheskikh knig* [A Message to Young Men about the Benefits of Greek Books], ed. by O.V. Alieva. Moscow: GLK Yu.A. Shichalin, 2018. 240 p. (In Russian)

Stepanova, E. *Teologiya v kontekste: podlinnost' chastnogo kak vyzov universal'nosti khristianskoi istiny. Vvedenie* [Theology in Context: the Authenticity of Particular as a Challenge to Christianity's Universal Truth. Introduction], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2021, No. 39 (2), pp. 7–37. (In Russian)

Softiologiya i neopatristskii sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razviiya [Sophiology and Neo-Patristic Synthesis: Theological Results of Philosophical Development], ed. by K.M. Antonov, N.A. Vaganova. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2013. 294 p. (In Russian)

Teoestetika [Theoesthetics]. YouTube-channel. URL: <https://www.youtube.com/@theoesthetics>

Vernadskii, V.I. *Cherty mirovozzreniya kn. S.N. Trubetskogo* [Some Features of the prince S.N. Trubetskoy's Worldview], in: *Sbornik rechei, posvyashchennykh pamyati kn. S.N. Trubetskogo* [A Collection of Speeches Dedicated to Memory of Prince S.N. Trubetskoy]. Moscow: Moscow University Publ., 1909. P. 5–13. (In Russian)

Vvedenskii, A.I. *O vidakh very v ee otnosheniyakh k znaniyu* [About the types of Faith in its Relationship to Knowledge]. Moscow: I.N. Kushnerev i Ko Publ., 1894. 76 p. (In Russian)

Weischedel, W. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. 516 S.

Yannaras, Ch. *Izbrannoe: Lichnost' i Eros* [Selected Works: Person and Eros]. Moscow: ROSSPEN, 2005. 477 p. (In Russian)