Константин Антонов

Этосы религии и формы рациональности

Konstantin Antonov

Ethos of Religion and Forms of Rationality

Konstantin Antonov — Head of Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru

The article examines the relationship between religion and science (or rational activities as a whole) as two irreducible basic aspects of human existence and two subsystems of culture, constituted by different systems of values and norms. Theories postulating their harmonious coexistence are failures, and we need to understand the profound causes of conflicts. These causes are not in the sphere of particular or general cognitive disagreements, but in fundamental difference of spiritual settings, that stand behind both religion and science. The article distinguishes between the two main types of religious life and ethos — one connected with «faith» and the other with «religious experience». It further distinguishes four basic forms of rationality: hypothetic-deductive (in natural sciences), hermeneutical (in human sciences), philosophical, and theological. Using these typologies helps showing the ways not so much of resolving particular conflicts that inevitably emerge, but rather of creating a mutual recognition in spite of fundamental differences.

Keywords: religion, faith, religious experience, science, rationality, ethos, value, natural science, humanities, philosophy, theology, conflict.

Отдельные направления духа не дополняют друг друга, мирно шествуя рядом, но каждое становится тем, что оно есть, лишь благодаря тому, что демонстрирует присущую ему силу в противоборстве с другими.
Э. Кассирер

Религия и рациональность: проблематичность отношений

ОТНОШЕНИЯ между *religio* и *ratio*, двумя фундаментальными, независимыми друг от друга и не сводимыми ни к чему другому аспектами человеческой жизни, на всем протяжении известной нам истории были далеки от безоблачных. Потребность человека обратиться к чему-то, что, будучи выше него, определяет его жизнь, и потребность сориентироваться в бытии, упорядочить и осмыслить окружающую нас реальность в ее полноте дополняют друг друга, переплетаются между собой и неизбежно сталкиваются. Особую остроту эти столкновения приобрели в рамках европейской культуры, а потому в данной статье в центре внимания будут находиться отношения между христианством и европейской рациональностью, причем с особым вниманием к их современному российскому состоянию.

Сразу отмечу, что с точки зрения, развиваемой в этой статье, наша жизнь в своих конкретных проявлениях может рассматриваться как сложное переплетение этих, а также других базовых аспектов человеческого существования, которые лишь путем абстрагирования могут быть от него отвлечены и рассмотрены в своей отдельности или в своих частных взаимодействиях. Ясно, что в наибольшей степени осложняют человеческую жизнь вовсе не прямые столкновения рациональности, критикующей религиозный взгляд на вещи, с религией, прямо говорящей этой рациональности: «руки прочь!»[1], — а конфликты этих переплетений, сложных форм человеческой жизни, таких как усложненный гностический мистицизм и прямолинейный рационалистический фидеизм «внутри» религии или ориентированное на тайну фило-

1. Предостережение М. Хайдеггера в адрес рационалистических подходов к изучению религиозной жизни из его курса «Философские основания средневековой мистики». Цит. по.: *Коначева С. А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2010. С. 27.

софское мышление и поклоняющийся Человечеству сциентистский позитивизм «внутри» рациональности.

Однако сложные отношения сложных форм могут, вероятно, быть лучше поняты через первоначальный анализ более простых форм и отношений. Изгнание Анаксагора из Афин вряд ли было хронологически первым столкновением подобного рода. Но конфликты более позднего времени, как правило, являются именно осложненными: рациональность быстро вырабатывает собственное благочестие, а религиозность — собственные формы мышления.

Рассмотрим существующие в настоящее время попытки разобраться в структуре этих отношений. Бóльшая их часть так или иначе направлена на упрощение общей картины за счет прежде всего вытеснения конфликта[2].

Кажущиеся наиболее простыми объяснения, исходящие из лукавого мракобесия церковников и/или злонамеренного вольнодумства ученых, стóят друг друга и отличаются одно от другого только расстановкой плюсов и минусов. И те и другие упускают из виду причины, определяющие эту «злую» направленность воли тех и других.

Согласно другим распространенным представлениям этот конфликт вообще является выдумкой атеистов, специально придуманной для дискредитации Церкви и религии в целом. В качестве подтверждения этой мысли обычно приводятся имена верующих ученых, а факты столкновений при этом интерпретируются таким образом, чтобы придать им окраску либо исключительно внутрицерковных, либо исключительно внутринаучных, либо «идеоло-

2. Практически все современные авторы, пишущие на данную тему, отмечают сложный и многогранный характер отношений науки и религии, равно как и соответствующее ему многообразие концепций, его описывающих. Так, И. Барбур выделяет 4 способа отношений: конфликт, независимость, диалог, интеграция; Д. Рэтш, следуя ему, намечает три: независимость, конфликт, диалог; Дж. Х. Брук намечает две основные модели описания этих отношений: модель конфликта и модель гармонии, признавая обе упрощенными и не выдерживающими исторической проверки. См.: *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М.: Изд-во ББИ, 2000; *Брук Дж. Х.* Наука и религия: историческая перспектива. М.: Изд-во ББИ, 2004. С. 50; *Рэтш Д.* Наука и религия // Оксфордское руководство по философской теологии. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 99–133, здесь с. 102. Все они, однако, имеют общую тенденцию к схематизации и полемически заостряют свой подход именно против «теории конфликта». Мне же не хотелось бы упустить из виду то рациональное зерно, которое в этой концепции присутствует.

гических» конфликтов[3]. Представляется, однако, что этот подход должен дать осмысленный и предметный ответ на аргумент, предложенный Б. Расселом: «Хотя большинство ученых являли собой пример набожности, однако воззрение, которое складывалось под влиянием их научной деятельности, представляло угрозу для религии, и совершенно естественно, что теологи были встревожены»[4]. Следует признать безусловную правоту Рассела в том отношении, что факт существования верующих ученых не может служить опровержением наличия конфликта религии и науки как культурных сфер и связанных с ними институтов: ведь именно попытки этих ученых найти способ их мирного сосуществования свидетельствуют о том, что данный конфликт существовал прежде всего в их собственном сознании. Хорошим примером может служить здесь известное высказывание М. В. Ломоносова: «Нездраворассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по Псалтире научиться можно астрономии или химии»[5]. Устанавливая безусловно здравое разграничение двух областей (богословие в данном случае очевидно выступает от лица всей религиозной сферы), эти слова, с одной стороны, очевидно полемически направлены против тех, кто склонен нарушать эти границы, а с другой — свидетельствуют о том, что указанные формы жизни и знания в сознании самого автора все больше расходятся и именно поэтому он испытывает потребность в том, чтобы привести их в равновесие.

Более сложным и аналитичным способом затушевать указанный конфликт служат также весьма распространенные утверждения о том, что речь в действительности идет не о конфликте

3. Как это делает, например, диакон А. Кураев, анализируя случаи Коперника, Бруно, Галилея. См.: *Кураев А., диак.* Христианство и наука // http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all. shtml (доступ от 11.09.2013). (Я, естественно, не рассматриваю здесь вопрос об обоснованности суждений автора, меня интересует сама позиция, которая, разумеется, может защищаться и более академическим образом.)

4. *Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1999. С. 502. Этот аргумент интересен еще и тем, что он показывает сложную переплетенность науки и религии в такого рода конфликтах, ведь теология — не что иное, как особая форма рациональности и конфликт теолога и физика — не просто конфликт верующего и знающего, но и конфликт двух форм знания и двух форм веры.

5. *Ломоносов М. В.* Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санкт-Петербургской Императорской Академии наук мая 26-го дня 1761 года. Прибавление // *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 4. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 370–376, здесь с. 375.

науки и религии как культурных сфер, а о конфликте мировоззрений: материализма и идеализма, атеизма и веры в Бога и т. д.[6] Этот подход следует признать не лишенным оснований. Однако вопрос о генезисе данных мировоззренческих позиций, их возможной связи с теми или иными формами человеческого опыта при этом не поставлен. Можно ли считать случайным тот факт, что направленная на религию агрессия со стороны воинствующего материализма и атеизма[7] вот уже четвертое столетие ведется от имени науки, причем чаще науки естественной, чем гуманитарной? Или здесь существует определенная связь, нуждающаяся в прояснении и проблематизации?

В конечном итоге можно сказать, что сам факт существования мощной примирительной тенденции, стремление сгладить или затушевать разногласия говорят о том, что есть что (или кого) мирить.

Тем самым возникает необходимость обратиться к тем теориям, которые могут быть названы «теориями конфликта». Эти последние концентрируются главным образом либо на «несовместимости научного и религиозного познания»[8], либо на противоположности лежащих в их основании ценностных установок и императивов[9].

6. Уместно привести известные слова С. Л. Франка: «Между наукой в подлинном смысле, имеющей своей задачей хотя и великое, но вместе и скромное дело исследования порядка соотношений в явлениях природы, и религией как отношением человека к сверхприродным, высшим силам и началам жизни, нет и не может быть никакого противоречия... Но есть действительное и неустранимое противоречие между натурализмом (включая материализм) и религиозной верой, между миросозерцанием, утверждающим, что все бытие исчерпывается слепыми (или даже материальными) стихийными силами природы, и миросозерцанием, утверждающим за пределами „природы“ силы иного, духовного или разумного порядка и допускающим их действие в мире». См.: *Франк С. Л.* Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953.

7. В истории русской культуры можно выделить две волны такого рода: «базаровский» нигилизм 50-х — 80-х годов XIX века и советский «воинствующий атеизм»; третья волна нарастает на наших глазах.

8. Утверждение, характерное для советского «научного атеизма». См., например: *Борунков Ю. Ф.* Несовместимость научного и религиозного познания // 50 лет Кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. М.: Издатель Воробьев А. В., 2009. С. 48–57.

9. Более характерно для западного секулярного гуманизма и его современных отечественных версий. См., например, обсуждение принципов «свободного исследования» и «критического мышления», которые противопоставляются «возрождению догматических авторитарных религий», в: *Курц П.* Декларация секулярного гуманизма // http://www.humanism.ru/declaration. htm (доступ от 27.08.2013). Близко к этому и представление о ключевой роли «многовековой борьбы разума

В первом случае речь идет о расхождениях в картинах реальности, продуцируемых, соответственно, религией и наукой, и различии процессов их формирования. Мне уже приходилось писать о том, что известное суждение Паскаля — «Бог философов и ученых — не Бог Авраама, Исаака и Иакова» — с тем же успехом может быть применено к пониманию мира и человека[10]. Важно отметить, что речь в данном случае идет не о несовпадении тех или иных частных высказываний о тех или иных фактах (эти несовпадения возникают, как правило, в результате недоразумений), а о гораздо более общих моментах: о различном понимании «факта» как такового, о различных способах формирования суждений и структурирования реальности, о различии научного и религиозного *a priori*[11].

Следует, мне кажется, согласиться с утверждением Э. Кассирера: «Не только наука, но и язык, миф, искусство, религия поставляют материал, из которого мы строим, с одной стороны, мир „действительности", а с другой — духовности, мир Я. Их также нельзя рассматривать просто как *явления* налично данного мира — их следует понимать как *функции* самобытного формирования бытия, особые способы его разграничения и структурирования. Соответственно, насколько различны средства, используемые при этом каждой функцией, а также масштабы и критерии, предполагаемые и применяемые каждой из них в отдельности, настолько различен и результат»[12].

Итак, возникает вопрос: действительно ли взаимодействие рассматриваемых функций с неизбежностью чревато возможными конфликтными ситуациями? Кажется, что когнитивные расхождения, сколь бы велики они ни были, сами по себе недо-

против церковного догматизма» в становлении европейской культуры; см. *Митрохин Л. Н.* Научное знание и религия на рубеже XXI века // Вестник Российской академии наук. 2000. Т. 70. № 1. С. 3–20, здесь с. 3.

10. *Антонов К. М.* Знание в естественной науке и в религии: философское опосредование // bogoslov.ru (доступ от 20.10.2013).

11. Проблема религиозного *a priori* в его специфическом отличии, в частности, от научного, активно обсуждалась в немецкой и русской мысли начала XX века: Отто, Трельчем, Тиллихом, с одной стороны, и С. Н. Булгаковым, Е. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым и др. — с другой. См. об этом: *Уколов К. И.* Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трёльч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 3 (23). С. 45–55; *Уколов К. И.* Проблема религиозного априори в западной и русской религиозной философии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 1 (29). С. 25–42.

12. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.-СПб.: Университетская книга, 2001. С. 26–27.

статочны для того, чтобы провоцировать систематическое противостояние: разговор о разных предметах, ведущийся к тому же на разных языках, вряд ли приведет к столкновению. Можно в конце концов временно принять концепцию двойственной истины или «двойной бухгалтерии» в надежде на то, что дальнейшее развитие приведет к снятию противоречий[13].

Вместе с тем и противоречие ценностных установок, которое так любят подчеркивать сторонники прямолинейной теории конфликта, отнюдь не столь примитивно, как кажется на первый взгляд. Привычное противопоставление «догматичности» веры присущему науке «критическому духу» вряд ли может выдержать сколько-нибудь серьезную проверку фактами. Представляется, однако, что более дифференцированный анализ такого рода может принести определенную пользу. Именно в этом направлении движется дальнейшее рассмотрение.

Этос религии и рациональность: предварительные соображения и определения

Всякий конфликт базовых сфер человеческого существования имеет существенный эмоционально-волевой аспект. Может показаться, что этот аспект вторичен по отношению к описанному выше когнитивному аспекту. В самом деле, попытки «транспонировать» представления, возникшие в рамках одной сферы человеческой деятельности, в другую сферу (например, встроить библейскую космогонию в современную космологическую теорию или, наоборот, навязать библейскому тексту смыслы, возникшие в результате длительного философского и научного развития) неизбежно приводят к парадоксальным и неприемлемым для другой стороны результатам, воспринимаются как агрессивный дилетантизм, стремление «залезть со своим уставом в чужой монастырь». У современных отечественных ученых они вызывают болезненные воспоминания о временах Лысенко или даже Средних веков, у верующих — столь же болезненные воспоминания о временах научного атеизма или Просвещения, в обоих случаях —

13. Как это делают, например, в русской мысли Л. М. Лопатин и С. Л. Франк, говоря о необходимости «сочетать совершенную независимость религиозной и философской мысли с детски-смиренным молитвенным соучастием в традиционно-церковной религиозной жизни»; см.: *Франк С. Л.* О невозможности философии (Письмо к другу) // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 88–95, здесь с. 94; *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Т. 1. М., 1889. С. 282.

ощущение подмены и неподлинности. Элементы взаимного недоверия, неприятия, раздражения легко обнаруживаются не только в интернете или поверхностной публицистике, но и в весьма серьезных и ответственных текстах[14]. Однако сводить истоки этих аффектов только лишь к дискомфорту от безвкусной эклектики — значит, на мой взгляд, упрощать проблему.

Более того, наиболее жесткие и непримиримые тексты представителей маргинальных (и, соответственно, не отягченных бременем социальной и институциональной ответственности) направлений и радикальных мыслителей[15] более показательны здесь, чем взвешенные тексты, продуцируемые интеллигентными людьми и представителями церковного и научного священноначалия[16]. Именно в первых можно увидеть феномены, служащие истоками указанных переживаний: опасливое отторжение, переходящее в агрессивное отрицание, которое вызывает у людей религии научная мысль, и недоверчивая пренебрежительность, окружающая себя защитными барьерами (из-за которых она, впрочем, всегда готова совершить набег или вылазку), возникающая у людей науки, сталкивающихся с религиозным отношением к бытию.

В целом при анализе таких столкновений создается устойчивое впечатление, что каждой из сторон в той или иной степени не хватает сознания осмысленности того, что делает другая, а равным образом — и желания убедить другую в собственной осмысленности.

Можно предположить, что за этими аффектами стоят какие-то серьезные расхождения в основополагающих духовных

14. Характерным примером здесь может служить известное Письмо 10 академиков и более поздний документ, призывающий закрыть кафедру теологии в МИФИ. В церковных документах мы зачастую найдем представления о том, что ученым свойственно «ставить себя на место Бога», что «научно-техническое развитие оказывается во власти человеческих страстей», что наука, будучи предоставлена самой себе, склонна «терять нравственные ориентиры» и т. п. См., например: Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Даниловский благовестник, 2000. С. 162.

15. В этом отношении очень характерны работы о. К. Буфеева;, см., например: *Буфеев К., прот.* Ересь эволюционизма // Шестоднев против эволюции. В защиту святоотеческого учения о творении. М.: Паломникъ, 2000. С. 151–232; материалы сайта http://shestodnev.ortox.ru/и аналогичных проектов. Некоторым аналогом с противоположной стороны может служить сайт http://www.atheism.ru/.

16. Примером такой взвешенности может служить сборник: Той повеле и создашася. Современные ученые о сотворении мира. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.

установках, о которых говорилось выше. Эти установки, с одной стороны, коррелируют с рациональностью и религиозностью как особыми аспектами человеческого существования, а, с другой стороны, в виде определенных систем ценностей и норм они реализуются в опирающихся на них системах общественных институтов, в конкретных сообществах.

Мы обратимся к анализу религиозного сознания и рассмотрим разные типы этого сознания с точки зрения тех систем ценностей, которые могут считаться для них опорными, чтобы определить место рациональности как ценности и ее различных форм в этих системах.

Первоначально дадим несколько необходимых определений и пояснений. Эти определения носят рабочий характер: они призваны уточнить тот смысл, который автор вкладывает в понятия, которыми оперирует, и не претендуют на выявление «сущности» соответствующих предметов.

Об этосе религии я буду говорить примерно в том же смысле, в каком Р. Мертон говорил об этосе науки: как об «аффективно окрашенном комплексе ценностей и норм»[17], конституирующем данную сферу человеческой жизни. В то же время я не буду пытаться кодифицировать основные «институциональные императивы» идеального религиозного этоса по аналогии с тем, как это сделал Мертон в отношении институтов науки. Прежде всего я совершенно не уверен в том, что существует только один такой этос. Основным недостатком концепции Мертона можно считать тот факт, что, говоря о науке в целом, он в действительности имеет в виду определенным образом понимаемое естествознание[18]. Вместе с тем специальное описание возможных систем таких императивов и их работы в конкретных религиозных сообществах выходит за рамки задач, стоящих перед автором данной статьи. В центре моего внимания будут находиться скорее обосновывающие указанные императивы «комплексы ценностей» в их отноше-

17. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. М.: Хранитель, 2006. С. 769. См. также: *Мирская Е. З.* Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Вып. 11. Этос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 11–28, здесь с. 12; *Мотрошилова Н. В.* Западная социология науки, ее критическое освоение в отечественной мысли (50-е — 80-е годы XX века) и современные оценки // *Мотрошилова Н. В.* Отечественная философия 50-х — 80-х гг. XX в. и западная мысль. М.: Академический проект, 2012. С. 153–182, здесь с. 160.

18. Это с очевидностью вытекает из предлагаемого им понимания знания как «эмпирически подтвержденных и логически согласованных предсказаний». См.: *Мертон Р.* Указ. соч. С. 770.

нии к рациональности, в свою очередь понимаемой как некоторая ценность. Именно они и будут далее обозначаться словом «этос».

Существует множество определений *религии*. Тем не менее значительная часть сложностей, связанных с идущей на протяжении второй половины XX века полемикой о европо- и христианоцентризме религиоведческой науки, в нашем случае не имеет значения, поскольку, как уже говорилось, речь идет главным образом и преимущественно о взаимоотношении христианства и европейской рациональности, хотя можно предположить, что по крайней мере некоторые аспекты рассматриваемой проблематики будут релевантны и для других религий и культурных регионов.

В связи с этим мне представляется вполне допустимым использовать старое, сформулированное еще кн. С. Н. Трубецким определение религии как «организованного поклонения высшим силам»[19]. Поклонение предстает здесь как основной факт, конституирующий религию как сферу человеческой жизни и вместе с тем как интенциональный акт, предполагающий предмет, ноэму, и сложно структурированный ноэзис, включающий сложное сочетание аффективных аспектов: страх и любовь, благоговение, священный трепет и проч. Здесь уместно вспомнить описание ноэмы «священного» и связанных с нею переживаний у Р. Отто и близкие ему описания у русских мыслителей: о. П. Флоренского, С. Л. Франка и др.[20] Именно с этими аффективными аспектами поклонения как основного религиозного отношения связана структура этоса религии.

Если дать определение религии представляется делом нелегким, то дать определение *рациональности* — дело еще более сложное, почти безнадежное. Речь фактически пойдет о всей сфере человеческой деятельности, связанной с упорядочиванием и осмыслением реальности, о различных формообразованиях универсальной способности понимания, о которой у нас писал В. В. Розанов, а в Европе — М. Хайдеггер[21].

19. *Трубецкой С. Н.* Религия. Статья из Энциклопедического словаря // Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. 2. М., 1908. С. 499–509, здесь с. 499.

20. См.: *Пылаев М. А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011 (глава «Священное как Misterium Tremendum и Fascinans: Р. Отто», с. 32–53); *Пылаев М. А., Антонов К. М.* «Святое» в русской философской мысли и в западной феноменологии религии // Религиоведение. 2008. № 3. С. 118–128.

21. См., например: *Бибихин В. В.* Время читать Розанова // *Розанов В. В.* О понимании. М.: Наука, 1996. С. IX–XXV.

Традиционное сведение проблематики «науки и религии» к выяснению взаимных отношений некоторых богословских и естественнонаучных концепций представляется мне не только необоснованной редукцией целого к части, но и подменой: богословие само является формой рациональности, и его место в структуре религиозной традиции отнюдь не является, как мы увидим ниже, само собой разумеющимся.

В связи с этими пояснениями основной вопрос моей статьи можно сформулировать примерно следующим образом: как этос религии, понятый как некая система ценностей и норм, взаимодействует с рациональностью? Какое место рациональность как ценность занимает в структуре этого этоса? На первый взгляд единственно возможной формой отношения между ними является взаимовытеснение: благоговение перед тайной, «чувство тварности» как основные религиозные аффекты исключают критичность, необходимую для осуществления рациональной деятельности. Именно этот, очевидно вполне реальный, момент поддерживает описанную выше позицию конфликта и соответствующие ей концепции. Хорошо известны, однако, примеры прямо противоположных отношений, в связи с которыми естественным образом возникает вопрос: как они возможны?

Представляется, что для ответа на этот вопрос и этос религии, и рациональность должны быть рассмотрены не как нечто единое, а в многообразии своих форм и в сложности своих проявлений.

Назовем четыре основные формы рациональности, представляющиеся наиболее актуальными с точки зрения нашей темы[22]: 1) характерная главным образом для естественных наук, но зачастую далеко выходящая за их пределы *гипотетико-дедуктивная* рациональность, в идеале стремящаяся к тому, чтобы точно фиксированному факту сопоставить столь же точно сформулированное, желательно выраженное в математической форме и допускающее экспериментальную проверку объяснение через некоторый закон природы; 2) *герменевтическая* рациональность, развивающаяся преимущественно в сфере гуманитарного знания, но опять-таки с легкостью покидающая его пределы, сопоставляющая не факт и закон, а текст и смысл(ы), связывающая

22. Здесь не рассматривается вопрос о соотношении повседневной рациональности и повседневной религиозности «обычного человека»: это потребовало бы совершенно иного подхода к теме. Отчасти эта проблематика затронута в: *Антонов К. М.* Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.

их процедурой понимания/интерпретации, при всей своей строгости принципиально допускающая множественность возможных результатов; 3) *философское мышление*, под которым я здесь буду понимать систематическую рефлексию относительно предельных оснований человеческого бытия, сознания, деятельности и творчества; 4) совершенно необходимо выделяющаяся в нашем контексте и специфическая богословская рациональность, особого рода мышление в горизонте Откровения Бога и отвечающей ему человеческой веры. Этот горизонт из сферы чистой философии выглядит как частная региональная онтология, обосновывающая некоторую частную науку, аналогичную химии и математике, но в себе при этом содержащая претензию на предельность, по отношению к которой уже сама философия выглядит как некоторый набор «частных мнений»[23].

Не менее сложным представляется вопрос о формах религиозного этоса.

В основу дальнейшего рассмотрения будет положено различение двух основных типов установления поклонения как базового религиозного отношения: через непосредственное переживание и через веру[24]. Я вполне отдаю себе отчет в условности этого

23. Примерно таково понимание отношения теологии и философии у Хайдеггера в «Бытии и времени» и в докладе «Феноменология и теология» (1927). В дальнейшем он устанавливает между ними своего рода *analogia proportionalitatis*: «философское мышление так относится к бытию, как теология к открывающему себя Богу». См.: *Коначева С. А.* Бытие. Священное. Бог. С. 64, 151. О многообразии пониманий природы богословской мысли в протестантском богословии XX века см.: Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: ПСТГУ, 2009. О стандартных определениях богословия в современном православии см.: *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013. С. 6; *Шмалий В., прот.* Богословие // Православная энциклопедия. Т. V. М., 2002. С. 520.

24. В качестве прецедентов такого понимания укажу на выделение типов пророческой и мистической молитвы и связанных с ними пониманий религиозной жизни вообще у Ф. Хайлера и на различение «веры-доверия» и «веры-опытной достоверности» у С. Л. Франка, которому я следую в наибольшей степени, за исключением того предпочтения, которое он явно отдает второму типу и которое мне представляется необходимым вынести за скобки. См.: *Пылаев М. А.* Категория «священное» ... (глава «Священное в качестве „высшей реальности“: Фр. Хайлер», с. 66–79, здесь с. 72–77); *Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления (раздел «Вера-доверие и вера-достоверность») // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 220–230. Обоснование того, что выделяются именно эти две и только две возможности, потребовало бы отдельной большой работы и невозможно в рамках данного текста. Говоря очень коротко, оно опирается на различение двух возможных форм полагания Объекта религиозного отношения: как абсолютно внешнего нашему сознанию, которое, соответственно, не имеет к нему непосредственного доступа, и как тем или иным способом присутствую-

различения, в том, что в реальной религиозной жизни обе формы, как правило, присутствуют в виде некоего смешения, что даже у выдающихся религиозных деятелей и даже мыслителей мы редко встретим ту или иную форму в ее чистоте. Речь идет, разумеется, о некоторых идеальных типах (в смысле М. Вебера) или установках сознания (в смысле С. Франка). Я отнюдь не имею в виду обосновать «правильность» или «истинность» той или иной формы, скорее я пытаюсь показать внутреннюю логику, присущую каждой из них. Тем не менее я полагаю, что принятие той или другой — мистической или фидеистической — установки влечет за собой определенные следствия и в плане понимания структуры реальности, и в плане этоса, и, как следствие, в отношении к значимости тех или иных форм рациональности и даже в склонности к некоторому общему представлению о рациональности как таковой[25], и что эта логика существенным образом сказывается во вполне реальных дискуссиях и обсуждениях.

С. С. Аверинцев предлагает рассматривать «веру» как «центральную мировоззренческую позицию и одновременно психологическую установку», присущую ряду религиозных систем. В этом смысле вера включает в себя: «во-первых, принятие определенных утверждений (догматов)... и решимость придерживаться этих догматов вопреки всем сомнениям... во-вторых, личное доверие к Богу как устроителю жизни верующего, его руководителю, помощнику и спасителю во всех конкретных ситуациях, посылающему страдания и предъявляющему трудные требования для блага самого верующего; в-третьих, личную верность Богу, на „служение“ Которому верующий отдает себя...»[26]. Первый аспект этого состояния веры точно описан С. Л. Франком: «Вера есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна»[27]. Второй и третий аспекты могут быть рассмотрены вместе как единый момент

щего в нем, а следовательно, доступного непосредственному восприятию или переживанию.

25. Обе категории столь важны для понимания религии, что ни один серьезный мыслитель, пишущий на эти темы, не может избежать их использования. Можно тем не менее провести существенное различение между теми, кто о переживаниях, связанных с установкой веры, говорит как о некотором опыте («опыте веры»), и теми, кто рассматривает «веру» как аспект или элемент «религиозного опыта» в более широком смысле слова.

26. *Аверинцев С. С.* Вера // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2006. С. 135–136, здесь с. 135.

27. *Франк С. Л.* С нами Бог. С. 220.

личностного отношения человека к Богу, при котором в равной мере существенны как дистанция между ними, так и их взаимосвязь. Очевидно, что различные авторы могут акцентировать различные аспекты веры в этом смысле, однако все они вместе способствуют развитию совершенно определенной установки религиозной жизни.

От установки на веру, в особенности в первом значении «принятия утверждений», «суждения о трансцендентном предмете» (С. Л. Франк), отличается установка на «переживание», «религиозный опыт», «непосредственную очевидность и достоверность» предмета этого опыта как абсолютной реальности[28]. Что речь здесь идет именно о принципиально различных установках религиозной жизни, свидетельствует признание того же С. Л. Франка. Кратко описав первую установку, он тут же оговаривается: «Может быть, я в этом отношении устроен иначе, чем другие люди, но я никогда не был в состоянии „верить“ в изложенном смысле этого понятия; более того, я не могу понять ни *как возможно* верить в этом смысле, ни для чего это *нужно*»[29]. Следует, мне кажется, обратить внимание на то, что, вопреки уверенности Франка в том, что этот тип религиозной жизни является в конечном итоге ложным или в лучшем случае лишь предварительным и переходным ко второму типу, тот факт, что он до сих пор является существенно значимым для многих миллионов людей, среди которых были и есть безусловно выдающиеся религиозные деятели и мыслители, заставляет здесь воздержаться от суждения о сравнительной ценности и тем более истинности этих типов. Нас будут интересовать преимущественно возникающие на их основе формы религиозного этоса и их отношения к указанным выше формам рациональности. Как мы увидим, с каждым из возникающих здесь пересечений связаны тенденции, чреватые как возможными конфликтами, так и «мирным сосуществованием», причем продуктивность того и другого не может быть заранее определена. Представляется, что существенную роль играет здесь коррелирующее с каждым из этих типов представление об отношении Бога и мира.

28. Подробное описание см.: *Франк С. Л.* Указ. соч. С. 220–247.

29. Там же. С. 220.

Этос веры: разум перед лицом абсурда

Остановимся сперва подробнее на этосе религии, формирующемся под знаком категории «вера». Вера прежде всего полагает свой Предмет — Бога — как объективную реальность, существующую вне и независимо от нашего сознания, абсолютно трансцендентную по отношению к доступному этому сознанию миру, хотя и действующую в нем. Критически представляя русскому читателю эту, характерную для диалектической теологии, установку веры в ее отличии от установки на опыт, П. Тиллих писал: «Откровение... не есть опытное переживание; ибо Откровение вне нас. Откровение есть вера, стало быть, прыжок, отважный поступок...»[30].

Бог и мир мыслятся здесь как полностью внеположные друг другу реальности, причем Бог выступает как реальность первичная, обладающая абсолютной основополагающей ценностью, в то время как мир — как реальность и ценность вторичная и производная. Используя терминологию блаж. Августина, можно сказать, что миром невозможно наслаждаться, им можно только пользоваться. Таким образом, мир получает здесь лишь утилитарную ценность как место, где человек готовится к переходу в вечность. Дополнительную ценность ему, однако, придает тот факт, что он является произведением своего Творца, несущим на себе отображение Его премудрого замысла и отблеск Его Славы. Все «земные» ценности признаются здесь либо имеющими свой источник в Боге-Законодателе, либо ложными, «человеческими, слишком человеческими» ценностями, противопоставляемыми истинным божественным ценностям в силу испорченности злой воли пытающегося опереться на них с целью ложного устроения в «мире сем» человека. Эта «злая воля» возникает не только и не столько вследствие тварности человека, отделяющей его от Бога и ограничивающей его, но и в результате особого акта «грехопадения», актуализирующего возможность порчи, извращенности и смерти. В эту же картину хорошо вписывает-

30. *Тиллих П.* Диалектическая теология // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж. № 1, 1925. С. 148–154, здесь с. 152; см. также: *Уколов К. И.* Диалектическое богословие К. Барта в докладах 1922 г. // Сравнительное богословие... С. 185. Ср. прямо противоположное по смыслу высказывание Булгакова: «Мы определили содержание веры как откровение трансцендентного мира или *переживание Божества*» — *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М.: Республика, 1994. С. 50 (курсив мой. — *К. А.*).

ся такое же реальное, «объективное», полагаемое актом веры бытие злых и добрых духовных существ, объясняющее, в частности, и сам факт грехопадения, и существование и постоянное воспроизводство в истории ложных ценностей и религиозных концепций.

Единственным или по крайней мере основным источником знания о Боге, знания, имеющего в такой системе представлений решающую и критически важную ценность, является Откровение Бога о Самом Себе, которое предстает здесь прежде всего как система ниспосылаемых человеку и принимаемых «на веру» в силу трансцендентности своего Источника постулатов-аксиом.

Особо отметим, что Бог неизбежно мыслится здесь как Абсолютная Личность, поскольку Он выступает 1) как Творец мира и 2) как Автор откровения. Абсолютная Личность и Ее основное произведение — Св. Писание как Откровение Бога о Самом Себе — наделяются здесь не только абсолютной ценностью, но и Абсолютным авторитетом, перед которым меркнет и низводится на уровень «мнения» всякий иной. Любой земной авторитет получает свою авторитетность и значимость лишь в силу (и в зависимости от степени) своего согласия с исходным. Понимание основополагающего текста — Писания — стремится при таких условиях к однозначности и буквальности.

Следует, по-видимому, признать правоту Вл. Соловьева, полагавшего, что принятием идеи «Бога, внешнего человеку и природе» «подавляется начало чисто человеческое или рациональное, начало разума и внутренней свободы, свободы совести». Не только в области теологии, но и в философии и науке «решающее значение усвояется церковной власти, основывающейся на предании»[31].

С этой точки зрения естественные формы человеческого существования и способы человеческой деятельности легко получают даже не нейтральное, безразличное, но прямо отрицательное значение. Хорошо это или плохо, но естественный нравственный закон и эмоциональный строй человека («страсти»), естественные формы общежития и отношений между людьми, например в семье, естественное право и государство, хозяйство, творчество, знание и даже (а иногда и в особенности) естественная религия — все это становится предметом аскетического ограничения, под-

31. *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 155–156.

чинения, отрицания и трансформации. Тертуллиановское *credo qua absurdum* получает свое применение отнюдь не только в области знания, но и в других областях[32]. Вера как особая форма жизни утверждает себя вопреки естеству, и это противление естеству составляет ее специфическую «заслугу». «Вместе с началом рациональным подавляется во имя Божие и начало природное в личной жизни человека — начало страсти и похоти, увлечения и интереса...»[33].

Представляется, однако, что исключительно негативная оценка, даваемая Соловьевым намечающемуся здесь соотношению, нуждается в уточнении и корректировке. Зачастую подобное «подавление естественного» отнюдь не уничтожает культуру, как это представлялось не только записным критикам религии, но и многим ее апологетам, но, наоборот, становится источником новых, прежде неведомых форм и путей человеческого бытия.

Рассмотрим теперь, к чему это приводит при соприкосновении данной формы религиозной жизни с описанными выше формами знания.

Прежде всего мы сталкиваемся здесь с напряженной и интенсивной критикой рациональности как таковой, во всех ее вариантах. Исходя из этой позиции, движения сомнения и пересмотра, с необходимостью присущие любым формам рациональности, действительно оказываются неприемлемыми для верующего, рассматриваются как «искушения», которым необходимо противостоять напряжением воли, которая «упорствует в признании того, что само по себе, т. е. для разумного познания, остается сомнительным»[34].

Вместе с тем необходимо отметить, что при последовательном проведении такой установки возникает своего рода логический круг: указанное движение сомнения и пересмотра, становясь орудием веры, обращается само на себя, ставит под сомнение саму рациональность как таковую и благодаря этому получает своеобразное место в истории мысли.

Сталкиваясь же с необходимостью положительного исследования, вера стремится свести его к минимуму и склонна догмати-

32. Драматическое описание трагедии веры в религиозном искусстве мы найдем, например, в «Шпиле» У. Голдинга. Именно пафос веры, а вовсе не «эллинизация христианства», не идея «платонизма для народа» лежала в основе раннего монашества и многих последующих монашеских движений.

33. *Соловьев*. Указ. соч. С. 156.

34. *Франк*. Указ. соч. С. 220.

зировать его результаты. В этом случае религиозность принимает специфическую форму «фундаментализма», критическое прояснение психологической и эпистемологической природы которого представляется насущной задачей в силу его значительной распространенности не только «в массах», но и среди духовенства и монашества, среди популярных религиозных лидеров (о. Серафим Роуз, о. Даниил Сысоев), принимая в особенности во внимание его растущее влияние и в современном исламе.

Однако даже самые крайние формы фундаментализма, как правило, не претендуют на то, чтобы охватить полностью весь жизненный мир человека и все его знание. Всегда остаются более или менее широкие области знания, не имеющие прямого отношения к проблемам человеческого спасения. Это, с одной стороны, сфера «частных богословских мнений», а с другой — сфера утилитарного, практического и технического знания. Отличие либерального варианта религиозности веры от фундаменталистского заключается при этом не только в большей широте данной сферы, но и главным образом в придании ей более высокой ценности. Здесь начинает работать аргументация, направленная на утверждение ценности творения, истории и повседневной человеческой жизни, а соответственно, и направленная на изучение их рациональности, которая неизбежно становится более богатой и сложной.

При фундаменталистском подходе в силу указанных особенностей наиболее влиятельной оказывается первая из описанных выше форм рациональности: гипотетико-дедуктивная. Основными понятиями и определяющими структурами выступают понятия «факт», «мнение», бинарные оппозиции «факт/теория» и «истина/ложь», которые берутся в своем наиболее простом варианте. Само собой разумеющейся признается корреспондентная теория истины, причем ее наиболее проблематичное место — соотнесение суждения и предмета заполняется именно актом веры.

«Факту» сопоставляется и противопоставляется здесь «теория», понимаемая прежде всего как «мнение». В качестве подлинных достижений науки рассматриваются именно «факты», в то время как картина мира, создаваемая естествознанием и историей, воспринимается именно как совокупность необязательных мнений, за которыми стоит не столько опора на «факты», сколько дурная воля, которой намеренно или ненамеренно направляется мысль ученого-интерпретатора. Многообразие мнений признается фактором, дисквалифицирующим научное знание, причем

единственно достоверной и ценной признается здесь именно наиболее примитивная форма эмпирической научности[35].

Поскольку мнение может быть либо истинным, либо ложным в корреспондентном смысле, картина мира, создаваемая современной наукой, объявляется не просто необязательной, но ложной, и на ее место ставится другая картина, которая пытается (с точки зрения внешнего наблюдателя совершенно эклектически) совместить открытые наукой «факты» и «библейскую картину мира», реконструируемую тем же «эмпирическим» способом, который в данном случае оборачивается «супер-буквалистским» прочтением Писания. Всякая аллегореза, или указание на «духовный смысл», либо «духовную предметность», либо специфику религиозного языка[36] Писания, при таких условиях оказывается не чем иным, как простым отрицанием его истинности. Здесь очевидным образом «текст» истолковывается в парадигме «факта»: «Если раньше Библия давала язык для постижения естественного мира, то здесь, наоборот, изучение природы в свете естественного разума создает науку — новый язык, используемый теперь и для интерпретации Писания»[37].

С этим положением дел связаны наиболее острые, но, возможно, и наиболее поверхностные конфликты между наукой и религией, касающиеся вопроса о времени существования вселенной, признания или отрицания геологической и биологической эволюции, всемирного потопа, понимания антропогенеза и проч. Особую остроту этим конфликтам придает тот факт, что спорящие находятся в рамках единой формы рациональности, но противоположным образом расставляют ценностные акценты. В силу этого парадоксальным образом фундаменталистский тип может оказаться наиболее приемлемым для многих представителей естественнонаучной рациональности и для воспитанных на ней представителей исторической науки. Оставаясь «при фактах», они нуждаются лишь в том, чтобы пересмотреть их приня-

35. Описываемые структуры мысли наиболее наглядно проявляются в упоминавшейся выше современной полемике о теории эволюции. Наряду с приведенными можно упомянуть ряд публикаций на портале www.bogoslov.ru. Перипетии этой полемики во многом лежат в основе предлагаемого описания взаимоотношений фундаменталистских и либеральных подходов.

36. Как это сделано, например, в замечательной статье: *Селезнев М. Г.* Вера как вызов // http://www.bogoslov.ru/text/1939 520.html (доступ от 3.05.2013).

37. *Катасонов В. Н.* Протестантская экзегеза Библии и возникновение науки Нового времени // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 4 (20). 2007. С. 55–66, здесь с. 65.

тые интерпретации, эти противоречащие друг другу чрезмерно усложненные мнения, и принять на веру «единственно истинную» картину мира, сообщаемую Библией, в качестве их основополагающего объяснения. В современной России такой поворот дополнительно облегчается ностальгией по единственно верному и вместе с тем «научному» пониманию мира в лице советской идеологии.

В силу этого со временем все хуже и хуже воспринимаются сами по себе весьма привлекательные попытки компромиссных «либеральных» подходов, основанных на более сложных методах толкования Писания, присущие более тонко мыслящим, сознающим реальную сложность структуры научного знания и склонным к рефлексии представителям естественнонаучной рациональности[38]. Сложности, связанные с исходной проблематикой «веры», здесь отходят на задний план и как бы затушевываются, вследствие чего возникает иллюзия возможности непротиворечивого и при этом не опосредованного дополнительной систематической рефлексией (прежде всего философской) сочетания научной и библейской картин мира в рамках единой системы представлений.

В то же время очевидным плюсом такого «либерализма» является эксплицитно поставленная и решаемая в принципе позитивно проблема многообразия интерпретаций, что обращает нас к проблематике, связанной со второй из указанных форм рациональности — гуманитарно-герменевтической.

На первый взгляд кажется, что фундаменталистский подход оказывается губительным для этой формы рациональности, в то время как либеральный открывает перед ней сравнительно большие возможности. Однако внимательное рассмотрение показывает, что дела обстоят несколько сложнее. В частности, история раннего протестантизма свидетельствует, что соединение фундаментализма с гуманистической образованностью может давать интересные методологические результаты. В сознании, которому присущи оба эти момента одновременно, возникает проблемная ситуация: в то время как фундаментализм заставляет его стремиться к сохранению буквального понимания священного текста и тотальности охвата человеческой жизни учени-

38. См. упоминавшийся выше сборник: Той повеле и создашася...; *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп., св.* Наука и религия. М.: Бином, 2006; *Иоанн (Вендланд), митр.* Библия и эволюция. Ярославль, 1998; и др.

ем веры, гуманистическая образованность, предоставляя широту культурного горизонта, заставляет осознать проблематичность процедуры установления смысла и учесть реальную сложность культурной жизни[39]. Это, однако, не остается без последствий для самого религиозного этоса: здесь можно видеть начало процесса его либерализации. Рациональность (в своей гуманитарной форме) постепенно приобретает самостоятельную ценность и начинает оказывать обратное влияние на религию. Гуманитарные науки, сосредоточившись на изучении человека, его истории и духовной культуры, начинают задавать вере вопросы, на которые она оказывается вынужденной отвечать. В своих ответах ей зачастую приходится апеллировать к реальности человеческого опыта, к непосредственным переживаниям, образующим фундамент религиозной жизни, то есть, выходя за свои границы, она обращается за помощью к принципиально иной форме религиозной жизни.

Столь же неоднозначным является отношение этого фидеистического этоса к философии. С одной стороны, начиная с Татиана и Тертуллиана философия (как и наука) предстает носителям этого этоса как область многообразных, противоречащих друг другу и потому одинаково ложных мнений. Описанный Г. Г. Шпетом феномен «фидеистического скептицизма» вырастает именно на этой почве и на протяжении всей истории христианства (а также иудаизма и ислама) является одним из моментов, определяющих отношения веры и разума. Как точно выразился Э. Жильсон, описывая основную установку этой группы мыслителей: «С тех пор как открылся Бог, нам уже не нужно думать самим»[40]. При этом именно философия с ее сложными формами рациональности, с ее склонностью подрывать основополагающие моменты само собой разумеющихся постулатов обыденного мышления оказывается здесь более опасным и вызывающим более резкие негативные эмоции противником, чем эмпирическая естественная или даже гуманитарная наука, которая прочно стоит на почве «фактов» и чью утилитарную значимость все же можно

39. Как это продемонстрировал Дильтей для герменевтической программы Маттиуса Флация Иллирийского. См.: *Дильтей В.* Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 13–234, здесь с. 15–29.

40. *Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев: Путь к истине, 1992. С. 6–48, здесь 7.

принять. Но «без философского знания нам будет значительно лучше, чем с ним»[41]. Философии здесь в лучшем случае дозволяется существовать в форме «апологетики»[42] или «учебной дисциплины», обеспечивающей необходимую логическую сноровку ума, у нее заимствуются идущие к делу аргументы, формальные схемы мышления (часто бессознательно или намеренно завуалированным образом) и жанры. Вместе с тем обвинение в их использовании становится важным риторическим приемом, используемым во внутри- и межконфессиональной полемике. Быть философом в христианской среде оказывается зачастую престижно (как знатоку своего дела, поставившему его на службу Церкви), но вместе с тем опасно (как тому, кто никогда, скорее всего, не сможет расстаться с обуревающей его «страстью» к мышлению)[43].

И тем не менее именно фидеистическая позиция с завидной периодичностью поставляет истории мысли своих представителей, чье мышление, сознающее все значение разума в человеческой жизни и признающее всю его ценность и тем не менее радикально отрицающее и отбрасывающее их, как путы, связывающие человеческую экзистенцию, оказывается критически важным для прояснения смысла рациональности и, следовательно, самой философии. Такие мыслители, как Паскаль, Кьеркегор или Лев Шестов, своей, имеющей глубокие религиозные основания, «критикой разума», безусловно, внесли значимый вклад именно в историю философской мысли[44].

Столь же неоднозначным является и отношение этой формы религиозного этоса к богословской мысли. С одной стороны, при указанной постановке вопроса богословие как мысль оказывается чем-то столь же излишним, как и остальные формы рационального постижения реальности. От христианина требуются вера и ра-

41. *Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века.

42. О ее философской бесплодности («совершенно лишена философского эроса») см.: *Булгаков.* Указ. соч. С. 78–79.

43. Сторона обвинения при этом также использует философские аргументы, техники и понятия, но предпочитает об этом умалчивать. Обвинение в привлечении «философии» является стандартным аргументом в полемике протестантов против католиков и православных. Этот аргумент использовал и Вл. Лосский в критике в адрес прот. С. Булгакова в ходе известного «спора о Софии». См.: *Лосский В. Н.* Спор о Софии // *Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. С. 7–79, здесь с. 22–23.

44. Их философское творчество, разумеется, не может быть сведено к чистому фидеизму, однако фидеистический мотив у всех троих является весьма сильным и в ряде случаев определяющим.

бота над собственным спасением под контролем авторитета Церкви, но никак не мышление. Именно в этом контексте возникает распространенное представление, согласно которому святые отцы занимались богословием лишь вынужденно, в связи с необходимостью опровергать «еретические умствования». В соответствии с этим богословская мысль сводится к необходимому минимуму: вычитыванию из Св. Писания и других авторитетных текстов положений христианского вероучения и их формализации. Их истинность и обязательность подтверждаются ссылками на Писание и Предание, а сами они, как аксиомы в геометрии, ложатся в основу богословских построений, поскольку без них все же нельзя обойтись при формировании Церковью как сообществом своей идентичности.

Существенным моментом здесь является отрицание «естественной теологии» и «естественной религии» как формальной возможности человеческого духа осуществлять свою устремленность к трансцендентному. Любая «аналогия» оказывается под подозрением и запретом. Критика в адрес «философии» легко перерастает в критику любого богословия, пользующегося философской терминологией и стандартными схемами философской мысли, апеллирующего к философской проблематике, вообще стремящегося к построению «системы» или даже просто «отвлеченному теоретизированию».

Тем не менее именно максимально последовательное проведение этой установки приводит ее сторонников к ряду недоумений, основное из которых наиболее отчетливо было сформулировано К. Бартом: «Как богословы мы должны говорить о Боге. Однако мы являемся людьми, и поэтому мы не можем говорить о Боге»[45]. Здесь богословская рефлексия парадоксальным образом развивается из осознания невозможности богословия как человеческого слова, пытающегося быть адекватным Слову Божию.

Сказанное позволяет сделать следующие предварительные выводы:

1. Этос религии, формирующийся под знаком категории «вера», может быть крайне неблагоприятен для развития рациональности, может обесценивать и обессмысливать ее.

45. *Барт К.* Слово Божие как задача богословия // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. Уколов К. И., ред. М., ПСТГУ, 2009. С. 186–213, здесь с. 189.

2. Этот этос и связанные с ним формы жизни не являются для христианской и вообще монотеистической религиозности чем-то случайным и привнесенным извне; напротив, он формируется закономерным образом, а потому связанные с ним сложности и потенциальные конфликтные ситуации, по всей видимости, всегда будут пользоваться большим или меньшим влиянием.
3. Вместе с тем в ряде случаев, в частности, в своих более мягких или, наоборот, максимально последовательных и радикальных формах, этот тип религиозного этоса может провоцировать формирование продуктивных, хотя зачастую и маргинальных форм рациональности, открывать новые пути и измерения человеческого мышления.

Этос религиозного опыта и ценность рациональности

Принципиально иным образом складывается этос религии, формирующийся под знаком категории «опыт». Иными (хотя столь же далекими от полной гармонии) будут и его отношения с различными формами рациональности. Прежде всего абсолютная трансцендентность Бога, в Которого можно «только верить», заменяется здесь с трудом поддающимся категоризации переживанием «присутствия трансцендентного в имманентном»: «Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием»[46]. Человек испытывает это присутствие, и оно наполняет его жизнь смыслом, выстраивая в его сознании соответствующий себе *ordo amoris*[47]. Это естественным образом меняет, по сравнению с предыдущим типом, всю перспективу представлений об отношениях Бога и мира. Акт творения мыслится здесь не как простое внешнее, в каком-то смысле случайное действие не имеющей оснований Божественной Воли. Скорее, он понимается как обоснованный в Самом Божестве акт, в котором Бог Своей Любовью вкладывает в этот мир нечто от Себя Самого. Сам живущий и действующий в мире человек предстает здесь как носитель бо-

46. *Булгаков С. Н.* Указ. соч. С. 88. См. также *Франк.* Указ. соч. С. 250.

47. См., например: «Религиозный опыт спонтанно выражается в изменении установок...» — *Лонерган Б.* Метод в теологии. М.: Институт Св. Фомы, 2010. С. 125.

жественного начала. Ценность мира и человеческой деятельности при этом, разумеется, существенно возрастает: Бог не оттягивает эту ценность на Себя, но скорее мыслится как ее источник, как начало, наделяющее ценностью мир и человеческую активность в мире. Земные ценности, включая рациональность, не противопоставляются здесь божественным, но «освящаются», получая «небесное», трансцендентное измерение. Смыслом культуры становится не утилитарное приспособление человека к существованию во временном прибежище и училище, но творческое преобразование мира в соответствии с божественным замыслом о нем.

Грех понимается здесь именно как искажение сущностно благих или даже «божественных» человеческих потенций либо как их рассогласование. К таким сущностно благим, но искаженным или оторванным от внутренней цельности духовным силам относится и рациональность. Соответственно, и критика рациональности, которая, разумеется, имеет место и при такой установке, будет, как мы увидим, скорее стремлением эту искаженность исправить, открыв новые формы «верующего мышления», чем отказом от разума как такового.

Откровение понимается здесь не как сообщение новых истин о Боге, но как самораскрытие Божественного Присутствия, переживание которого и является подлинным знанием Бога. Знание дискурсивное оказывается вторичным, понятие авторитета размывается идеей внутренней жизни, непосредственного переживания[48]. Личностная уникальность человека и Бога конституируется не абстрактным полаганием, а уникальностью их встречи в религиозном переживании.

Отсюда видно, что, позитивно оценивая в целом творческие потенции человека, эта установка может определенным образом колебаться именно относительно рациональности. Указанный поиск нового, «верующего» (И. В. Киреевский) или «благодарящего» (К. Хеммерле), мышления может становиться предлогом для понижения статуса «схватывающих», «контролирующих» его

48. Ср. у А. С. Хомякова: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его». *Хомяков А. С.* Несколько слов православного христианина по поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А. С. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд, 1994. С. 25–72, здесь с. 43–44.

форм[49], размывания выработанных ими критериев и принципов. Источником подобного отношения является как раз присущий религиозному этосу такого рода и культивируемый в нем пафос тайны и уникальности единичного, неповторимого, а значит, и нерационализируемого переживания. Этот пафос достигает апогея в устремлении к *unio mystica*, для которого рациональность также оказывается ненужной и вредной: с точки зрения таких авторов, как преп. Симеон Новый Богослов, «только пережитый лично мистический опыт и он один дает право судить о вещах божественных»[50].

Обратимся к анализу отношений этого типа религиозного этоса с конкретными формами рациональности.

Наиболее проблематичным образом складываются его отношения с рациональностью гипотетико-дедуктивного объективирующего типа. Лежащее в основе последней сенсуалистское понятие опыта эпистемологически полностью отлично, а аксиологически, безусловно, враждебно представлению об опыте как глубинном душевном или духовном переживании. Согласно весьма распространенным представлениям акцентирование чувственного опыта в естествознании Нового времени приводит к господству мировоззрений, в которых выхолащивается духовная и мистическая жизнь человека, теряется связь с глубинными уровнями его бытия. Вместе с тем некритическое взаимопроникновение двух пониманий опыта приводит к наивным попыткам представить, например, православную аскетику как «эмпирическую науку», будто бы удовлетворяющую критериям научной рациональности (столь же поверхностно воспринимаемым)[51], изучению нейрофизиологических оснований мистического опыта и их апологетическим или, наоборот, атеистическим интерпретациям: «от попыток с помощью нейронауки обосновать

49. *Пылаев М. А.* Философская феноменология священного К. Хеммерле // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2009. Вып. 4 (28). С. 29–43, здесь с. 37.

50. *Аверинцев С. С.* «Наша философия» // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. С. 610–639, здесь с. 633.

51. См., например: «Патристическая аскетика — настоящая эмпирическая наука...» — *Дронов М., прот.* Православная аскетика и психоанализ // Отцы, матери, дети: православное воспитание и современный мир. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. С. 101–118, здесь с. 102. При этом автор то критикует позитивистское понятие опыта, то обращается к нему с целью продемонстрировать «ненаучность» психоанализа.

теологию и ценность религиозных переживаний до „методологического агностицизма“ и „методологического натурализма“»[52].

Акцентирование глубины духовной жизни и аскетической практики, напротив, способно приводить к вытеснению эмпирической науки и связанной с нею технологии, осуждению их «развращающего» влияния на человеческую жизнь, развитию консервативно-утопического воображения, обращающегося к идее нетехнологических путей развития цивилизации[53].

Вместе с тем следует отметить, что все эти проблемы возникают прежде всего при взаимодействии рассматриваемого религиозного этоса в его современных, достаточно элементарных формах с наиболее прямолинейными вариантами данной формы рациональности, которые условно могут быть названы «позитивистскими». Более глубокие и исходные, сформировавшиеся в традиции христианского платонизма формы понимания религиозного опыта оказываются зачастую гораздо ближе к более сложным и изначальным, аксиологически и метафизически нагруженным формам рациональности. Мы сталкиваемся с таким положением дел у Николая Кузанского — мыслителя, к которому восходит конституирующая Новое время идея «бесконечного рационального универсума бытия и систематически овладевающей им рациональной науки»[54]. У него «всякого рода необходимость, находимая нами в научном, особенно математическом, знании, берет свое начало в свободной активности духа», в ней же находятся «основания возведения всего эмпирически изменчивого к закономерной определенности»[55]. Внутренняя жизнь, религиозное самоуглубление оказывается здесь условием возможности научного познания, а само это познание — формой такой самоуглубляющейся жизни, философская же рефлексия — ее скрепой. Представляется, однако, что описанный многими авторами XIX–XX веков (в частности, Гуссерлем в «Кризисе европейских

52. *Малевич Т. В.* Нейротеология: теории религии и науки о мозге // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2 (7-8). М., 2013. С. 62–83, здесь с. 63.

53. См.: *Катасонов В. Н.* О возможности другой цивилизации в свете опыта святых // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Материалы. Т. 1. М., ПСТГУ, 2009. С. 48–52.

54. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 39.

55. *Кассирер Э.* Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–206, здесь С. 41–42 (цитаты из Кузанца см. с. 84–85).

наук») процесс разложения и выхолащивания этого идеала отнюдь не является чем-то случайным, а потому и простое возвращение к этому идеалу вряд ли возможно. Во всяком случае, все основные тенденции современной общественной жизни очевидным образом противоречат любому духовному движению, имеющему в виду подобное возвращение.

И наоборот, можно говорить о существовании определенного рода «избирательного сродства» между ориентированным на опыт этосом религии и герменевтической гуманитарной рациональностью, поскольку последняя в конечном итоге через интерпретацию текста «стремится постичь историческую конституцию человеческих форм жизни посредством актов понимания»[56]. Как говорит Дильтей, «работа наук о духе в каждом своем пункте и в каждый момент порождает циркуляцию переживания, понимания и репрезентации духовного мира во всеобщих понятиях»[57]. Здесь, как мне представляется, можно довольно уверенно говорить о позитивном влиянии религиозности определенного стиля («пиетизма») на становление гуманитарного знания. Впрочем, памятуя о Шлейермахере, необходимо помнить и о том, что это влияние опосредовано секуляризацией пиетической религиозности в романтизме. Вместе с тем сам романтизм был, конечно, не просто одной из ступеней развертывания секуляризационного процесса Нового времени, но и одной из наиболее значимых форм реакции против него.

Наконец, необходимо отметить, что принятие дильтеевской триады (переживание — выражение — понимание) ведет к тому, что герменевтическая рациональность оказывается неотъемлемой частью метода богословского мышления, в основании которого лежит этос религиозного переживания[58].

Однако и здесь обнаруживается почва для напряженности. Именно в рамках гуманитарной науки формируется (у В. фон Гумбольдта) весьма амбивалентное в отношении религии понятие «духовной культуры», понимаемой, как писали в ранней совместной статье С. Л. Франк и П. Б. Струве, «как совокупность аб-

56. *Апель К.-О.* Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 103–170, здесь с. 164.

57. Цит. по: *Апель К.-О.* Указ. соч. С. 164.

58. Это обнаруживается уже в «Христианской вере» Шлейермахера, в XX веке у Лонергана. См.: *Пылаев М. А., Морозова Е. С.* Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 1 (57). С. 56–68.

солютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие»[59]. С этим понятием, с одной стороны, связано представление о специфической телеологии становления человеческого духа, определенное восприятие истории — как истории культуры и образования форм духовной жизни, как своего рода судьбы, зачастую трагической, человеческого духа; понимание, которое при своем углублении довольно легко может переходить в формы религиозного восприятия истории и бытия или, во всяком случае, легко получать интерпретацию с точки зрения такого восприятия. Духовная культура во всей ее широте и многообразии и ее систематическое изучение могут приобретать существенную ценность и значение для становления религиозной жизни рассматриваемого типа.

Напротив, с другой стороны, понятие «духовной культуры» мыслится как понятие *более широкое* по отношению к понятию религии, которая тем самым оказывается включена в первое понятие как одна из возможных и сущих *наряду с другими* форм духовной жизни. Причем различные формы религиозной жизни включаются в это понятие в качестве *равноправных*: «В культуре рядом живут как яркие, льющие свет и жизнь лучи и языческая Венера, и христианская Мадонна»[60]. Оба эти момента для гуманитарной рациональности являются в каком-то смысле необходимыми и конституирующими, а с точки зрения религиозного этоса — неприемлемыми.

Возникающее противоречие снимается или, по крайней мере, сглаживается философской рефлексией. Однако статус этой последней здесь опять-таки оказывается неоднозначным. С одной стороны, мы видим, что «этос опыта» явно более благоприятен для развития философской мысли, чем «этос веры». Целый ряд наиболее значимых в истории мысли философских концепций и направлений возникает под явным или скрытым влиянием именно этого этоса: историки философии хорошо знают о влиянии рейнской мистики и Я. Беме на становление немецкой классики, о роли идеи религиозного опыта в развитии русской религиозной философии. Очевидно, что непосредственное религиозное переживание (особенно мистическое), поскольку оно требует своего осмысления и дискурсивной интерпретации, зачастую

59. *Франк С. Л., Струве П. Б.* Очерки философии культуры // *Франк.* Непрочитанное... М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 37–62, здесь с. 43.

60. Там же. С. 48.

заставляет мыслителей, с одной стороны, ставить предельные вопросы о смысле реальности, а с другой — выходить за рамки стандартизированного богословия, искать новые формы мысли и речи. Философия оказывается необходимой формой концептуализации религиозного опыта и тогда, когда он «вспыхивает» внутри секуляризованного общества, представители которого, переживающие религиозное обращение, оказываются вынужденными на языке этого общества объяснить самим себе и другим, что же с ними произошло и как это стало возможным. Философское самоуглубление может становиться путем к религии[61], может служить и стимулом к углублению самой религиозной жизни.

Однако, безусловно способствуя развитию философской мысли, религиозный этос опыта далеко не всегда относится к ней благосклонно. Философская рефлексия как форма внутренней жизни и опыта, претендующая на то, чтобы захватить человека целиком, стать высшим возможным удовлетворением его духовных потребностей (споры латинских аверроистов), оказывается в сложных отношениях не только с верой, но и с религиозным благочестием, опирающимся на опыт и не желающим уступать первенство философии. Возникающие здесь концепции «верующего мышления» (Вельте, Хеммерле) оказываются в весьма затруднительном положении в своих попытках примирить благочестие мышления и мышление благочестия[62]. Религиозный опыт зачастую склонен расценивать всякую философию как «схоластику», то есть как рационализирующую профанацию подлинного человеческого существования, источник межконфессиональных конфликтов и рационалистической «порчи» богословской мысли[63].

Таким образом, становится ясно, что и сама церковная богословская мысль оказывается здесь не в таком уж простом и благоприятном положении.

С одной стороны, установка на опыт, переживание способствует формированию представления о смысловой неисчерпаемости

61. Как писал, к примеру, И. В. Киреевский о Шеллинге: «Шеллинг не обратился к христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания». См.: *Киреевский И. В.* О возможности и необходимости новых начал для философии // *Киреевский*. Критика и эстетика. М., Искусство, 1979. С. 293–332, здесь с. 329.

62. См. *Пылаев*. Философская феноменология священного К. Хеммерле. С. 42–43; *Коначева*. Указ. соч. С. 258–268.

63. Тема, неожиданно возникающая в последних беседах митр. Антония Сурожского: *Антоний (Блюм), митр*. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы. М.: Никея, 2012.

Писания, его многозначности и, соответственно, способствует развитию аллегорического и анагогического способа толкования. Стремление обнаружить в традиции формально понимаемый *consensus patrum* здесь заменяется идеей «единства в духе», единства духовного (аскетико-мистического или литургического) опыта, «жизни, сообщающей каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не в естественном свете человеческого разума»[64]. Это единство жизни рассматривается, с одной стороны, как более значимое, чем первое, формальное, единство, а с другой — как то, что не мешает многообразию и развитию богословских идей, движению «недоумевающей, колеблющейся, проверяющей, сомневающейся, сверлящей богословской мысли»[65]. Принципиальные перемены происходят в самой идее богословского метода: на смену попыткам построения богословского знания по образцу дедуктивной науки приходят поиски «опытной догматики», стремящейся сформулировать главные положения веры, исходя из основополагающих религиозных переживаний[66]. В русской мысли уже у славянофилов мы видим стремление перейти от доказывания догматов «путем формально правильных умозаключений» к углублению «в смысл самого догмата»[67] — а это означает, что существенным аспектом богословского метода становятся разнообразные герменевтические стратегии, возникает осознание богословской значимости того факта, что «современный человек занимается сотворением своего современного мира, освободившись от привязанности к традиции и авторитету, разрабатывая свое собственное мировоззрение и тем самым реинтерпретируя взгляды, существовавшие в прошлом»[68]. Это осознание, несомненно, повышает значимость сложных форм рациональности

64. См.: *Лосский В. Н.* Предание и предания // *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. С. 129–151, здесь с. 138.

65. *Булгаков С., прот.* На путях догмы // *Булгаков.* Путь парижского богословия. М.: Храм святой мученицы Татианы при МГУ, С. 394–418, здесь с. 395.

66. См.: *Пылаев, Морозова.* Философская теология Ф. Шлейермахера... В русской мысли это можно видеть начиная со славянофилов и с особенной яркостью в мысли начала XX века, у о. П. Флоренского, М. А. Новоселова и проч. См.: *Флоренский П. А.* Догматизм и догматика // *Флоренский П. А.* Собр. соч. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 550–570.

67. См. *Хомяков.* Несколько слов... С. 50; *Самарин Ю. Ф.* Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // *Самарин.* Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 34–73, здесь с. 71.

68. *Лонерган.* Метод в теологии. С. 174.

внутри богословия и значимость самой богословской мысли для религиозного сознания (Соловьев, Шмеман), для которого, с этой точки зрения, не остается другого пути к сохранению собственной идентичности, кроме постоянного усилия к пониманию самого себя на фоне постоянно меняющегося современного сознания. В конечном итоге речь здесь может идти уже не столько о вынужденном взаимодействии с современным «секулярным» миром и его рациональностью, сколько о выявлении постоянно существующей обоюдной потребности: Церковь и современное общество, религия и рациональность «не просто вынужденно допускают существование друг друга, но и подлинно не могут друг без друга обойтись и сознают это»[69].

В то же время необходимо учитывать, что стремление к пересмотру классических форм рациональности, осуществлявшееся зачастую, особенно в русской мысли, в форме критики «схоластики» или так называемого «западного пленения православного богословия» (Самарин, Флоровский), в действительности может оказаться не чем иным, как маскировкой романтического инфантилизма, опасающегося «грозящей взрослением» «умственной работы»[70]. Более радикальной формой такой маскировки может стать описанное выше в отношении философии — но вполне возможное и даже весьма распространенное и в отношении богословского мышления, а в особенности в отношении «подпирающей» это мышление богословской науки — отношение к ней как к элементу, профанирующему подлинный и глубокий религиозный опыт путем создания «религиозно-исторических препаратов»[71]. Подобное отношение может быть не менее опасным для богословского знания и его развития, чем прямое агрессивное отрицание такого знания на почве фидеистического фундаментализма.

Предварительные выводы, касающиеся религиозного этоса, формирующегося на почве категории опыта, могут выглядеть примерно следующим образом.

1. Отношения религиозного опыта и рациональности представляют собой особый тип отношений *religio* и *ratio*, не сводимый к обычно находящимся в сфере внимания

69. *Антонов К. М.* «Вехи»: понятие религии в контексте философского постижения модерна в XX веке // «Вехи» русской религиозной мысли: 1909–2009. Акты симпозиума, прошедшего в Риме 26 февраля 2009 года. Рим, 2012. С. 175–194.

70. См.: *Вайскопф М.* Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 92.

71. *Булгаков*. Свет Невечерний. С. 83.

отношениям «веры» и «разума»; с ним связаны собственные трудности и проблемы.

2. В частности, мистический фундаментализм в силу опытной ощутимости предлагаемого им прямого доступа к полноте истины и бытия может быть не менее, а более убедителен в своем отрицании путей разума, чем фидеистический.
3. Данный религиозный этос вообще несвободен от продуцирования конфликтных ситуаций, причем конфликты «опыта» и «разума» лишь по недоразумению могут считаться менее значимыми, чем конфликты «разума» и «веры»; проблематичность отношений, которая маркируется этими конфликтами, заложена в саму структуру отношений религии и рациональности.
4. В рамках современной культуры представляется весьма проблематичным развитие сложных форм естественнонаучной, гуманитарной, философской и богословской рациональности, по отношению к которым этот этос обнаруживает отношение сродства и взаимной симпатии.
5. Тем не менее этос опыта, по-видимому, не столь негативен по отношению к рациональности, как этос веры, он предполагает бóльшее разнообразие отношений религии и рациональности, в том числе и те, которые могут рассматриваться как «режимы наибольшего благоприятствования».

Взятое в целом, затянувшееся изложение позволяет сделать некоторые выводы общего плана.

Основной вывод из вышесказанного: проблематичность отношений религии и науки (в самом широком смысле этого слова) определяется не частным расхождением отдельных фрагментов религиозной и научной картины мира, а заложена в саму логику присущих им ценностных систем и ориентаций, в соответствии с которой возникают эти картины.

В силу этого, представляется, что взаимодействие религии и рациональности в современном мире неизбежно ведет к конфликтным ситуациям как на уровне личного сознания отдельного человека, так и на уровне общественных институтов.

В то же время стремление уменьшить указанные частные расхождения фрагментов или соединить обе картины реальности в рамках единой системы «цельного знания» при всем впечатляющем величии отдельных попыток (Соловьев) предстают, по крайней мере в настоящее время, как чрезмерно прямолиней-

ные и потому неэффективные стратегии, содержащие в себе неотъемлемый утопический элемент.

Более перспективной представляется попытка религиозного (т. е. богословского и религиозно-философского) обоснования ценности рациональности как значимого аспекта человеческой природы, раскрывающего ее сущностные возможности как образа Божия, как определенной формы духовной жизни, независимо от тех частных конкретных результатов (зачастую разрушительных и отрицательных), которых достигает человек в процессе ее реализации.

Именно на этой основе возможно установление диалогического отношения взаимного полемического признания, при котором указанные конфликты, не теряя остроты, смогут играть в современной культуре не разрушительную, но продуктивную роль.

Если религия благословит науку, то наука, обретя благодаря этому свой смысл, сможет, в свою очередь, прояснить и осмыслить религию.

Библиография/References

Аверинцев С. С. «Наша философия» // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера. С. 610–639.

Аверинцев С. С. Вера // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2006. С. 135–136.

Антоний (Блюм), митр. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы. М.: Никея, 2012.

Антонов К. М. «Вехи»: понятие религии в контексте философского постижения модерна в XX веке // «Вехи» русской религиозной мысли: 1909–2009. Акты симпозиума, прошедшего в Риме 26 февраля 2009 года. Рим, 2012. С. 175–194.

Антонов К. М. Знание в естественной науке и в религии: философское опосредование // bogoslov.ru (доступ от 30 марта 2008 г.).

Апель К.-О. Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 103–170.

Барбур И. Религия и наука: история и современность. М.: Изд-во ББИ, 2000.

Барт К. Слово Божие как задача богословия // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. Уколов К. И., ред. М.: ПСТГУ, 2009. С. 186–213.

Бибихин В. В. Время читать Розанова // Розанов В. В. О понимании. М.: Танаис, 1996. С. IX–XXV.

Борунков Ю. Ф. Несовместимость научного и религиозного познания // 50 лет Кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. М.: Издатель Воробьев А. В., 2009. С. 48–57.

Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. М.: Изд-во ББИ, 2004.

Булгаков С., прот. На путях догмы // Булгаков С. Путь парижского богословия. М.: Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2007. С. 394–418.

Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994.

Буфеев К., прот. Ересь эволюционизма // Шестоднев против эволюции. В защиту святоотеческого учения о творении. М.: Паломникъ, 2000. С. 151–232.

Вайскопф М. Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.

Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // *Дильтей В.* Собрание сочинений в 6 тт. Т. IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 13–234.

Дронов М., прот. Православная аскетика и психоанализ // Отцы, матери, дети: православное воспитание и современный мир. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. С. 101–118.

Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев: Путь к истине, 1992. С. 6–48.

Иоанн (Вендланд), митр. Библия и эволюция. Ярославль, 1998.

Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–206.

Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.-СПб.: Университетская книга, 2001.

Катасонов В. Н. О возможности другой цивилизации в свете опыта святых // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Материалы. Т. 1. М., 2009. С. 48–52.

Катасонов В. Н. Протестантская экзегеза Библии и возникновение науки Нового времени // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 4 (20). 2007. С. 55–66.

Киреевский И. В. О возможности и необходимости новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 293–332.

Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.

Кураев А., диак. Христианство и наука // http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all. shtml (доступ от 11.09.2013).

Курц П. Декларация секулярного гуманизма // http://www.humanism.ru/declaration.htm (доступ от 27.08.2013).

Ломоносов М. В. Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санкт-Петербургской Императорской академии наук мая 26-го дня 1761 года. Прибавление // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 4. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 370–376.

Лонерган Б. Метод в теологии. М.: Институт Св. Фомы, 2010.

Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Т. 1. М., 1889.

Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 129–151.

Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. С. 7–79.

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп., св. Наука и религия. М., Бином, 2006.

Малевич Т. В. Нейротеология: теории религии и науки о мозге // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2 (7-8). М., 2013. С. 62–83.

Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006.

Мирская Е. З. Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Вып. 11. Этос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 11–28.

Митрохин Л. Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века // Вестник Российской академии наук. 2000. Т. 70. № 1. С. 3–20.

Мотрошилова Н. В. Западная социология науки, ее критическое освоение в отечественной мысли (50-е — 80-е годы XX века) и современные оценки // Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50-х — 80-х гг. XX в. и западная мысль. М.: Академический проект, 2012. С. 153–182.

Пылаев М. А., Морозова Е. С. Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 1 (57). С. 56–68.

Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011.

Пылаев М. А. Философская феноменология священного К. Хеммерле // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2009. Вып. 4 (28). С. 29–43.

Пылаев М. А., Антонов К. М. «Святое» в русской философской мысли и в западной феноменологии религии // Религиоведение. 2008. № 3. С. 118–128.

Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1999.

Рэтш Д. Наука и религия // Оксфордское руководство по философской теологии. М.: языки славянской культуры, 2013. С. 99–133.

Самарин Ю. Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 34–73.

Селезнев М. Г. Вера как вызов // http://www.bogoslov.ru/text/1939 520.html (доступ от 3.05.2013).

Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1988.

Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: ПСТГУ, 2009.

Тиллих П. Диалектическая теология // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж. № 1, 1925. С. 148–154.

Той повеле и создашася. Современные ученые о сотворении мира. Клин: Фонд «Христианеская жизнь», 1999.

Трубецкой С. Н. Религия. Статья из Энциклопедического словаря // Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1908. С. 499–509.

Уколов К. И. Диалектическое богословие К. Барта в докладах 1922 г. // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: ПСТГУ, 2009. С. 181–185.

Уколов К. И. Проблема религиозного априори в западной и русской религиозной философии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 1 (29). С. 25–42.

Уколов К. И. Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трёльч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 3 (23). С. 45–55.

Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П. А. Собр. соч. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 550–570.

Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

Франк С. Л. О невозможности философии (Письмо к другу) // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 88–95.

Франк С. Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953.

Франк С. Л., Струве П. Б. Очерки философии культуры // Франк С. Л. Непрочитанное... М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 37–62.

Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина по поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А. С. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд, 1994. С. 25–72.

Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Даниловский благовестник, 2000.

Шмалий В., прот. Богословие // Православная энциклопедия. Т. V. 2002. С. 520.

Anthonii (Bloom), mitr. (2012) *Uverennost' v veshhah nevidimyh. Poslednie besedy* [Confidence in Things Unseen. Last Talks]. M.: Nikeja.

Antonov, K. M. (2008) «Znanie v estestvennoi nauke i v religii: filosofskoe oposredovanie» [Knowledge in Natural Science and in Religion: Philosophical Mediation] [http://www.bogoslov.ru/text/290 638.html, dostup ot 30.03.2008].

Antonov, K. M. (2012) "'Vehi': poniatie religii v kontekste filosofskogo postizheniia moderna v XX veke», in *«Vehi» russkoi religioznoi mysli: 1909–2009. Akty simpoziuma, proshedshego v Rime 26 fevralia 2009 goda* [«Milestones»: Concept of Religion in context of Philosophical Comprehension of modern in 20th Century, in *«Milestones» of Russian Religious Thought: 1909–2009. Acts of Symposium that took place in Rome on the 26th of February, 2009*], pp. 175–194. Rim.

Apel', K.-O. (2001) «Razvitie „analiticheskoi filosofii iazyka" i problema «nauk o dukhe», in *Transformaciia filosofii* [Evolution of «Analytic Philosophy of Language» and Problem of «Moral Sciences», in *Transformation of Philosophy*], pp. 103–170. M.: Logos.

Averintsev, S. S. (2006) «Nasha filosofija» [«Our Philosophy»], in *Sofiia-Logos. Slovar'*, pp. 610–639. Kiev: Duh i Litera.

Averintsev, S. S. (2006) «Vera» [Faith], in *Sofiia-Logos. Slovar'*, pp. 135–136. Kiev: Duh i Litera.

Barbur, J. (2000) *Religiia i nauka: istoriia i sovremennost'* [*Religion and Science: History and The Present*]. M.: Izd-vo BBI.

Bart, K. (2009) «Slovo Bozhie kak zadacha bogosloviia», in *Sravnitel'noe bogoslovie: nemeckii protestantizm XX veka. Teksty s kommentariiami. Ukolov K. I., red.* [God's Word as Problem of Theology, in *Comparative Theology: German Protestantism of 20th century*], pp. 186–213. M.: PSTGU.

Bibihin, V. V. (1996) «Vremia chitat' Rozanova», in *Rozanov* V. V. *O ponimanii* [It's Time to Read Rozanov, in *Rozanov* V. V. *On Comprehension*], pp. IX–XXV. M.: Tanais.

Borunkov, Iu. F. (2009) «Nesovmestimost' nauchnogo i religioznogo poznaniia», in *50 let Kafedre filosofii religii i religiovedeniia filosofskogo fakul'teta* MGU [Incompatibility of Scientific and Religious Knowledge, in *50th years of Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of Faculty of Philosophy of the* MSU], pp. 48–57. M.: Izdatel' Vorob'ev A. V.

Bruk, J. H. (2004) *Nauka i religiia: istoricheskaia perspektiva* [*Science and Religion: Historical Perspective*]. M.: Izd-vo BBI.

Bulgakov, S., prot. «Na putiah dogmy», in *Put' parizhskogo bogosloviia* [On the Pathes of Dogma, in *Path of Parisian Theology*], pp. 394–418. M.: Hram svjatoj muchenicy Tatiany pri MGU.

Bulgakov, S. N. (1994) *Svet Nevechernii* [*Unfading Light*]. M.

Bufeev, K., prot. (2000) «Eres' evoljucionizma», in *Shestodnev protiv evoliucii*. V *zashhitu sviatootecheskogo uchenija o tvorenii* [Heresy of Evolutionism, in *«Six Days of Creation» against Evolution. Witness for Patristic Teaching on Creation*], pp. 151–232. M.: Palomnik.

Davydenkov, O., prot. (2013) *Dogmaticheskoe bogoslovie* [*Dogmatic Theology*]. M.: PSTGU.

Dilthey, W. (2001) «Germenevticheskaia sistema Shlejermahera v ee otlichii ot predshestvuiushhei protestantskoi germenevtiki», in *Sobranie sochinenij* v 6 tt. T. IV [Schleiermacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics], pp. 13–234. M.: Dom intellektual'noj knigi.

Dronov, M., prot. (2001) «Pravoslavnaia asketika i psihoanaliz», in *Otcy, materi, deti: pravoslavnoe vospitanie i sovremennyi mir* [Orthodox Asceticism and Psychoanalysis, in *Fathers, Mothers, Children: Orthodox Education and Contemporary World*], pp. 101–118. M.: Moskovskoe podvor'e Sviato-Troickoi Sergievoi Lavry.

Florenskii, P. (1994) «Dogmatizm i dogmatika», in *Sobr. soch. T. 1.* [«Dogmatism and Dogmatics», in *Collected Works,* V *1*], pp. 550–570. M., Mysl'.

Frank, S. (1953) *Religiia i nauka* [Religion and Science]. Briussel': Zhizn' s Bogom.

Frank, S. (1992) «Vera-doverie i vera-dostovernost'", in *Dukhovnye osnovy obshchestva* [«Faith as Trust and Faith as Truth», in *Spiritual grounds of society*], pp. 220–230. M.: Respublika.

Frank, S. (1996) «O nevozmozhnosti filosofii (Pis'mo k drugu)», in *Russkoe mirovozzrenie* [«On Impossibility of Philosophy (A Letter to a Friend)», in *Russian Worldview*], pp. 88–95. SPb.: Nauka.

Frank, S., Struve, P. (2001) «Ocherki filosofii kul'tury», in *Neprochitannoe...* [«Essays on Philosophy of Culture» in *The Unread...*], pp. 37–62. M.: Moskovskaia shkola politicheskikh issledovanii.

Gilson, E. (1992) «Razum i Otkrovenie v Srednie veka», in *Bogoslovie v kul'ture Srednevekov'ia* [Reason and Revelation in Middle Ages, in *Theology in Culture of Middle Ages*], pp. 6–48. Kiev: Put' k istine.

Husserl', Ed. (2004) *Krizis evropeiskih nauk i transcendental'naia fenomenologiia* [*The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*]. SPb.: Vladimir Dal'.

Ioann (Vendland), mitr. (1998) *Bibliia i evoluciia* [Bible and Evolution]. Iaroslavl'.

Kassirer, E. (2000) «Individ i kosmos v filosofii Vozrozhdeniia», in *Izbrannoe: individ i kosmos* [Individ and Cosmos in Renaissance Philosophy, in *Selected Works: Individual and Cosmos*], pp. 7–206. M.-SPb.: Universitetskaia kniga.

Kassirer, E. (2001) *Filosofiia simvolicheskih form. T. 1. Iazyk* [*Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 1. Language*]. M.-SPb.: Universitetskaia kniga.

Katasonov, V. N. (2009) «O vozmozhnosti drugoi civilizacii v svete opyta sviatyh», in XIX *Ezhegodnaia bogoslovskaia konferenciia* PSTGU. *Materialy.* T. 1 [About Possibility of Another Civilization in the Light of Experience of Orthodox Saints, in *19th Annual Theologic Conference of St. Tikhon's Orthodox University. Materials of Conference*. Vol. 1], pp. 48–52. M.: PSTGU.

Katasonov, V. N. (2007) «Protestantskaia ekzegeza Biblii i vozniknovenie nauki Novogo Vremeni», in *Vestnik* PSTGU. *Ser. 1. Bogoslovie. Filosofiia* [Protestant Exegesis of

Bible and Beginnings of Science of Early Modern Period, in *Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. Ser. 1. Theology. Philosophy*] 4 (20): 55–66.

Khomiakov, A. (1994) «Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina po povodu broshiury g. Loransi», in *Soch. v 2-kh tt. T. 2. Raboty po bogosloviiu* [«A few words from an Orthodox Chrisitan on Mr. Lorency Brochure» in *Collected Works in 2 v,* V. *2. Theological papers*], pp. 25–72. M.: Moskovskii filosofskii fond.

Kireevskii, I. V. (1979) «O vozmozhnosti i neobhodimosti novyh nachal dlia filosofii», in *Kritika i estetika* [About Possibility and Necessity of New Principles for Philosophy, in *Critique and Aesthetics*], pp. 293–332. M.: Iskusstvo.

Konacheva, S. A. (2010) *Bytie. Sviashhennoe. Bog. Khaidegger i filosofskaia teologiia* XX *veka* [*Being. Holy. God. Heidegger and Philosophic Theology of 20th century*]. M.: RGGU.

Kuraev, A., d. «Hristianstvo i nauka» [Christianity and Science] [http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all. shtml, dostup ot 11.09.2013].

Kurtz, P. «Deklaraciia sekuliarnogo gumanizma» [Declaration of Secular Humanism] [http://www.humanism.ru/declaration. htm, dostup ot 27.08.2013].

Lomonosov, M. V. (1955) «Iavlenie Venery na Solnce nabliudennoe v Sankt-Peterburgskoi Imperatorskoi Akademii Nauk maia 26-go dnja 1761 goda». Pribavlenie, in *Poln. sobr. soch*. T. 4. [Appearance of Venus on Sun as It was Observed at the St Petersburg Emperor's Academy of Sciences on May 26, 1761. Addendum, in *Complete Set of Works*. Vol. 4], pp. 370–376.

Lonergan, B. (2010) *Metod v teologii* [*Method in Theology*]. M.: Institut Sv. Fomy.

Lopatin, L. M. (1889) *Polozhitel'nye zadachi filosofii*. T. 1. [*Positive Tasks of Philosophy*]. M.

Losskii, V. N. (1995) «Predanie i predaniia», in *Po obrazu i podobiiu*. [Tradition and traditions, in *In the image and likeness*], pp. 129–151. M.: Izd-vo Sviato-Vladimirskogo Bratstva.

Losskii, V. N. (1996) «Spor o Sofii», in *Spor o Sofii. Stat'i raznyh let* [Discussion of Sophia, in *Discussion of Sophia. Articles of Different Years*], pp. 7–79. M.: Izd-vo Sviato-Vladimirskogo Bratstva.

Luka (Voino-Iaseneckii), arhiep., sv. (2006) *Nauka i religiia* [Science and Religion]. M.: Binom.

Malevich, T. V. (2012) «Nejroteologiia: teorii religii i nauki o mozge», in *Religiovedcheskie issledovaniia*. № 1–2 (7-8). [Neurotheology: Theories of Religion and Science of Brain, in *Researches in Religious Studies*], pp. 62–83. M.

Merton, R. (2006) *Social'naja teoriia i social'naia struktura* [*Social Theory and Social Structure*]. M.

Mirskaia, E. Z. (2005) «R. K. Merton i etos klassicheskoi nauki», in *Filosofiia nauki*. Vyp. 11. *Etos nauki na rubezhe vekov*. [R. K. Merton and Ethos of Classical Science, in *Philosophy of Science. Ethos of Science at the Turn of the Centuries*], pp. 11–28. M.: IF RAN.

Mitrohin, L. (2000) «Nauchnoe znanie i religiia na rubezhe XXI veka» [Scientific knowledge and religion at a turn of the 21st century], *Vestnik Rossiiskoi Akademii Nauk* 70 (1): 3–20.

Motroshilova, N. (2012) «Zapadnaia sotsiologiia nauki, ee kriticheskoe osvoenie v otechestvennoi mysli (50-e — 80-e gody XX veka) i sovremennye otsenki», in *Otechestvennaja filosofija 50-kh –80-kh gg.* XX *v. i zapadnaia mysl'*. [Western Sociology of Science, and its critical assimilation in Russian thought (1950ies-1980ies) and contemporary evaluations, in *Domestic philosophy of the 50th — the 80th of the* XX *century and the western thought*], pp. 153–182. M.: Akademicheskii proekt.

Pylaev M. A., Morozova E. S. (2015) «Filosofskaia teologiia F. Shleiermakhera» [Schleiermacher's Philosophical Theology], *Vestnik* PSTGU I*: Bogoslovie. Filosofiia* 1 (57): 56–68.

Pylaev, M. (2011) «Dogmatika Shleiermakhera po 'Veroucheniiu' i fenomenologiia sviashchennogo R. Otto», in *Kategoriia «Sviashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii* XX *veka*. [Schleiermacher's Dogmatics according to «Der Christliche Glaube» and R. Otto's Phenomenology of the Sacred, in *The category «Sacred» in phenomenology of religion, theology and philosophy of the* XX *century*], pp. 22–28. M.: RGGU.

Pylaev, M. (2011) «Sviashchennoe v kachestve 'vysshei real'nosti': Fr. Khailer», in *Kategoriia «sviashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii* XX *veka*. [Sacred as the «Sublime Reality»: Fr. Hailer, in *The Category of «Holy» in Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy*], pp. 66–79. M.: RGGU.

Pylaev, M. (2011) «Sviashchennoe kak Misterium Tremendum i Fascinans: R. Otto» [The Holy as Misterium Tremendum and Fascinans: R. Otto], *Kategoriia «sviashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii* XX *veka* [The Category of «Holy» in Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy], pp. 32–53. M.: RGGU.

Pylaev, M. (2009) «Filosofskaia fenomenologiia sviashchennogo K. Khemmerle» [K Hemmerle's Philosophical Phenomenology of the Holy], *Vestnik* PSTGU. *Ser. 1. Bogoslovie. Filosofiia* 4 (28): 29–43.

Pylaev, M., Antonov, K. (2008) "«Sviatoe» v russkoi filosofskoi mysli i v zapadnoi fenomenologii religii» [The «Holy» in the Russian philosophical thought and in the Western Phenomenology of Religion], *Religiovedenie* 3: 118–128.

Russel, B. (1999) «Istoriia zapadnoi filosofii» [A History of the Western Philosophy], Novosibirsk: Izd-vo Novosibirskogo universiteta.

Ratzsch, D. (2013) «Nauka i religiia», in *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii*. [«Science and Religion», in *The Oxford Handbook of philosophical theology*], pp. 99–133. M.: Jazyki slavianskoi kul'tury.

Samarin, Iu. (2008) «Predisloviie k bogoslovskim sochineniiam A. S. Khomiakova», in *Pravoslavie i narodnost'*. [Foreword to the Theological Writings of A. S. Khomyakov, in *Orthodoxy and nationality*], pp. 34–73. M.: Institut russkoi tsivilizatsii.

Seleznev, M. «Vera kak vyzov» [Faith as a challenge], http://www.bogoslov.ru/text/1939520.html (accessed on 3.05.2013).

Shmalii, V., prot. (2002) «Bogoslovie», in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. V [«Theology», in Orthodox Encyclopedia, V. 5], p. 520. Solov'ev, V. (1988) «Kritika otvlechennykh nachal», in *Sochineniia v 2-kh tt. T. 1.* [«Critique of abstract principles», in Collected Works in 2 v., V. 1]. M.: Mysl'.

Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskii protestantizm XX veka. Teksty s kommentariiami [Comparative Theology: 20th Century German Protestantism. Commented Texts] (2009). M.: PSTGU.

Tillikh, P. (1925) «Dialekticheskaia teologiia» [Dialectic Theology], *Put': organ russkoi religioznoi mysli* 1: 148–154.

Toi povele i sozdashasia. Sovremennye uchenye o sotvorenii mira [For he spoke, and it came to be. A Modern Teaching of the Creation of the World] (1999). Klin: Fond «Khristianeskaia zhizn'".

Trubetskoi, S. (1908) «Religija. Stat'ia iz Entsiklopedicheskogo slovaria», in *Sobranie sochinenii, T. 2* [Religion. An article from an Encyclopedic Disctionary, in *Collected Works,* V. *2*], pp. 499–509. M.

Tserkov' i mir. Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Bases of the social concept of Russian Orthodox Church] (2000). M.: Danilovskii blagovestnik.

Ukolov, K. (2009) «Dialekticheskoe bogoslovie K. Barta v dokladakh 1922 g». in *Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskii protestantizm* XX *veka. Teksty s kommentariiami* [K. Bart's Dialectic Theology in 1922 Lectures, in *Comparative Theology: 20th Century German Protestantism. Commented Texts*], pp. 181–185. M.: PSTGU.

Ukolov, K. (2010) «Problema religioznogo apriori v zapadnoi i russkoi religioznoi filosofii» [The Problem of Religious apriori in Western and Russian Religious Philosophy], *Vestnik* PSTGU I*: Bogoslovie. Filosofiia* 1 (29): 25–42.

Ukolov, K. (2008) «Problema religioznogo apriori v zapadnoi religioznoi filosofii (E. Trel'ch, P. Tillikh)» [The Problem of Religious apriori in Western Religious Philosophy (E. Trelch, P. Tillich)], *Vestnik* PSTGU I*: Bogoslovie. Filosofiia* 3 (23): 45–55.

Vaiskopf, M. (2012) *Vliublennyi demiurg: Metafizika i erotika russkogo romantizma* [*Amorous Demiurge: Metaphysics and the Erotic in Russian Romanticism*]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.