

---

УДК 2 – 12

*И. В. Скоробогатова*

**Богословское мышление как интерпретирующая стратегия  
(опыт философско-религиоведческой реконструкции)**

В статье богословие рассматривается с позиции его роли в религиозной традиции, обеспечивающей актуализацию этой традиции в условиях трансформаций социокультурного контекста. Богословское мышление рассматривается как интерпретирующая стратегия, в которой объектом интерпретации выступают, во-первых, различные аспекты современности, во-вторых, основания традиции, взаимно оказывающие влияние друг на друга, по принципу герменевтического круга. Сложность, с которой сталкивается богословское мышление, связана с необходимостью удерживать рамку формализованных оснований традиции, выход за пределы которой выводит богословие за рамки ортодоксии, а её сохранение не позволяет в полной мере осуществить интерпретацию оснований традиции в современном контексте, и как следствие, её актуализацию.

Present article describes the role of theology in religious tradition as proving its actualization in the situation of sociocultural context transformation. Theological thinking is considered as an interpreting strategy, where the object of interpretation is constructed from different aspects of present culture and foundations of the tradition which mutually influence each other according to hermeneutical circle principle. Theological thinking faces particular difficulty caused by a necessity to keep the formalized foundations of the tradition. Stepping outside of such foundations leads theology beyond the limits of orthodoxy whereas preserving them does not allow re-interpreting foundations of the tradition in full extent for contemporary context and as a result does not allow actualizing the tradition.

**Ключевые слова:** богословие, богословское мышление, религиозная традиция, герменевтический круг, интерпретация, модернизм, фундаментализм.

**Key words:** theology, theological thinking, religious tradition, hermeneutical circle, interpretation, modernism, fundamentalism.

Актуальность вопросов, связанных с пониманием того, что такое богословское мышление, лежит на поверхности, благодаря дискутируемому сегодня вопросу об обоснованности включения теологии в перечень научных специальностей и об активном внедрении теологии в систему высшего образования [1, с. 194–201]. Здесь можно было бы говорить о том, насколько в содержательном плане теология соответствует своему месту в среде научных специальностей, поместив рас-

суждение в плоскость демаркации науки и богословия. Сама по себе, это проблема значима, и должна обсуждаться. Однако, прежде необходимо понимать, что такое теология в более широком плане как феномен культуры, и какую роль играет теология, как в религиозной традиции, так и культуре в целом.

Стоит уточнить, что речь не идёт о жёстком разграничении традиции и культуры. Это замечание кажется излишним, когда рассматривается традиционное общество, но становится уместным, когда объектом выступает светское общество, которое в обыденном восприятии всё более ассоциируется с разделением культуры и религии. Религиозный человек, является частью общества, участником его культуры, усваивает и транслирует определённые ценности и смыслы, даже если не занимается миссионерской деятельностью в публичном пространстве. Общество, при всей своей светскости, пронизано присутствием религии в различных формах, потому что светскость – это не принцип разделения между религиозной традицией и культурой, но принцип сосуществования различных мировоззренческих традиций в культуре, что является необходимым условием в современном полимировоззренческом мире. Потому традиция не является жёсткой закрытой системой, вырезанной в культуре рамкой религиозных представлений и институций, но является сложной и многоуровневой организованностью внутри культуры.

При всей сложности бытия в культуре, религиозные традиции остаются самыми стабильными институтами, в том плане, что способны к воспроизводству на протяжении столетий и даже тысячелетий, тогда как само общество за это время переживает множество трансформаций. Одна из причин такой устойчивости связана, на наш взгляд, с той ролью, которую богословие играет в традиции и культуре. Эта роль богословия определена двумя векторами. Первый вектор направлен на саму традицию – на понимание, уточнение, пересмотр её оснований, что включает в себя множество различных подзадач, связанных с исследованиями текстов, традиции, конфессиональной истории; но в целом, это вектор рефлексии традицией самой себя. Второй вектор направлен на многообразные сферы человеческого существования в мире. Государство, семья, право, хозяйство, мораль, война и многие другие аспекты человеческого бытия, – это всё то, что богословие имеет целью наделить некоторым смыслом из заданной традицией перспективы. Такой перспективой может быть Бог, может быть какая-то иная форма высшей реальности и наивысшей ценности, на основе которой формируется единое смысловое, а значит единое жизненное пространство людей, признающих эту реальность абсолютной значимостью и наивысшей ценностью.

Обозначенная двойная направленность богословия удерживает традицию от естественного стремления любой религии к капсулированию внутри своей системы образов и идей, своего специфического языка, своей практики. Это достигается за счёт введения в религиозный дискурс актуальных вопросов, связанных с жизнью современного общества, значимых, а потому требующих осмысления в пределах традиции. Это позволяет последней, во-первых, оставаться открытой системой, способной к изменениям, релевантным динамике исторического контекста, а во-вторых, осуществлять собственное воспроизводство, обновление и актуализацию своего содержательного ядра, т. е. позволяет сохранять фундаментальные основания традиции, но обновлять их смыслы и значение. Двойная задача – воспроизводство религиозных смыслов в контексте современной культуры, удерживающее традицию от размывания, и наделение религиозными смыслами различных областей культуры, сохраняющее традицию от косности и застоя, – позволяет развитым религиям адаптироваться к различным культурным и историческим реалиям, сохраняя динамику и жизнеспособность на протяжении долгих исторических периодов.

Богословие как феномен культуры многообразно и многопланово. Многообразно по направлениям и подходам, по школам и другим институциям, в которых может осуществляться богословская деятельность (университеты, ордена, сообщества и пр.). Богословие многообразно по формам и результатам деятельности, которые заключаются в значительном массиве не только богословских текстов, но и идей, оказывающих влияние на культурный рельеф религии и общества. Мы будем говорить о богословии в более узком смысле – как о фиксированном в текстах богословском мышлении, т. е. мышлении, укоренённом в той или иной религиозной традиции, о его роли и значении для традиции и культуры в целом.

Одна из сложностей, которая возникает при демаркации богословия и других форм религиозной деятельности, это проблемность применения критериев рациональности. Очевидно, что научная рациональность не может быть применима к богословию, как не могут быть применимы к нему такие критерии, как верификация или фальсификация. Предметная сфера богословия выходит за границы того, что может быть опытно подтверждено или опровергнуто, лежит в сфере субъективных представлений, за исключением некоторых вспомогательных дисциплин, вроде исследования текстов и церковной истории. Проблематично и использование понятия рациональности в более широком смысле, как оно применяется в отношении любой человеческой практики – как целерациональность, как цен-

ностная рациональность, как следование здравому смыслу. Иначе в пределы богословской деятельности пришлось бы включить любую фундированную религиозными идеями практику.

Богословская деятельность – это мыслительная деятельность, которая строится на определённых принципах, т. е. следует методологии, которой богослов придерживается при достижении поставленных задач. Именно наличие таких принципов как определённой логики богословского рассуждения, делает его осмысленным, т. е. рациональным. Наличие методологии является свидетельством того, что богословие, это не просто вольное рассуждение на религиозную тему, но это мыслительная деятельность, заданная определённой проблемой.

Такой подход к богословию находится в русле определения мышления, предложенного В. А. Лекторским, которое схватывает существенные стороны мышления, рассматриваемого не в психологической, а в практической плоскости:

«Мышление – это процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата. Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение» [3, с. 137].

Это определение эксплицирует суть мышления как деятельности, что помогает более точно определить именно функциональную роль богословия, как в контексте традиции, так и в культуре в целом. Это также поможет проследить, каким образом богословие способно реагировать на трансформации культурного контекста, с которыми сталкивалась религиозная традиция на тех или иных этапах её существования и какие процессы богословие фундировало в качестве ответа на эти процессы. Всё это поможет глубже понять бытие традиции в современном мире, бытие богословия и его возможные пути, и быть может, его возможные ответы на современные вызовы, с которыми сталкиваются культура и религия.

Обозначенный подход к пониманию богословия как мышления, задаёт нам некоторые ориентиры, в направлении которых могут быть сформулированы исследовательские задачи. Один из таких вопросов, это вопрос о субъекте богословской деятельности. Конечно, непосредственным субъектом богословской деятельности является богослов как индивид, который имеет свои личные цели, свои вопросы, свою уникальную ситуацию. Но при этом, его богословская деятельность обнаруживает влияние субъектности другого порядка – церкви, конфессии, что особенно значимо, если речь идёт об институциональной форме богословской деятельности. Богослов как индивид находится в поле стремления традиции к сохранению и воспроизвод-

ству своих институтов, что особенно явно обнаруживается, когда личная интеллектуальная позиция, требование разума приносится в жертву традиции, которая в этом контексте становится субъектом более высокого порядка.

Второй ориентир, который задан определением богословия как мышления, указывает на то, что деятельность мышления всегда фундирована какой-то проблемной ситуацией, или ситуацией, которая распознана как проблема. Ввиду этого, понимание того или иного богословского текста или направления, начинается с понимания того, на какую проблему отвечает этот богословский текст. Эксплицировать проблему, это значит хорошо понимать контекст, в котором эта проблема возникла. Например, ранние школы христианского богословия, Александрийская и Антиохийская, каждая по-своему, работали над построением методологии экзегезы ветхозаветного текста и предшествующей традиции. Эта проблематика была задана ситуацией полемики с гностическим христианством, отвергающими ветхозаветную традицию, потому необходимо было обосновать значимость Ветхого Завета для христианства, предложив метод интерпретации. В подобной ситуации, полторы тысячи лет спустя, находился Ф. Шлейермахер, в попытке обосновать и этим оправдать христианство в ситуации падения влияния традиционного догматизированного христианства и нарастания атеистических настроений в обществе. Шлейермахер предлагает новый подход к пониманию жизни и веры, как новую методологию, позволяющую говорить о традиции, о человеке и мире уже не с позиции христианского догмата, который объявляется вторичным, но с позиции религиозного чувства. Таким образом, столкновение с той или иной проблемой высвечивает неспособность ответить на неё ресурсами традиции, и как следствие, необходимость задать другой фокус зрения, иной метод рассмотрения проблем.

Третий ориентир в предложенном определении мышления, указывает на то, что решение проблемы предполагает работу с исходными данными. Само наличие проблемы уже указывает на то, что её затруднительно решить в опоре на данные, которые находятся в распоряжении религиозной традиции. Если в традиции нет прямого и ясного указания, что нужно делать в этой ситуации, или те решения, которые предлагает традиция, оказываются неприемлемыми в новых условиях, тогда возникает необходимость в пересмотре этих данных или поиске новых. Так многие проблемы, с которыми столкнулось сегодня христианская традиция, не находят решения средствами того знания, которым традиция располагает. Чтобы сохранять актуальность в современном мире, христианству требуется найти ответы на

многие острые вопросы: к примеру, дать ответы на проблематизацию ряда аспектов христианской картины мира из перспективы научного мировоззрения; найти интеллектуальные ресурсы, чтобы задать этическую рамку в перспективе возможной трансформации человека в плане стирания границ между человеческим и технологическим; найти возможность адекватно ответить на вызовы объективных социальных трансформаций, таких как разрушение традиционных укладов в семье и обществе. Если на эти и другие вопросы нельзя ответить из тех данных, которыми традиция располагает, то необходимо пересмотреть эти данные, в том числе посмотреть, насколько эти данные соответствуют содержательному ядру традиции. Именно так стоял вопрос, когда были предприняты попытки ревизии содержания традиции рядом направлений в христианском богословии. Так была осуществлена ревизия некоторых аспектов традиции гуманистами в преддверии Реформации, так была осуществлена археология догматов А. Гарнаком, запустившим целый ряд либеральных теологических проектов.

Пересмотр традиции необязательно предполагает её полную деконструкцию, не все богословские программы ориентированы столь радикально, как программа Гарнака. Но смысл ревизии оснований, их пересмотр, уточнение и дополнение, состоит в том, чтобы, образно выражаясь, «настроить линзу», чтобы вывести объект из «слепой зоны» традиционного взгляда на мир, что делает традицию не чувствительной к миру, а мир глухим к той вести, которое традиция призвана нести в мир.

Каким образом это происходит – неоднозначный вопрос. К примеру, появление христианского социализма, с одной стороны, выглядит, как ре-интерпретация социализма с точки зрения христианства. То есть, сначала возникла социалистическая точка зрения, затем она была осмыслена в свете христианского Откровения. Но, с другой стороны, есть основания утверждать, что именно взгляд на мир с позиций христианских добродетелей позволяет сформулировать христианскую повестку как социалистическую.

Исследователи утверждают, что «на первых порах в деятельности будущих “христианских социалистов” не было ничего социалистического... их объединило неравнодушие и желание помочь обездоленным». «Откровенно говоря, в соотношении “христианство – социализм” священники, да и не только они, всегда отдавали предпочтение первому. Морис считал себя христианином, а затем уже социалистом и поэтому принципиально отказывался писать в газете “Христианский социалист”, полагая, что она “по духу своему социалистическая, а не христианская”» [см.: 6, с. 50–67].

Однако, нет оснований отрицать, что присутствие социалистической повестки в обществе, которая к тому времени уже была, сделало христиан более чувствительными к нуждам рабочих.

В целом, когда речь идёт о циркуляции идей, нет возможности провести прямую причинно-следственную линию, которая бы чётко прорисовывала последовательность идеологических влияний. История нелинейна, поэтому более приемлемой здесь является идея герменевтического круга, который, согласно Полю Рикёру, отражает существо христианского взгляда на мир и традицию, как интерпретацию. Согласно Рикёру, христианство с первых дней своего появления являет принцип смены фокуса зрения тем, что переописывает предшествующую традицию, потому что уже в самом событии пришествия Христа, в определённом смысле, осуществилась интерпретация всего иудейского жизненного мира:

«Вдумаемся хорошенько в следующее: прежде всего, не существует, собственно говоря, двух Заветов, двух писаний, а есть одно писание и одно событие; именно это событие и привело к тому, что еврейское жизненное строение стало выглядеть как явление, полностью устаревшее, как ветхое письмо. Но здесь возникает герменевтическая проблема: новое не просто заменяет старое, но находится с ним в двойственном отношении; оно отменяет его и в то же время завершает, оно изменяет письмо, превращая его в духовное явление; так вода превращается в вино. Стало быть, христианство само себя осознает, производя изменение смысла внутри прежнего писания. Данное изменение и легло в основу первой христианской герменевтики; она как раз укладывается в это отношение между письмом, историей (данные слова являются синонимами) прежнего Союза и тем духовным смыслом, который неожиданно обнаруживает Евангелие» [7, с. 465].

Возвращаясь от этого к ситуации христианского социализма, нельзя строго утверждать, что является первым – христианин ли, смотрящий на несправедливость мира глазами евангелиста, или социалист, читающий евангелие. Результат будет тот же, ре-интерпретация осуществляется как ретроспективно к основанию, так и проспективно к миру, к актуальной ситуации человеческого бытия.

Согласно П. Рикёру, новозаветное христианство стало новым прочтением Завета Ветхого, в нём осуществилась ре-интерпретация предшествующего Откровения. Но ре-интерпретация имеет не только ретроспективный, но и проспективный вектор, что позволяет через призму по-новому прочитанного Откровения осуществить интерпретацию самой человеческой жизни, разворачивая богословский фокус от перепрочтения традиции к прочтению человека и мира. Уже в по-

сланиях ап. Павла есть указания на то, чтобы осуществить этот новый виток интерпретации. Павел указывает на связь между событием Воскресения и самой экзистенциальной ситуацией человека.

«Тому же св. Павлу принадлежит авторство этой, второй, модели христианской герменевтики, когда он предлагает слушающему слово расшифровать движение его экзистенции в свете Страстей Христовых и Воскресения Христова; таким образом, смерть древнего человека и рождение человека нового взаимопроникают друг друга под знаком Пасхи и триумфа, о чем говорил Паскаль, но их герменевтическое отношение имеет двойной смысл: смерть и воскресение получают новое истолкование, будучи перенесенными на существование человека. Здесь уже перед нами “герменевтический круг” – между христическим смыслом и смыслом экзистенциальным, которые взаимно раскрывают друг друга» [7, с. 467].

Таким образом, богословие становится в своём роде настраиванием оптики, через которую полагается возможным осуществлять понимание мира в свете христианского Откровения. Понимание Откровения и понимание мира – это неразрывный взаимосвязанный процесс, потому что настраивать линзу можно и нужно только под объект. В этом существе герменевтического круга – частное понимается через целое, а целое через частное, т. е. в различные исторические периоды и в различных культурных контекстах изменяется форма понимания и фиксации христианского Откровения как содержательного ядра традиции.

Традиция представляется как живая открытая система в пространстве культуры, которая находится в постоянном взаимодействии со средой, что поддерживает традицию в актуальном состоянии. Здесь уместно привести в качестве метафоры образ живых систем, который представил Э. Шрёдингер [9]. Условие жизнедеятельности организмов обеспечивает их взаимодействие со средой в режиме постоянной борьбы с окружающим хаосом путём организации и упорядочивания последнего. Традиция, в этом метафорическом смысле, мало чем отличается от живых организмов. Находясь в постоянном взаимодействии с постоянно меняющимся миром, традиция сталкивается с какими-то ситуациями, которые не вписываются в традиционный уклад и энтропийны для традиции. Но, согласно Шрёдингеру, это и есть необходимое условие, позволяющее организму постоянно воспроизводить себя в новом контексте, преобразуя получаемый из среды хаос в порядок. Присутствие в мире и относительная открытость к миру, позволяет традиции избегать стагнации, постоянно актуализироваться, обновляя своё содержание в изменяющемся контексте культуры.



Большую роль в этом процессе играет богословие, осмысливая различные аспекты современности в контексте традиции, при этом обновляя саму традицию. Конечно, богословие сталкивается с определённой сложностью, заключающейся в том, чтобы избежать крайностей, с одной стороны, – фундаментализма как некоторой формальной нормативности традиции, которую нужно применить к современности, а с другой стороны, – крайности модернизма, когда попытка говорить о мире на языке современности разрушает само содержательное ядро традиции.

В качестве примера богословия, лабирующего между этих двух полюсов, можно привести христианский персонализм. Как известно, идеи свободы и прав личности сформировались в Новое время на основе идеи ценности отдельного человека – индивида, независимо от его отношения к Богу и вере. Понятие «личность», в том значении, которое оно имеет сегодня, принимается в Европе сравнительно поздно, в период с XV по XVIII вв., а в русском языке только в конце XVIII – начале XIX в., формируясь, в большей степени, во внерелигиозном дискурсе, связанном с обсуждением автономии личности, её прав и обязанностей, долга и ответственности [8]. В XX в. это значение понятия «личность» становится предметом рефлексии с позиций христианского богословия, обнаруживая разность подходов.

Присутствует намерение найти основания персонализма внутри восточно-христианской традиции, как она сложилась в патристическом богословии. Так, свщ. О. Давыденков пишет:

«Отождествив понятие лицо и ипостась, Каппадокийцы не только упорядочили терминологию, но и ввели совершенно новое понятие, которого не знала история предшествующей богословской и философской мысли, понятие, которое мы именуем сейчас словом «личность» [2, с. 150].

Здесь оправдан, на наш взгляд, вопрос, который ставит Г. С. Рыжкова: «уместно ли говорить о личности Святого Духа, или личность – Бог-Троица? Вполне ли корректны высказывания о личности в христологическом богословии?» [8, с. 48]. Действительно, насколько оправдан такой прямой перенос понятия «личность» на формулы догматического определения, которые были созданы в другом историческом и ментальном контексте, в категориях представляющих совсем другую предметность. В. Н. Лосский по этому поводу замечает, что стоит избегать «вкладывать что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника» [4, с. 401]. В патристике не стоит искать основания учения о личности:

«Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко» [4, с. 401].

Такой подход демонстрирует попытку применить к современной ситуации методы интерпретации мира, которые сложились в период греческой патристики. Подмечая эту попытку в отношении проекта неопатристического синтеза Г. Флоровского, И. Мейендорф замечает в предисловии к книге «Пути русского богословия»:

«О. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной. Здесь не место обсуждать вопрос о том, прав ли был Флоровский в своем подходе к истории русской религиозной мысли. Конечно, не во всем прав. Так, православный богослов может поставить вопрос, не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание. Если критиковать русское православие во имя «византинизма», не следовало бы также подвергнуть критике и сам византизм? Равнозначен ли он Священному преданию как таковому?» [5].

Возвращаясь к христианскому персонализму, в качестве альтернативы традиционному, основанному на греческой патристике подходу, можно привести мнение Н. Бердяева, который раскрывает личность в её экзистенции, раскрывая личность как то, что превосходит мир, укоренено в надмирном и потому свободно от мира. Согласно Бердяеву, личности предстоит освободиться от мира в творческом акте, и только тогда, по сути, осуществиться как личность, преодолевая мир. Здесь отчётливо звучит евангельское послание Христа, но оно скорее метафорично, нежели конкретизировано, не связано формализованным толкованием традиции. Такое прочтение, однако, выводит Бердяева за пределы ортодоксального понимания спасения и порождает не вполне ортодоксальные идеи, вроде ожидаемой эпохи Духа. Таким образом, персоналистический подход Бердяева в некоторых аспектах вошёл в противоречие с нормой, заданной рамкой патристической онтологии.

Не углубляясь далее в многогранное движение христианского персонализма, подчеркнём, что попытки «настроить линзу», т. е. осуществить интерпретацию современности из позиции христианского Откровения, сталкиваются с двумя проблемами. Во-первых, жёсткость той формы, в которой было изначально формализовано содержательное ядро традиции, а во-вторых, преодоление этой жёсткой формы, выводит богословие за пределы традиции и вызывает обвинение в модернизме, лишая возможности обновления содержательного ядра традиции в современном контексте.

В целом, если говорить о совместимости персонализма и христианского Откровения, как показывает раннехристианская история, христианство способно к интериоризации различных мировоззрений, без ущерба для собственного содержательного ядра. Когда были усвоены античный неоплатонизм и практики стоицизма, это не разрушило христианскую мысль, но придало ему форму, позволившую успешно существовать на протяжении более чем полутора тысяч лет. Сегодня христианство сосуществует с другими сложными мировоззренческими системами, которые превосходят современное христианство по объяснительному и смыслопорождающему потенциалу. В христианстве заложены ресурсы для усвоения таких мировоззрений, и на наш взгляд, этот потенциал лежит в универсализме религиозных образов как содержательного ядра христианского Откровения.

Догматическая рамка, которая в каждой конфессии имеет свой объем и которая выстраивалась в разные исторические периоды в различных культурных контекстах, является существенным ограничением смыслопорождающего потенциала религиозных образов и существенным ограничением богословских стратегий, не способных последовательно провести интериоризацию современных «подходов к миру». Последовательно разворачиваемое богословское рассуждение входит в конфликт с догматом, выстроенным на основе прежних неоплатонических конструкций, выводя это богословие за рамки ортодоксии, как это случилось с целым рядом богословских концепций. Это в свою очередь, не позволяет традиции осмыслить и освоить те сферы современной действительности, которые для традиционного мировосприятия остаются в слепой зоне, и как следствие, оставляют такую религию в маргинальном положении, в силу её неспособности порождать релевантные современности смыслы и значения.

### Список литературы

1. Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Филология. – № 4. – С. 194–201.
2. Давыденков О. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. I и II. – М.: Изд-во ПСТГУ, 1997.
3. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. – 2-е изд., стереотип. – М.: Эдиториал УРСС, 2006.
4. Лосский В. Н. Боговидение. – Минск: ИБЭ, 2007.

5. Мейендорф И. Предисловие к книге: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. – Интернет-версия под общ. ред. Александра (Милеанта), Епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского. 2003 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/index.html>.

6. Новиченко И. Ю. Английские христианские социалисты и кооперация, середина XIX – начало XX в. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12: Политические науки. – 2012. – № 1. – С. 50–67.

7. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.

8. Рыжкова Г. С. Христианский персонализм XX в. // Философия. XX век. Рубеж столетий / отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург: Урал. фед. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2012. – С. 47–50.

9. Шредингер Э. Что такое жизнь? / пер. К. Б. Егорова, ред. Г. Веснина. – М.: АСТ, 2019.

*Статья поступила: 19.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020*