Философия религии:
аналитические исследования
2026. Т. 10. № 1. С. 143–160
УДК 21; 26

Philosophy of Religion:
Analytic Researches
2026, vol. 10, no. 1, pp. 143–160
DOI: 10.21146/2587-683X-2026-10-1-143-160

АНАЛИТИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

А.В. Лаврентьев

Религиозный радикализм и христианство в мультирелигиозной и секулярной культуре: оптика теологии религий*

Лаврентьев Андрей Валентинович – кандидат философских наук. Руководитель секции «Богословское терминоведение» Российского терминологического общества РоссТерм. Российская Федерация, 113209, г. Москва, ул. Перекопская, д. 30, корп. 1, кв. 33;

e-mail: lavrentyev.av@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-4533-8972

Предлагаемый обзор посвящен теологическому исследованию религиозного радикализма в мультирелигиозном и секулярном контексте современной эпохи, предпринятому в монографии швейцарского исследователя Р. Бернхардта «Теология религии как критика религии» (2023). Прежде всего, освещаются истоки религиозного фундаментализма: предпринимается попытка изучить его генезис и этиологию, задействуя обширный арсенал религиоведческих методов, а также представить основные мотивы, объясняющие его природу и появление. В связи с этим обсуждается проблема религиозной толерантности: автор излагает ее исторический контекст и предлагает современное обоснование в духе протестантской традиции. Вместе с тем рассматривается положение христианства в условиях постхристианоцентризма и возникающих при этом вызовов – релятивирования принципиальных вероучительных положений и практик, культпабилизации христианского этоса. Основное внимание уделяется следующим проблемным топосам: притязанию на абсолютность, эсхатологическому дискурсу и его проекциям, а также «абьюзивным» нарративам из Библии. Стратегии решения предложенных проблем направлены прежде всего в сторону герменевтических процедур, которые, по мнению автора, должны согласоваться с духом христианского предания и базовыми человеческими ценностями. Значительный акцент делается также на изучении вопроса «бессознательных» форм причастности к христианству, особенно актуального для современности, предлагающей широкий выбор альтернативных мировоззренческих позиций и духовных практик.

* Рец. на: *Bernhardt R.* Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalisierter Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Säkularität. Zürich: TVZ, 2023.

© Лаврентьев А.В., 2026

Ключевые слова: теология религий, религиозный радикализм, фундаментализм, религиозный плюрализм, абсолютность христианства, герменевтика священных текстов и преданий

Ссылка для цитирования: *Лаврентьев А.В.* Религиозный радикализм и христианство в мультирелигиозной и секулярной культуре: оптика теологии религий // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2026. Т. 10. № 1. С. 143–160.

Religious Radicalism and Christianity in a Multireligious and Secular Culture: a Perspective from the Theology of Religions

Andrey V. Lavrentiev

Russian terminological society RossTerm. 30/1 Perekopskaya Str., Moscow 113209, Russian Federation;

e-mail: lavrentyev.av@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-4533-8972

This review examines the theological inquiry into religious radicalism within the pluralistic and secular landscape of the contemporary era, as undertaken in the monograph by Swiss scholar R. Bernhard, "Theology of Religion as Critique of Religion" (2023). It first explores the roots of religious fundamentalism, attempting to trace its genesis and aetiology through a wide array of religious studies methodologies and to articulate the core motives that account for its nature and emergence. In this context, the issue of religious tolerance is addressed: the author outlines its historical background and proposes a contemporary rationale grounded in the Protestant tradition. Simultaneously, the position of Christianity in the post-Christocentric age is considered, along with associated challenges – namely, the relativisation of fundamental doctrinal tenets and practices and the culpabilisation of the Christian ethos. Primary attention is devoted to the following thematic loci: claims to absoluteness, eschatological discourse and its contemporary projections, and "abusive" biblical narratives. The proposed strategies for addressing these issues are chiefly oriented toward hermeneutical approaches that, according to the author, should align with the spirit of Christian tradition and fundamental human values. Particular emphasis is also placed on the exploration of "unconscious" modes of participation in Christianity – a topic of heightened relevance in an age marked by a wide spectrum of alternative worldviews and spiritual practices.

Keywords: theology of religions, religious radicalism, fundamentalism, religious plurality, absoluteness of Christianity, hermeneutics of holy scriptures and traditions

Citation: Lavrentiev A.V. "Religious Radicalism and Christianity in a Multireligious and Secular Culture: a Perspective from the Theology of Religions", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2026, Vol. 10, No. 1, pp. 143–160.

Теология религии как самостоятельный дискурс в рамках систематической христианской теологии (в пределах прежде всего западной христианской мысли) насчитывает уже более полувека. При этом интенсивность исследований в этой области не затихает, а, напротив, только набирает обороты. В российской действительности в силу разных причин данный дискурс пока не стал

столь востребованным, во всяком случае, не является пока достаточно выраженным и оформленным[1]. Однако актуальность его, на наш взгляд, не менее значима для российского общества, чем для западного, в силу необходимости уметь определять основы собственной религиозной идентичности и вести межрелигиозный диалог в современной мультирелигиозной и вместе с тем секулярной парадигме.

Автор рецензируемой книги, Райнхольд Бернхардт, – реномированный исследователь в области теологии религии, опубликовавший немало трудов по проблематике данного направления, долгие годы был профессором систематической теологии университета Базеля (ныне в статусе эмерита), в настоящее время продолжает оставаться редактором и плодовитым писателем серии «Исследования по теологии религий», которая выходит с 2005 г. в Теологическом издательстве Цюриха[2].

Рецензируемая монография изначально не была задумана как единое произведение, поскольку состоит из ряда отдельных статей автора, которые, впрочем, были во многом основательно переработаны для объединения в монолитный труд. Тематика монографии складывается из изучения связи христианства с другими религиями, а также с современной секулярной действительностью. При этом во Введении автор подчеркивает, что исследует не саму эту связь и сложившиеся соответствующие проекты, а «конкретные феномены, мотивы и рефлексии», которые он рассматривает как «практические реакции», возникшие в ходе столкновения одних религиозных (или нерелигиозных) формаций с другими, конфронтации их образа жизни и вероучений [Bernhardt 2023: 9].

В книге все сконцентрировано вокруг двух основных тематических блоков. Первый посвящен «радикальным» религиозным образованиям внутри и извне христианства (обычно описываемым как «фундаменталистские», «фанатичные», «догматизированные» и «нетолерантные»). Рассматриваются и подвергаются теологической критике их формальная и содержательная стороны. Таким образом, теология религий (Religionstheologie) здесь представляет собой критику религий (Religionskritik).

Во втором тематическом блоке («религиозная множественность и секулярность») рассматриваются три вопроса, связанные с религиозным разнообразием в по большей части нерелигиозном обществе. Сперва обсуждаются богословские попытки обосновать причастность нехристиан к Богу и Иисусу Христу. Затем предпринимается осмысление современных религиозных культур в контексте множественности религий, с одной стороны, и секулярности общества, с другой, – в ракурсе социологии религии. В последнем разделе изучаются позиции христианских церквей и их деятельность в плюралистических условиях с привлечением методов экономики религии. Автор подчеркивает тесную взаимосвязь обоих тематических

---

[1] В настоящий момент можно определенно назвать лишь две публикации в российском пространстве: [Шохин 2025; Кочергин 2014].

[2] Theologischer Verlag Zürich, Beiträge zu einer Theologie der Religionen. С выпусками серии можно ознакомиться на сайте издательства: URL: https://www.tvz-verlag.ch/reihe/beitraege-zu-einer-theologie-der-religionen-3/?page_id=1 (дата обращения: 03.02.2026).

блоков, поскольку религиозный радикализм, по его мнению, зачастую представляет собой реакцию на секулярность и либерализм в обществе [Bernhardt 2023: 10].

Автор отмечает особую значимость множественности различных перспектив для теологии религий, подразумевая, по всей видимости, междисциплинарность и многогранность данного дискурса. В то же время говорится и о том, что теология религий руководствуется все-таки *теологическим мотивом* в постижении своего предмета. Речь идет прежде всего о саморефлексии христианской убежденности (веры) в ситуации соприкосновения с иными религиозными взглядами. Исследователь говорит о том, что религиозная плюральность приводит к сомнениям и критике в осознании собственной веры, но при этом дает колоссальный стимул к более точному и глубокому ее пониманию. С этим, пожалуй, трудно спорить, вопрос лишь в том, насколько зыбкими при этом становятся границы собственной конфессиональной идентичности.

Бернхардт напоминает, что теология религий направлена не на изучение отношения нехристианских религий к христианству (как в компаративной теологии), а на исследование собственно христианских позиций, выработанных по отношению к иным религиозным исповеданиям: апологетических, полемических, дискуссионных, диалогических. Проводя параллель с христианскими межконфессиональными отношениями, он говорит, что как здесь для снижения градуса враждебности нужно прежде всего осмыслить точки расхождения, так и в межрелигиозном диалоге требуется преодолеть изоляцию и «отказаться от враждебных представлений и характера отношений» [Ibid.: 11]. Примечательно, что автор говорит о необходимости сохранять «парадигмальные различия» в межрелигиозном диалоге и выстраивать основания для взаимодействия, опираясь на «ресурсы собственной традиции». Сюда же он относит «распознавание форм мышления и установок, препятствующих диалогу» [Ibid.].

Первая часть («Радикализированная религия») состоит из шести глав, или разделов. Феномен религиозного фундаментализма является темой первой главы («Фундаментализм как радикализированная религия»). Автор говорит о том, что данный термин претерпел существенное изменение – от сохранения основ собственного вероучения (*fundus*, *fundare*) к пейоративному обозначению иррациональной агрессии относительно «чужого» мировоззрения. Бернхардт также указывает на его политическую коннотацию: несмотря на то, что первые фундаменталисты – североамериканские протестанты – были далеки от попыток свести религию с политикой и насилием, нынешнее понятие фундаментализма (начиная с 1970-х гг.) как раз предполагает «политизированную религию» и «религиозную политику». Впрочем, комплекс «фундаменталистских» явлений весьма обширен, вследствие чего открывается «множество интерпретационных перспектив и теоретических подходов» [Ibid.: 21] для раскрытия данного понятия (в частности, генетические, феноменологические и функциональные).

Для объяснения связи религии с политикой и насилием Бернхардт называет три возможных подхода, взятых из этнологии: 1) *примордиалистский*: религия – врожденный идентифицирующий код, зачастую превращающийся в причину конфликтов – как индивидуальных, так и цивилизационных; 2) *инструменталистский*: религия становится не причиной, а поводом (инструментом)

для конфликта за совершенно нерелигиозные (экономические, политические и т.д.) интересы; 3) *конструктивистский* подход предполагает религиозность в качестве существенного мировоззренческого компонента идентификации как индивида, так и общества, из которого формируются и политические стратегии.

Предложенные интерпретационные стратегии могут использоваться как для положительной, так и для отрицательной оценки религии. В связи с этим Бернхардт говорит о необходимости признать *амбивалентность* религиозных мотивов. Он утверждает, что двоякое проявление религиозности – как миролюбивое, так и агрессивное – обусловлено *духом*, в котором проводится религиозная жизнь [Bernhardt 2023: 26]. Такое проблемное выражение, на его взгляд, подкрепляется, как правило, богословской абсолютизацией конкретного религиозного мотива (например, идея избрания).

Далее отмечается, что в современную эпоху в рамках авраамических религий смещения в сторону радикализации случились: 1) в конце 1970-х гг., когда общим для общественно-религиозных движений стало стремление поставить политическую жизнь социума на религиозный фундамент (религиозная политика М. Бегина в Израиле, начало реставрационного периода в католицизме с понтификатом К. Войтылы, деятельность «Морального большинства» и христианских правых в США, а также исламская революция в Иране); 2) после теракта 11 сентября 2001 г., ставшего (по крайней мере видимым) катализатором вторжения американо-британской коалиции в Ирак, которое вызвало сильные апокалиптические настроения в исламском мире.

Затем автор обращается к типологии объяснений радикализации религиозных установок – как у индивидов, так и у целых групп. Выделяются психологические, социально-политологические и культурно-аналитические подходы к интерпретации этого феномена с указанием на их взаимосвязь. Основное внимание уделяется индивидуально-психологическим подходам.

В рамках последних религиозный фундаментализм интерпретируется зачастую как реакция на экзистенциальную неуверенность и дефицит ощущения внутренней устойчивости («дефицит уверенности») [Leuzinger-Bohleber, Klumbies 2010]. Согласно этому подходу, люди с низкой психологической устойчивостью ищут опору в жестких религиозных истинах, чтобы обрести ориентиры в сложном и неопределенном мире. Это проявляется в стремлении к чистоте, моральной строгости, контролю над эмоциями и четкой демаркации от «другого», который воспринимается как нечистый или враждебный. Фундаментализм выступает здесь как «усилитель уверенности» и защитный механизм против экзистенциального потрясения.

Бернхардт справедливо отмечает, что чисто психологические подходы слишком сосредоточены на индивидуальной дефицитарности и игнорируют социально-экономические условия. Кроме того, они склонны к патологизации, хотя многие фундаменталистские установки основаны не на слабой идентичности, а на сильных внутренних убеждениях [Bernhardt 2023: 38].

В отличие от психологических моделей, делающих акцент на индивидуальной нехватке уверенности, социологические подходы делают упор на внешние факторы: социальную дезинтеграцию, обнищание, политическую марги-

нализацию, ощущение бессилия, отсутствие перспектив и чувство разрыва между традицией и современностью. В этих концепциях исследовательский фокус сместился с «догматизма» (и психического расположения closed mind) на «фанатизм» – на внешнюю, деятельную социальную сторону религиозного поведения [Jesse, Mannewitz 2018].

Бернхардт указывает на недостаточность вышеназванных интерпретаций при попытках объяснить фундаменталистские движения как компенсаторную реакцию на социальную или экзистенциальную ущербность. На его взгляд, следует учитывать и привлекательность фундаментализма для своих последователей, т.е. признать позитивные мотивы, по которым люди добровольно вступают в радикальные религиозные сообщества. Это так называемые факторы притяжения (Pull-Faktoren) – чувство принадлежности к группе, признание, надежда на лучшее будущее, участие в «справедливом деле», социальные выгоды и духовное наполнение [Bernhardt 2023: 43].

В то же время факторы и «отталкивания», и «притяжения» – лишь внешние объяснения фундаментализма, отчего исследователь ищет его подлинно религиозные – эндогенные – мотивы. Он стремится дополнить внешнюю перспективу внутренним (инсайдерским) подходом, нацеленным на максимально аутентичное постижение самосознания религиозных течений.

Для распознания религиозных мотивов выделяется два тесно взаимосвязанных уровня: содержание веры (во что веруется) и притязание на значимость (как веруется).

Бернхардт предлагает список самых основных фундаменталистских мотивов в христианстве и их краткую характеристику. При этом он утверждает, что многие (или аналогичные) из них встречаются не только в христианстве, но и в иудаизме и исламе[3].

- Ревность об установлении Божественного порядка, осуществление которого признается наивысшим предназначением земной жизни человека. Вследствие этого социальные и политические вопросы приобретают эсхатологическое измерение.
- Дуалистическое мировосприятие: мир рассматривается как поле битвы между светом и тьмой, Богом и сатаной и т.д. Такое восприятие может легитимировать насилие и возводит оппозицию с инакомыслящими в ранг метафизической священной борьбы. При этом возвеличивается готовность к жертве и мученичеству.
- Исторический эсхатологизм: обострение конца времени приводит либо к отрицанию мира, либо к воинственной социальной и политической активности.
- Идея избранности (индивидуальной или коллективной): способствует замкнутости, стремлению к чистоте и проецированию «нечистоты» на иноверцев. Часто проповедуется стремление к совершенству, несоответствие которому порождает чувство вины и репрессивный самоконтроль или социальный контроль (форма насилия).

[3] Бернхардт предлагает сопоставить предлагаемые мотивы с характерными признаками, представленные в следующем исследовании: [Almond et al. 2003: 93–98].

- Универсальный миссионерский призыв, часто сопровождавшийся принуждением. Мотив спасения души оправдывал насилие против инакомыслящих (традиция, которую автор возводит к Августину, Аквинату и теологии крестоносцев).
- Сотериологический эксклюзивизм: привязка спасения исключительно к вере во Христа (Ин. 14:6; Деян. 4:12). Часто сочетается с чувством избранности и миссионерским рвением.

Непогрешимость Писания (библицизм): распространен прежде всего среди фундаменталистов протестантского толка, декларирующих буквальную и совершенную безошибочность Библии и решительно отвергающих историко-критическую методологию [Bernhardt 2023: 47–53].

Вместе с тем автор подчеркивает, что ни один из этих мотивов не является фундаменталистским per se. Фундаментализм формируется вследствие избрания одних положений библейского предания и церковной традиции и забвения о других – таких, как, например, универсальность и безусловность спасительной воли Бога, требование безусловной любви к ближнему, чужеземцу и даже врагу, смирение в вере и признание инаковерующих.

В то же время Бернхардт признает, что истоком любого фундаментализма является та или иная конкретная религиозная традиция (христианство, иудаизм или ислам). Поэтому основную задачу теологии (религий) он видит в объяснении традиционных толкований, в поиске возможности для альтернативных интерпретаций, прежде всего тех, которые допускают и признают религиозную инаковость, различие и множественность.

Во второй главе речь идет о сущности «религиозной (не-)терпимости» [Ibid.: 59]. Несмотря на попытки общего объективного взгляда на проблему, автор транслирует позицию современного (континентального) протестантизма. Он констатирует, что в истории христианства нельзя говорить о безусловной толерантности – как по отношению к иным религиям, так и относительно неортодоксальных внутрихристианских течений. Небезосновательно Бернхардт отмечает и то, что в европейской культуре до эпохи Просвещения разные религии в принципе не рассматривались как равноценные величины, а потому не могло возникнуть и разговора о толерантности в современном смысле. Этим он словно смягчает крайне нетерпимые взгляды основателей протестантизма (Лютера и Кальвина) по отношению к мусульманам и иудеям.

Затем рассматривается современная позиция Евангелической церкви Германии и кантональных церквей Швейцарии относительно межрелигиозной терпимости, а также ее богословские основания. Исходным пунктом служит четкое дистанцирование от нетерпимых высказываний Лютера и Кальвина и декларирование необходимости постоянного реформирования в гуманистическом духе.

Обращаясь к обоснованию толерантности, Бернхардт вполне справедливо указывает на отличие толерантности от безразличия: подлинная терпимость требует, на его взгляд, интереса, готовности к диалогу и уверенности в своем собственном исповедании – терпимость должна происходить из силы, а не слабости христианской веры. Отправной точкой здесь служит понятие Лютера – *tolerantia Dei* («долготерпение Божие»), сформулированное им в сочинении

“Disputatio de iustificatione” (1536). Именно это место в 1982 г. призывает вновь переосмыслить немецкий теолог Герхард Эбелинг [Ebeling 1982: 54–73]. Бог терпит грех ради любви к человеку, которого любит – именно эта идея, подкрепляемая библейскими свидетельствами, становится доминирующей в современном протестантском контексте. Таким образом, подражание долготерпеливому Богу становится главным обоснованием христианской терпимости, вследствие чего делается призыв принимать человека и в его инакомыслии, и в заблуждении. Впрочем, несмотря на апеллирование к сочинению Лютера, сам отец Реформации вовсе не интерпретировал данное место так, как это сделали его отдаленные во времени потомки.

Рассматривается также диапазон понятия толерантности между полюсами *терпимости* и *признания*. Проводится различие между *негативной* и *позитивной* терпимостью, т.е. между смирением с чуждыми для себя взглядами безо всякого их одобрения и принятием иного (в данном случае религиозного) воззрения как легитимного способа «встречи со Священным» (Г. Меншинг) [Mensching 1955: 43]. Несмотря на явный нравственный приоритет признания, автор соглашается, что формальная, негативная терпимость остается необходимой, поскольку не все формы религиозного исповедания могут быть содержательно приняты. В то же время в случае их согласованности с правовой системой и гуманистической этикой они заслуживают защиты. Кроме того, совершенно справедливо автор подчеркивает опасность принудительной толерантности, поскольку такая мера может стать способом накопления скрытого неприятия, взрывная сила которого будет совершенно непредсказуема.

В последнем параграфе второй главы рассматривается проблематика соотнесения миссионерской деятельности с толерантностью. Автор отвергает упрощенное отождествление миссионерства с нетерпимостью или «религиозным империализмом» [Schnädelbach 2000]. При этом он признает, что миссия нести проповедь исторически часто была скомпрометирована злоупотреблениями (особенно в эпоху колониализма). Однако, на его взгляд, в этом выразилось искажение, а не сущность евангельского призыва к благовестию.

Проблемный вопрос третьей главы заложен в ее названии – «Создают ли основание для религиозной нетолерантности притязания на абсолютность?» [Bernhardt 2023: 93]. Общая тенденция в современном западном обществе – отвечать на данный вопрос утвердительно. Однако Бернхардт предлагает разобраться в этом вопросе более тщательно и аккуратно, акцентируя внимание скорее на теологической, а не социальной или политической стороне.

Сам термин «притязание на абсолютность» (Absolutheitsanspruch) имеет двоякий узус – собственно религиозный и религиоведческо-философский. Автор распознает три формы проявления данного притязания: притязание какой-либо религии на исключительность, универсальность и завершенность. Задаваясь вопросом об обязательности данных притязаний для вероучительного ядра христианства и других религий, Бернхардт не находит однозначного ответа, поскольку обнаруживает разные уровни релевантности той или иной вероучительной истины для определенной религиозной системы, так что говорит даже об «иерархии истин» [Ibid.: 97].

Бернхардт осмысляет и критическую задачу теологии – идентифицировать и анализировать «токсичные» вероучительные формы, повреждающие гуманные принципы и основы веры. Такими «токсичными» формами, на его взгляд, являются учения о первородном грехе, о двойном предопределении, а также о самоабсолютизации (Selbsverabsolutierung) конкретных религиозных форм (о чем речь была выше).

Само по себе притязание на абсолютную истинность не является токсичным, по мнению автора, оно даже присуще серьезному религиозному сознанию. Проблемной является его реализация на уровне межрелигиозной коммуникации, которая может осуществляться диаметрально противоположным образом. В каждом притязании на абсолютность – на абсолютную исключительность, универсальность и завершенность – Бернхардт находит интегральные основания для неконфликтного межрелигиозного восприятия. Таким основанием является, например, учение о *Едином* (и единственном) Боге в авраамических религиях. О том же самом говорит и учение об универсальном значении Бога: Бог не ограничивается каким-то религиозным сообществом. И одновременно с этим Сам Бог есть последняя (предельная) реальность и истина, тогда как все религиозное (по слову Бонхёффера) можно рассматривать лишь как «предпоследнюю» истину.

Говоря о путях теологической «де-абсолютизации» религиозных притязаний, автор указывает прежде всего на необходимость дифференцировать истину Бога и истину религии, *opus Dei* и *opus hominis*. Религия, согласно данной логике, является человеческой рефлексией Божественного Откровения, а потому вторичной и не абсолютной в своей истинности инстанцией. Таким образом, ни одна из религий не может претендовать на исключительное знание и транслирование истины. Затем Бернхардт утверждает, что и христианское Откровение, несмотря на открытие сотериологических истин, остается тайной для человека, иными словами, не исчерпывается ими и представляет собой «неисчерпаемую сущность» [Bernhardt 2023: 105]. Это становится предпосылкой для возможности Богооткровения и для других (нехристианских) вероисповеданий.

Отметим пока, что указание на общие места в разных религиях (как генетические, так и идейные) представляется довольно сомнительным в плане улучшения межрелигиозного диалога, поскольку имеющиеся различия (которые Бернхардт также призывает учитывать и не затушевывать) выступают более рельефно.

Четвертая глава посвящена интерпретации библейских текстов, содержащих призывы к насилию. Преимущественно, разумеется, речь идет о текстах Ветхого Завета. В силу авторитетности Священного Писания для вполне прагматических сторон жизни верующих, данные места постоянно становятся удобным поводом для критики и нападок на само христианское вероучение (а вместе с ним и на прочие авраамические религии, источником которых в той или иной форме выступают библейские тексты)[4]. В связи с этим Бернхардт заявляет о необходимости правильной герменевтической процедуры для адекватного восприятия данных текстов. Эта процедура предполагает литературную (текстологическую), историческую и теологическую контекстуализацию.

---

[4] Ср., например, критические нападки Р. Докинза [Dawkins 2006: 31].

В исследовании утверждается, что в контексте возникновения Ветхого Завета представление о могущественном Боге, защищающем свой народ и побеждающем врагов, было культурно и религиозно естественным – как и у других народов Древнего Востока. С этим же связана и мессианская идея царя, который восстановит политическое величие Израиля. Однако в Новом Завете мессианская идея кардинально трансформируется – акцент делается не на политическое, а на духовное преображение.

Развивая свою мысль, Бернхардт говорит, что в контексте восприятия богословская матрица определяется «генеративными темами» библейских повествований, *общая* интенция которых вовсе не в прославление насилия, а в его преодолении. Таким образом формируется нормативный ориентир, в рамках которого интерпретируются тексты о насилии, подчиняясь в смысловом и аксиологическом отношении системообразующим темам. Бернхардт указывает на схему герменевтического круга: в центре находятся базовые имплицитные аксиомы интерпретаторов, формирующие определенный *proprium* понимания ключевых текстов, тогда как прочие круги (состоящие из текстов иной тематики и имеющие иную интенциональность) находятся в подчинении к нему и могут быть ограничены и даже подвергнуты критике. Главным герменевтическим центром христианской теологии, согласно Бернхардту, должен быть не набор текстов, а *Christus praesens* (присутствующий Христос) – проявляющийся в Его безусловной, всеобщей благодати и милости, воплощенной в страдании и воскресении Иисуса. Тексты, затмевающие эту благодать и милость, не должны отвергаться, а критически осмысляться в соответствующем литературном и историческом контексте и, самое главное, быть согласованными с *современным* христианским (критико-конструктивным) мышлением [Bernhardt 2023: 132–135].

В пятой главе рассматривается связь между эсхатологическими представлениями и религиозно мотивированным применением насилия. Такое насилие оправдывают необходимостью вступить в борьбу с силами, противящимися Богу и Его спасительному плану в истории. В то же время автор подчеркивает, что эсхатологические представления не всегда приводят к идее активной борьбы и насилия. Вместо этого возможны и другие варианты: уход от мира, стремление к внутренней индивидуальной святости, миссионерской деятельности ради спасения душ. Насилие возникает, как правило, при смещении акцента со «спасения от мира» на «спасение мира» – тюе. при задаче активно изменить историю и установить божественный порядок силой [Ibid.: 137–138].

Достаточно подробно представлены премилленаризм и милленаризм как эсхатологические течения в христианстве, в чьих недрах зарождается религиозное обоснование готовности к насилию. Особое внимание уделяется их развитию в Новое время, особенно в США[5], а также параллелям с исламскими эсхатологическими представлениями и их секуляризированной версией в массовой культуре.

---

[5] Об этом, в частности, см.: [Hummel 2023].

В последней, шестой, главе первой части продолжается эсхатологическая тематика – автор фокусируется на значении догмата о Втором пришествии Иисуса Христа, причем уделяет внимание не только христианской, но и мусульманской традиции. Он представляет как сходства, так и различия в изложении и истолковании данного события в христианстве и исламе, однако основной исследовательский интерес заключается в поиске понимания данного предания в современном контексте.

Бернхардт утверждает, что традиционное буквальное понимание этого догмата утратило убедительность в западной теологии, и предлагает две взаимодополняющие символические интерпретации, выходящие за пределы апокалиптического сценария. Первая интерпретация выражается в эсхатологической надежде на историческую завершенность – это символ надежды на победу Божественной справедливости над злом и разрозненностью в мире. Таким образом, Второе пришествие рассматривается как символ, или даже миф, выражающий веру в окончательное исцеление человечества. Второе толкование – это «презентная эсхатология», т.е. идея постоянного присутствия Христа и Бога уже в настоящем и возможности духовного единения с ним. Бернхардт отмечает, что первая интерпретация легко применима к исламской эсхатологии, поскольку ключевая идея последней заключается в установлении Богом окончательной справедливости.

Вторая часть монографии, посвященная религиозному плюрализму и секулярности, начинается с 7-й главы, в которой проблематизируется идея «бессознательного христианства» (unbewusstes Christentum) в XIX и XX вв. Речь идет возможности для человека быть христианином без исповедания христианства и принадлежности к Церкви. Основное место в данном разделе уделяется наиболее значимым (для экклезиологии и теологии религии) позициям по указанному вопросу в евангелической теологии, хотя в первом подразделе автор кратко затрагивает его обсуждение в рамках католической теологии (которое, на наш взгляд, представляет не меньший интерес и требует более развернутого изучения).

Первым, по мнению Бернхардта, католическим теологом, развившим учение о «невидимой Церкви» в своей работе «Религиозное в человечестве и в христианстве» (1934), был Отто Каррер. В его концепции к невидимой Церкви принадлежат прежде всего представители нехристианских религий. Границы институциональной Церкви также не совпадают с кругом верующих, поскольку, с одной стороны, в ней есть сокровенные «язычники», а с другой – сокровенные «христиане», которые явным образом не принадлежат к ней. Согласно Карреру, видимая и невидимая церкви суть две стороны единой Церкви Христовой [Karrer 1934: 232].

Другое значимое для данной тематики представление «христианства вне христианства» зародилось в недрах католического движения «Новой теологии» (Nouvelle Théologie) в рамках очередного обсуждения вопроса о соотношении природы и благодати. Оно изложено прежде всего в трудах Анри де Любака, в частности в его книге «Католицизм» (1938), где природа Церкви понимается как всеобъемлющая спасительная реальность, включающая в себя всех людей.

Наконец, упоминается и самое известное представление о неосознанном приобщении к Богу, сформулированное Карлом Ранером в концепции «анонимного христианства» [Rahner 2008: 283–355]. Продолжая развивать линию, намеченную в Новой теологии, Ранер истолковывал *desiderium naturale* как «сверхприродный экзистенциал» (übernatürliches Existenzial), выступающий связующим звеном между природой и благодатью. Бернхардт называет также 16 статью Конституции о Церкви II Ватиканского собора, в которой содержится идея о «невыраженной» сотериологической связи с Богом людей, не исповедающих (впрочем, не по своей вине) христианство. Однако он подчеркивает, что соборная формулировка отказывается от антропологического обоснования, предложенного Новой теологией и Ранером.

В евангелической теологии фокус смещается с «сотериологического статуса иноверцев» [Bernhardt 2023: 184] на реализацию христианской веры в мире, т.е. в историческом пространстве. Бернхардт обращается не к раннему реформаторскому учению о различении «видимой» и «невидимой» Церкви, а к более современным формам протестантской мысли, начиная с представителя либеральной «теологии посредничества» (Vermittlungstheologie) – Рихарда Роте (1799–1867).

У Роте указанное различение также встречается, но только в форме различения Церкви и христианства. Под христианством Роте подразумевал мирообразующее действие Бога, исходящее от Христа и пронизывающее историю. Таким образом, христианство для Роте – более широкое понятие, не ограничивающееся Церковью. Гипотеза «бессознательного христианства» произошла из базовой идеи теологии Роте – «идеи религиозной гуманности» [Ibid.: 185]. Далее предлагаются две критические реакции на данную гипотезу – со стороны Мартина Келера и Мартина Раде.

Затем представлена позиция так называемого «христианского социализма», адепты которого развивали политическую теологию Царства Божьего, где акценты сместились с религиозного элемента в сторону социальной справедливости (собственно, она и стала рассматриваться как стержень христианства). Соответственно, сочувствующие идее социальной справедливости стали почитаться «бессознательными христианами» [Buess, Mattmüller 1986: 58f.].

После Бернхардт излагает взгляды достаточно разноплановых протестантских мыслителей XX в.: Карла Барта и Эмиля Бруннера, Дитриха Бонхёффера, Пауля Тиллиха и Доротеи Зёлле, завершая дискуссией о «бессознательном христианстве» в рамках экуменического движения. Исследователь подчеркивает сильную зависимость понятия «бессознательное христианство» от конкретного богословского проекта, в рамках которого оно представлено.

В итоге Бернхардт указывает на проблематичность возведения в статус «бессознательных», «проспективных» или «анонимных» христиан тех людей, которые, несмотря на свой нравственный и в целом богоугодный образ жизни, не веруют во Христа. Проблематичность заключается, на его взгляд, не в нарушении принципа и права самоопределения, а также не в том, что понятие «вера» шире таких измерений, как сознание, рефлексия и артикулирование (внешнее исповедание). Дело в том, что само понятие «бессознательное

христианство», по мнению Бернхардта, является достаточно неопределенным и даже обманчивым. В конце концов, он говорит о том, что формы «бессознательного христианства» только тогда приемлемы, когда совпадают с убеждениями сознательной христианской веры и соответствуют образу христианской жизни. Совершенно невозможной для теологии является идея о присутствии Бога в мире в тех проявлениях, которые чужды христианской религии.

В восьмой главе обсуждается ситуация современного религиозного ландшафта, а точнее, положение христианства (и религии вообще) в контексте религиозной множественности и одновременно секулярности. По сравнению с предыдущей главой, здесь меняется исследовательский ракурс с теологического на религиоведческо-социологический. Бернхардт критически анализирует тезис известного социолога религии Питера Л. Бергера (1929–2017) о том, что религия в западном мире (как на общественном, так и на частном уровне) находится в ситуации двойного вызова – перед лицом религиозной альтернативы и профанирования, и может раскрывать себя только в данных пределах. Кроме того, Бернхардт обращается и к общему предметному полю названной проблематики – вопросу интерпретации религии в современной социологической перспективе.

Излагается концепт Бергера о двух плюрализмах: «со-существование различных религий и со-существование религиозного и секулярного дискурсов» [Berger 2014: IX]. Данный концепт Бергер рассматривал как новую парадигму (двойной плюральности, или двойственной множественности, – *double plurality*), смещающую теорию секуляризации. Согласно такому положению вещей, в настоящее время религиозный субъект одновременно вовлечен в двойное взаимодействие – во-первых, с секулярным жизненным миром и, во-вторых, с иными религиозными формами. Более того, эти сферы отныне входят в сознание субъекта, что лишает его мышление и поступки исключительно религиозного содержания и примешивает секулярные и инородные религиозные элементы. Отсюда следует, что религиозные убеждения более не могут претендовать на самостоятельное значение, а нуждаются в обосновании.

По мнению Бернхардта, «новая парадигма» Бергера сильно зависит от теории, в рамках которой тот осуществлял свою интерпретацию. Данную теорию Бернхардт определяет как социологическую феноменологию религии, основанную на логике соотношения индивидуальных формаций сознания с практическим социальным полем. Он указывает также на то, что в основе концепции двойной множественности лежит специфически «модерное» понимание религии: при рассмотрении множественности религий это понимание исходит из представления о проявлении религии в разных исторических формах (христианской, иудейской, мусульманской и т.д.). В отношении же множественности религиозного и секулярного религия осмысляется и идентифицируется только из противопоставления секулярному и, соответственно, наоборот.

Бернхардт подвергает критике последнее положение о соотношении религиозного и секулярного, ставшее, на его взгляд, «теоремой», или «нарративом» модерна. Обоснование специфики религиозного или секулярного посредством противопоставления является, по его мнению, несостоятельным,

поскольку не позволяет выявить никаких положительных характеристик данных измерений и делает их – совершенно искусственно – созависимыми (в логическом смысле слова).

В то же время, согласно Бернхардту, различение *fanum et profanum* (священного и несвященного), встречающееся у Бергера, некорректно соотносить с оппозицией «религиозное – секулярное», поскольку последнее применимо к религии лишь как совершенно внешняя характеристика. Более того, данная характеристика применяется преимущественно в критическом по отношению к религии дискурсе, тогда как различение *fanum et profanum* употребляется в контексте охранения священного от обмирщения и, таким образом, обладает аффирмативной функцией [Bernhardt 2023: 237].

Продолжая рассуждения о религиозной множественности в секулярном обществе, автор в 8-й главе предлагает взглянуть на позиционирование христианских церквей в этом плюралистическом контексте сквозь призму экономики религий. Он рисует следующую картину: находясь в условиях межконфессиональной конкуренции, церкви оказываются в непростой ситуации сегодня: с одной стороны, необходимо подчеркивать свою специфику и уникальность, с другой – общество ожидает от них экуменического и межрелигиозного диалога, что затрудняет представление своего индивидуального профиля. Впрочем, не все церкви чувствуют себя принужденными к данной мере, как, например, Евангелические свободные церкви.

Бернхардт излагает две основные и содержательно противоположные гипотезы из экономики религии: 1) религиозное разнообразие снижает интерес к религии в силу взаимного релятивирования религиозных концепций; 2) конкуренция между религиозными сообществами повышает «качество» предлагаемых «религиозных услуг», а потому здесь предпочтение отдается свободному, а не строго контролируемому «религиозному рынку» (в качестве первого чаще всего называют ситуацию в США, а второго – европейскую ситуацию). Представители первого направления исходят из понимания религии как способа объяснения мира, тогда как адепты второго видят в религии прежде всего способ удовлетворить свои духовные потребности.

Несмотря на некоторую полезность стратегий привлечения в свое лоно новых адептов и удерживания прежних, Бернхардт все-таки указывает на необходимость ориентироваться на собственное церковное самосознание, которое, в свою очередь, восходит к трансцендентной миссии. Таким образом, методология социологии (и экономики) религии не может ответить на проблему вызова Церкви (или церквей) в ситуации религиозного разнообразия и одновременно секуляризма. По мнению исследователя, поиск ответов на данные вопросы находятся в области теологической компетенции.

Подводя итоги, позволим себе обобщить и оценить результаты предложенного труда. Прежде всего, нужно отдать должное автору, перед которым стояла непростая сверхзадача (впрочем, не эксплицированная, но достаточно очевидно «сквозящая» из представленного содержания) – теологическое фундирование мирного межрелигиозного и секулярно-религиозного диалога, приемлемого как для современной европейской (политической) культуры, так и для вероучительных христианских оснований (в протестантско-евангелическом

исповедании автора). Следует признать, что исследователю удалось сделать для этого многое.

Главный тематический акцент книги ложится на «уязвимые» места – как для христианства, так и для прочих (прежде всего авраамических) религий, а именно – на «радикальный» («фундаменталистский») потенциал, содержащийся в священных текстах, преданиях и их интерпретациях. Индуктивным путем Бернхардт начинает свое изложение с попытки понять общую природу «фундаментализма», предлагая для этого целую палитру религиоведческих и теологических подходов (и, соответственно, ответов) для его объяснения.

Основными «бризантными» пунктами радикализированной религии стали следующие вопросы: притязание на абсолютность (абсолютную истинность христианства или иных религиозных направлений), «искусительные» библейские тексты о насилии, эсхатологический/апокалиптический дискурс. Решение для последних двух пунктов – трудных с точки зрения христианской нравственности и духовности, а также для гуманистической морали – Бернхардт находит в герменевтическом подходе, предполагающем литературную (текстологическую), историческую и теологическую контекстуализацию, а также согласованность с современным христианским (критико-конструктивным) мышлением. Религиозные притязания на абсолютность разрешаются автором через различение божественной и религиозной истин (*opus Dei* и *opus hominis*), последняя из которых является, на его взгляд, человеческим делом и, соответственно, лишается возможности претендовать на абсолютность.

Интересно отметить, что автор сознательно ограничивается только авраамическим фундаментализмом, игнорируя восточные религиозные направления, хотя и упоминая, что в «восточных религиях также есть радикальные и склонные к насилию проявления» [Bernhardt 2023: 26]. Примечательно и то, что «радикальными» Бернхардт называет католических традиционалистов (лефевристов), а также в принципе все антилибералистски и антимодернистски настроенные христианские сообщества, серьезными «фундаменталистскими грехами» которых, по всей видимости, следует считать «резкое отвержение гомосексуализма и равноправия женщин» [Ibid.: 28].

Заметим также, что указание на общие места в разных религиях (как генетические, так и идейные) представляется довольно сомнительным в плане улучшения межрелигиозного диалога, поскольку имеющиеся различия (которые Бернхардт также призывает учитывать и не затушевывать) выступают более рельефно.

Другим тематическим акцентом книги стало соотношение христианства с миром иных религий и вовсе не религиозных убеждений. Бернхард прежде всего обращается к вопросу о возможной «бессознательной», или «анонимной», христианизации и приходит, хотя и не столь категорично, к выводу о невозможности таковой, признавая при этом вероятность Богооткровения для нехристиан (что, на наш взгляд, вполне согласуется не только с «инклюзивистской» позицией, но и с самим духом христианского предания). Рассматривая христианство в контексте религиозного и секулярного плюрализма в религиоведческо-социологической оптике, Бернхард приходит к заключению о недостаточности такой методологии для глубинной интерпретации христианства.

Несмотря на определение позиции Бернхардта (если рассматривать в рамках «большой триады» Хика) как сторонника «обоюдного инклюзивизма»[6], т.е. признающего достоинство других религий без отказа от истинности своего (христианского) вероисповедания, в его заключениях можно найти следы релятивизма. Например, Бернхардт говорит о возможности многих различных субъективных восприятий религиозного опыта, которые легитимируют даже существование религиозного плюрализма (в декларации Евангелической церкви Германии) [Bernhardt 2023: 100; Kirchenamt der EKD 2015: 21]. Это проявляется и тогда, когда речь заходит о необходимости признавать *историчность* своей религиозной традиции и ее священных текстов, вследствие чего демонстрируется относительность определенных религиозных форм и мнений [Bernhardt 2023: 103].

При прочтении совокупности основных мыслей исследования создается впечатление, что самые серьезные положения христианской традиции могут быть достаточно легко ре-интерпретируемыми в угоду политической конъюнктуре и духу времени. Все это заставляет усомниться в собственно христианской значимости выдвигаемых в книге герменевтических предложений, несмотря на то, что автор (по-видимому) представляет позицию христианского сообщества. Впрочем, в этой позиции можно увидеть продолжение линии либеральной теологии, вершинами которой считаются такие мыслители, как Э. Трёльч и А. Гарнак. Особенно явственно это наблюдается в этицистском редуцировании христианского предания и его историцистском релятивировании.

Впрочем, последние наблюдения не ставят цели стигматизировать результаты данного исследования, а есть лишь попытка указать на тонкую грань между модальностями инклюзивизма и релятивизма, не исключая и плюрализма. Впрочем, возможно, балансирование на этих гранях неизбежно при попытке выстроить теологическое обоснование для межрелигиозного диалога в мире современной политкорректной культуры.

Список литературы

Кочергин 2014 – *Кочергин В.В.* Теология религий: очерчивая территорию // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. 2014. Вып. 1. С. 103–110.

Шохин 2025 – *Шохин В.К.* Теология религий: начальный период // Вестник ПСТГУ: Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 118. С. 31–52.

Almond et al. 2003 – *Almond G., Appleby R.S., Sivan E.* Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Berger 2014 – *Berger P.L.* The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston, Berlin: De Gruyter, 2014.

Bernhardt 2023 – *Bernhardt R.* Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalisierter Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Säkularität. Zürich: TVZ, 2023.

Buess, Mattmüller 1986 – *Buess E., Mattmüller M.* Prophetischer Sozialismus. Blumhardt, Ragaz, Barth. Fribourg: Edition Exodus, 1986.

[6] См. такую характеристику в: [Eißler 2020].

Dawkins 2006 – *Dawkins R.* The God Delusion. London: Bantam, 2006.

Ebeling 1982 – *Ebeling G.* Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft / T. Rendtorff (Hg.). Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung. Gütersloh: Mohn, 1982. S. 54–73.

Eißler 2020 – *Eißler F.* Theologie der Religionen // Lexikon für Religion und Weltanschauung. URL: https://www.ezw-berlin.de/publikationen/lexikon/theologie-der-religionen/ (дата обращения: 03.02.2026).

Hummel 2023 – *Hummel D.G.* The Rise and Fall of Dispensationalism: How the Evangelical Battle over the End Times Shaped a Nation. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2023.

Jesse, Mannewitz 2018 – *Jesse E., Mannewitz T.* (Hg.). Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018.

Karrer 1934 – *Karrer O.* Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Freiburg: Herder, 1934.

Kirchenamt der EKD 2015 – Kirchenamt der EKD, im Auftrag des Rates der EKD (Hg.). Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Gütersloh, 2015.

Leuzinger-Bohleber, Klumbies 2010 – *Leuzinger-Bohleber M., Klumbies P.-G.* (Hg.). Religion und Fanatismus. Psychoanalytische und theologische Zugänge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Mensching 1955 – *Mensching G.* Toleranz und Wahrheit in den Religionen. München; Hamburg: Quelle – Mayer, 1955.

Rahner 2008 – *Rahner K.* Sämtliche Werke. Bd. 22, 2. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2008.

Schnädelbach 2000 – *Schnädelbach H.* Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren // ZEIT dokument 2/2000, 6.

References

Almond, G., Appleby, R.S., Sivan, E. *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World.* Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Berger, P.L. *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston; Berlin: De Gruyter, 2014.

Bernhardt, R. *Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalisierter Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Säkularität*. Zürich: TVZ, 2023.

Buess, E., Mattmüller, M. *Prophetischer Sozialismus. Blumhardt, Ragaz, Barth*. Fribourg: Edition Exodus, 1986.

Dawkins, R. *The God Delusion*. London: Bantam, 2006.

Ebeling, G. "Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft", in: Rendtorff T. (Hg.) *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*. Gütersloh: Mohn, 1982. S. 54–73.

Eißler, F. *Theologie der Religionen, in: Lexikon für Religion und Weltanschauung*. URL: https://www.ezw-berlin.de/publikationen/lexikon/theologie-der-religionen/ (accessed on 03.02.2026).

Hummel, D.G. *The Rise and Fall of Dispensationalism: How the Evangelical Battle over the End Times Shaped a Nation*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publ., 2023.

Jesse, E., Mannewitz, T. (Hg.). *Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018.

Karrer, O. *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. Freiburg: Herder, 1934.

Kirchenamt der EKD, im Auftrag des Rates der EKD (Hg.). *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*. Gütersloh, 2015.

Kochergin, V.V. “Teologija religij: ocherchivaja terrinotiju” [Theology of Religions: Mapping the Territory], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Vestnik of Saint Petersburg University], 2014, Vol. 17, no. 1, pp. 103–110. (In Russian)

Leuzinger-Bohleber, M., Klumbies P.-G. (Hg.). *Religion und Fanatismus. Psychoanalytische und theologische Zugänge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Mensching, G. *Toleranz und Wahrheit in den Religionen*. München; Hamburg: Quelle&Mayer, 1955.

Rahner, K. *Sämtliche Werke*. Bd. 22, 2. *Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2008.

Schnädelbach, H. *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, in: ZEIT dokument 2/2000, 6.

Shokhin, V.K. Teologija religij: nachal’nij period, *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslogie. Filosofiya*, 2025, no. 118, pp. 31–52. (In Russian)