

В.К. Шохин

Почему так затруднен диалог между аналитиками и «постметафизиками»? (реплика)

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

Появление в журнале рецензий на новейшие книги двух очень заметных представителей аналитической и «постметафизической» теологии, во второй из которых дается ссылка и на полемику между этими направлениями, вызывает потребность еще раз проанализировать, в чем состоит их несовместимость. Автор реплики видит ее в двух особенностях постметафизического философствования: в диффузной философско-литературной фактуре этого типа дискурса, а также в политической ангажированности, которая сочетается с игрой с понятиями и словами. Первая из этих особенностей позволяет видеть его основной генетический код несколько в другом ракурсе, чем это обычно принято – не столько в философии Ницше и Хайдеггера, сколько в механизмах порождения текстов в йенском романтизме. При этом акцентируются и различия, состоящие в значительно большей креативности йенских мыслителей и их попытках скорее создания новых религий, чем разрушения существующих.

Ключевые слова: аналитическая философия, постметафизическое мышление, деконструкция, «слабая теология», герменевтика, романтизм, политика

Ссылка для цитирования: *Шохин В.К.* Почему так затруднен диалог между аналитиками и «постметафизиками»? (реплика) // Философия религии: аналит. Исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. No. 1. С. 173–181.

Журналу на этот раз особенно повезло: он публикует рецензии на новейшие книги двух примерно равновесных фигур в своих традициях, т.к. место, занимаемое Джоном Капуто в континентальной (как бы ни проблематично было это название, оно является общепризнанным¹) философско-теологической традиции, сопоставимо с тем, которое Ричард Суинберн занимает в аналитической. Обе рецензии являются апологетическими (и это хорошо, т.к. данный тип мотивации более конструктивен для раскрытия идей соответствующей персоналии, чем дезавуирующий), а посвященная Капуто еще и контекстуализирующей. Есть, однако, одна разница, состоящая в том, что Капуто значительно менее знаком отечественному читателю, чем Суинберн – к настоящему времени известны переводы только двух его статей². Но большой заслугой Светланы Александровны Коначевой следует признать и то, что она продемонстрировала и взгляд на ее протагониста из «противоположного лагеря», представив читателю некоторые критические возражения против его идей со стороны Дугласа Гротуиса, которые, как она справедливо пишет, «демонстрируют удивительную неспособность к диалогу континентальных и аналитических богословов».

Как правильно цитирует его С.А. Коначева, рецензента раздражает в так называемой радикальной герменевтике Капуто, как и во всей постмодернистской теологии, «эффетная игра слов», с «длинными и запутанными предложениями и показными неологизмами» (типа *inseity*), «наложение своих чар на повторяющиеся отрицания понятий и отношений, которые необходимы для смысла и знания», отсутствие малейшей заботы об обоснованиях своих вердиктов, как даже и вопрос о том, существует ли тот самый Бог, чей «призыв» (*the call*) составляет, согласно Капуто, все в христианстве. Правда, она не приводит других претензий Гротуиса, никак не менее серьезных. А именно, что Капуто, опираясь якобы на апостола Павла и Лютера, проходит с ними ровно половину пути Креста, отбрасывая Воскресение, что в основе такого прочтения лежит тезис Деррида о том, что любые тексты можно дочитывать, определяя, что в них составляет скрытый смысл (т.е. нужный тому или иному реципиенту), а также что для Капуто «призыв» Христа – это прежде всего призыв к равноправию афроамериканцев и социальной справедливости, что сближает его с хорошо известной незамысловатой теологией освобождения [См.: Groothuis, 2020]³.

¹ Причина проблематичности в том, что более-менее ясной идентификации по методу противопоставляется совершенно расплывчатая идентификация по географии, поскольку «континентов» как известно много. На это обратил внимание и норвежский философ Ларс Свендсен, процитировав и такое самоназвание, как «Американские континентальные философы» (*American Continental Philosophers*). См.: [Свендсен, 2017, с. 117–118].

² См.: [Капуто, 2004; Капуто, 2011]. Системная и очень емкая презентация его основных воззрений содержится в монографии [Коначева, 2019, с. 26–39].

³ Этот момент политической теологии – а он очень важен для Капуто – свидетельствует об очень значительной его конъюнктурности, которая никак не противоречит игре со словами. Любопытно, будет ли постмодернистский теолог вступаться за равноправие и белых после «культурной революции» в Америке 2020 г. и прихода к власти Джо Байдена и Камалы Харрис, но скорее всего вряд ли, т.к. американская идентичность (как и все прочие традиционные приоритеты) – их общие враги.

С.А. Коначева называет этот «аналитический диагноз» «предельно суровым». Но я вижу здесь не столько диагноз, сколько констатацию определенного положения дел, диагноз же – это и объяснение. Оно бы, на мой взгляд, состояло в том, что границы двух больших философских миров проходят не по тем линиям, которые обычно отмечаются, но по основной оси – самому строительству мыслей и слов, иными словами, по самой фактуре философствования. В том, что называется аналитической философией, изложения тех или иных предметов должны выражать нагруженные определенной логической и когнитивной ответственностью понятия и пропозиции – такой, которая может и должна быть оценена с точки зрения компетентной общезначимой рациональности, реализуемой в режиме контровертивного диалога пропонента с реальными и виртуальными оппонентами. Правда, здесь есть существенные перекосы, связанные, например, с перегруженностью (иногда значительной) обоснований достаточно прозрачных вещей с помощью логико-математического аппарата, с целью их сциентизации⁴. Но в целом мы здесь имеем дело с классическим строением философского дискурса, которое обнаруживается уже в диалогах Платона (со значительными параллелями на Востоке, прежде всего в Индии) и ничем до сих пор, кажется, не выявило свою непригодность⁵. А в том типе философии, который принято называть постметафизическим, радикально-герменевтическим и т.д., слова не столько выражают смыслы, сколько являются самодостаточными и скорее эти смыслы имитируют, тогда как никакая логико-когнитивная ответственность за ними не стоит. В самом деле, возьмем хотя бы перечень атрибутов, которые Капуто преддицирует своему богу (которого писать следовало бы, конечно, только с маленькой буквы) и который аккуратно воспроизводит С.А. Коначева: «...призыв, который скрывается в имени Бога, лишен всякой мирской славы, его власть и престиж высмеиваются и унижаются, и он принужден *вернуться к самому себе, к своей нагоде, отсутствию бытия, к уязвимости и богооставленности*» (курсив мой. – В.Ш.). Если вдуматься в этот «символ веры», центральным пунктом которого составляет учение о распятии Иисуса Христа на кресте небытия (the cross of nonbeing)⁶, а Его имя указывает не на какое-либо сущее, тем менее на Бытие бытия, а всего только на «настойчивость призыва» (the insistence of a call⁷), то у нас получится возвращение к самому себе, уязвимости и богооставленности несуществующего объекта, который должен и призывать что-то делать

⁴ Это связано в очень значительной степени с тем, что аналитические философы приняли правила игры конкретных наук, но также и с тем, что они работают по грантам, которые даются за научность или по крайней мере за наукообразие. Типичный пример такой работы – демонстрация рассуждений в виде многочленных (включающих десятки формализованных предложений) силлогизмов.

⁵ Этот «логоцентризм» столь же мало мешает даже и «после Ницше и Хайдеггера» философствующему субъекту заниматься своим ремеслом (если он, конечно, ему хоть в какой-то степени соответствует) как художнику – пользование красками и карандашами, а человеку при гулянии – пользование членами своего тела.

⁶ Этому посвящена уже первая глава книги: «Радикальная теология креста» [Caputo, 2019, р. 17–47].

⁷ Этому посвящена восьмая глава «Существование Бога» [Caputo, 2019, 126–141].

(прежде всего призывать – вспомним, что прежде всего к расово-социальному равноправию). Самое большее, что мог бы сам философ предложить здесь в ответ на недоумение всякого рационального существа, это что он мыслит не субъектами и предикатами, а событиями (слово, которое должно объяснять все), но события не уязвляются, не обнажаются и не «богооставляются». Сам Капуто называет это обращение со словами в применении к религии теопозитикой. Но это можно было бы назвать и «теопрозой». Ведь если такого рода «пропозиции» рассматривать не с логико-когнитивной точки зрения, а с чисто стилистической, то это читается действительно неплохо, во всяком случае в оригинале ритмично. Но тогда и надо называть вещи своими именами, и все станет на свои места: аналитические критики действительно должны выглядеть очень неубедительно, приближаясь к беллетристическим произведениям с мерками философских⁸. При этом все остальные достижения «радикальной герменевтики» можно воспринимать уже менее чувствительно: и абсурдное «смертный Бог», и «радикальный апофатизм», который без балансирующего его (во всех развитых теологических традициях) катафатизма равен на деле атеизму⁹, и «невозможное» как обетование Царства Божьего, которое в качестве этого самого «невозможного» свободно приписывается и Основателю христианства. Последнее не удивительно: Капуто (как на то справедливо обратил внимание Грогиус) обращается с апостолом Павлом, зачисляя его в свою компанию (и противопоставляя позднейшей теологии славы), не менее свободно, чем развязный шекспировский Фальстаф с принцем Генри, а о приватизации Лютера и говорить не приходится (он должен быть потрясен, узнав, что его здравая идея славы не после креста, а в нем самом, преобразилась в «крест небытия»)¹⁰.

⁸ С.А. Коначева цитирует с сочувствием, как Капуто понимает «строгость», которая только другая, чем у аналитиков: «...строгость, свойственная этому дискурсу, состоит в том, чтобы поддерживать себя в косвенном, дискретном и сдержанном модусе мышления, призывном и провокационном, аналогическом и паралогическом, параболическом и гиперболическом, метафорическом и метонимическом...». Нетрудно, однако, заметить, что это строгость не мысли (с этой точки зрения это, как выражалась наша известная художница Н.С. Гончарова, чистое «всечество»), а ритмической прозы, действительно с хорошими параллельными периодами.

⁹ В самом деле, реальные апофатики отрицают за Богом не только существование в обычном смысле, но и несуществование, тогда как у Капуто отрицание последнего не отмечается. Учение о трансцендентном Боге является для него профанацией (blasphemy), панентеизм ему нравится больше, но тоже не до конца, а его бог равнозначен, с онтологической точки зрения, в конечном счете всего только призыву к социально-расовой справедливости (см. выше). Правда, он резервирует «очень свое» существование и для Бога, когда пишет, после указания на то, что имя Бога не указывает ни на какое бытие, что «этот призыв встречает ответ, который составляет реализацию, актуализацию, материализацию, короче, существование Бога» [см.: Caputo, 2019, p. 126–141]. Это значит, что существование это примерно такое, как у какого-нибудь литературного персонажа при его восприятии зрителем или читателем – совершенно в духе модной литературоведческой «теории читательского ответа» (являющейся продолжением теории «смерти автора»). В этой извилистости и состоит отличие постмодернистского атеизма от прямолинейного «нового атеизма» Докинза, Деннета и прочих «апокалиптических всадников».

¹⁰ Так, Лютер не пренебрег в своем комментарии к Посланию к Римлянам и такими стихами, как: Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением

Потому полемизировать с деконструктивистской теологией (Капуто называет ее пост-теистической, но она прежде всего пост-рациональна) с точки зрения суждений и понятий всерьез было бы не совсем релевантно.

Более релевантно было бы еще раз отметить, как деструкция теологических смыслов хорошо сочетается с политическо-идеологической конъюнктурностью. Некоторые «компаративисты» отмечают, что различие между аналитической и континентальной философией проходит и по той линии, что первая развивается в оторванных от жизни чисто академических, сциентистских исследованиях «мелких тем», тогда как вторая обращается к «жизненным». Не следует говорить за всю континентальную философию, но то, что «постметафизическая» сюда входит, сомнений не вызывает. Если какая-то философия в наибольшей мере ответственна за сегодняшнюю политическую деконструкцию вековых социальных приоритетов посредством вменения «большинствам» чувства вины перед «меньшинствами» (а это лейтмотив идеологии «либерального глобализма»), то здесь вся группа «слабой теологии» стоит на первом месте. Социалист Деррида (участвовавший еще в студенческой революции 1968 г. и печатавшийся в ультралевом журнале «Тель-Кель») был одним из самых известных защитников судимого за убийство белого полицейского журналиста, члена террористической организации «Черные пантеры», а Джанни Ваттимо и поныне остается одним из ведущих лидеров движения за права представителей ЛГБТ, вменив в свое время Иоанну Павлу II в непреходящую вину то, что он каялся и перед евреями и перед протестантами, но не перед ними¹¹. Что же касается Капуто, чьи политические интуиции были уже отмечены, то он относится к тем, чья миссия заключается в умелом «европейском просвещении» левой интеллигенции в Новом Свете, которая, в свою очередь, внесла хороший вклад в победу Демократической партии на выборах 2020 г. (см. выше). Потому я думаю, что его «слабая теология» как тренд политики является вовсе не слабой.

Еще более уместно было бы обозначить генетические коды «постметафизической» теологии в европейской культуре, тем более что здесь накопилось, мне кажется, много стереотипов. И Капуто, и все практически близкие ему по духу авторы единодушны в том, что их основными предшественниками были Кьеркегор, Ницше и Хайдеггер [См.: Капуто, 2011, с. 194–198]. Первая кандидатура в этом качестве проблематична (он твердо верил в Бога, а не в то, что можно верить только в то, что можно во что-то верить, как учит ближайший соратник Капуто по «слабой мысли» Джанни Ваттимо¹²), вторая и третья бесспорны, но это не основные исторические слои. Значительно более глубокий

цадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал не только из иудеев, но и из язычников? (Рим 9: 22–24). Капуто в самую пору было бы их объявить позднейшими интерполяциями, т.к. здесь содержатся с точки зрения «радикального богословия креста» сплошные ереси: и признание могущества Бога и «радикально не устраивающее» его традиционалистское «богословие славы», которое на самом деле можно противопоставить реальному «богословию креста» только в режиме одномерного и неверующего мышления.

¹¹ Думаю, что и его «инкультурализация» Ватикана также сыграла свою роль в знаменитом недавнем признании Папой Франциском однополых союзов.

следует видеть в йенском романтизме, с его сознательным смешением философствования с беллетризмом, с принципом иронии как *raison d'être* любых амальгам и с нормативным образом гения-виртуоза, которому дозволительны все эти амальгамы по причине его прав на вседозволенность. Если рассмотреть это в исторической перспективе, то «вчитывающая герменевтика» Жака Деррида и «смерть автора» Ролана Барта окажутся лишь дальнейшими проекциями этого экзегетического нарциссизма.

Здесь были и «объективные причины»: не будучи по своим дарованиям ни креативными философами, ни значительными писателями (но будучи выдающимися организаторами интеллектуально-литературной жизни), как и обсуждаемые деконструктивисты, но хорошо ориентируясь и в том и в другом, Шлегели предпочитали сидение на двух стульях более надежным, чем на одном. Деконструкции теологии здесь также были в ходу – параллельно с литературными жанрами: бесформенная «Люцинда» (порнографический для своего времени роман, способный, однако, как замечалось, действовать и как снотворное) претендовала и на откровения. Будучи универсальным клубом, йенский кружок в совокупности «опекал» не только философию (в амальгаме несовместимых фихтеанства и спинозизма, к которым позднее присоединилось и «бёмеанство») и литературу, но также науку (в амальгаме несовместимых экспериментальных методов и вторичной мифологии¹³) и религию (при вибрациях между католицизмом и пантеизмом). Разумеется, Традиция была здесь совершенно факультативна для религиозности «виртуоза», и Шлейермахер, который уже в «Речах о религии», сетуя, что в его время осталось уже мало «героев религии», выразил уверенность в том, что если бы таковой и нашелся, он мог бы и сам составить новое Писание¹⁴ и в будущем, даже на высоких церковных должностях не преодолел пренебрежения к христианской догматике (хотя и не в такой brutальной форме, как Капуто¹⁵).

¹² Тому, как верить в то, что можно верить и даже в Бога, но «не в сильном смысле», посвящено все его введение к публикации американских лекций [см.: Ваттимо, 2007, с. 5–14].

¹³ Так, например, Иоганн Вильгельм Риттер, которому принадлежали реальные и весьма значительные естественнонаучные прозрения (прежде всего в области электрохимии и ультрафиолетового излучения) под влиянием духа, царившего в главном шлегелевском журнале «Атеней», издатели которого хотели, чтобы он писал и историю химии лучше бы всего гексаметрами, говорил, что развитие Земли – от воздуха до человека – описывает круг, на периферии которого маячит противоборство Добра и Зла и что зло является в воздухе в виде азота, в воде – в виде водорода, а в человеке в виде частиц чёрта, так что крупнейший историк йенского романтизма со вздохом облегчения вычитал у него экзерциции в духе староримской каббалы [Гайм, 2006, с. 570–571]. Он не был единственным, кто упражнялся в подобной «постфизике» и «филофизике» (по выражению раннего Шеллинга). Во всем этом также веял дух шлегелевской иронии как сознательного демонтажирования границ между всеми жанрами.

¹⁴ Это вызвало большой энтузиазм Ваттимо, который правильнее, чем Капуто, мыслит генеалогию постмодернистской религиологии, хотя идет и так далеко, что возводит ее уже к Иоахиму Флорскому [см.: Ваттимо, 2007, с. 42–44].

¹⁵ Для Капуто никейско-константинопольский символ веры – язычество, а Слава Воскресения удивительным образом – наследие неоплатонизма как мирской религии. Пренебрежение Традицией в религии как таковое (независимо от того, в каких формах оно вербализуется)

Но есть и различия. Эрудиция членов йенского кружка была всеобъемлющей и включала знания всей к их времени доступной литературы в оригиналах, а не только цитаты. Далее, среди членов йенского кружка были и гении, а не только имитаторы «виртуозности»: тот же Шлейермахер действительно открыл автономный локус религии в человеческой конституции (после кантовского моралистического редукционизма), став прямым предшественником феноменологии религии¹⁶, некоторые интуиции Гарденберга (Новалис) смогли многое скорректировать в просвещенческом ее понимании, да и идеалистическая система раннего Шеллинга при всех вопросах к ней была в значительной мере детищем йенского кружка. Далее, сама их «всеядность» принесла и немалые плоды: например, именно Шлегели стали фактически первыми, после служащих Ост-Индской компании, кто открыл европейцам Индию как духовную реальность¹⁷. Что касается непосредственной темы нашего обсуждения, то при всей вольности обращения с ней у них хватало «тевтонского духа» на конструирование новых религий, а не только на «вивисекцию» существующей. В политику они и близко не вмешивались. Есть и еще одно различие: йенским романтикам не приходило в голову воспевать слабость, в том числе и слабую мысль: они жили в энергетическую эпоху европейской цивилизации, от эпохи нынешнего декаданса еще очень далекую.

Поэтому мне кажется, что прежде чем мирить две основные традиции современной западной философии (сейчас этим увлекаются очень многие), следует лучше читать их внутренние «коды». А также более внимательно относиться к их генезису, как декларируемому, так и внутреннему.

Список литературы

- Ваттимо, 2007 – *Ваттимо Дж.* После христианства / Пер с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.
- Гайм, 2006 – *Гайм Р.* Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / Пер с нем. В. Неведомского. СПб.: Наука, 2006. 893 с.

означает на деле очень большое неуважение к религии потому, что любые разновидности человеческой практики (от инженерии до спорта) функционируют, опираясь на достижения предшественников, а если религия есть дело, которое каждому можно начинать с чистого листочка, то она представляет собой совершенную тривиальность. Этому не понимают те, кто может быть и вполне искренне считают (тут Капуто далеко не один), что строят постсекулярные приоритеты после просвещенческих секулярных.

- ¹⁶ Он писал о религии, что «ее сущность не мышление и не действие, но созерцание (*Anschauung*) и чувство (*Gefühl*). Она хочет созерцать Вселенную, в своих собственных представлениях и действиях она хочет благоговейно прислушиваться к ней». Отсюда и его основные смысловые каркасы: чувствование Бесконечного (*das Gefühl des Unendlichen*), печаль по нему (*die Sehnsucht nach ihm*) и благоговение перед ним (*die Ehrfurcht vor ihm*) – [Schleiermacher, 1999, S. 79, 81].
- ¹⁷ Речь идет о книге Фридриха Шлегеля, посвященной языку, религии и истории индийцев, в которой был представлен и перевод нескольких санскритских текстов, из которых следует выделить частичный перевод «Бхагавадгиты». Позднее небольшую антологию санскритских текстов издал его брат Август Вильгельм [см.: Schlegel, 1808].

Капуто, 2004 – *Капуто Дж.* Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 458–478.

Капуто, 2011 – *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (83). С. 186–205.

Коначева, 2019 – *Коначева С.А.* Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 242 с.

Свендсен, 2017 – *Свендсен Л.* Философия философии / Пер. с норв. Е. Воробьевой. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 272 с.

Caputo, 2019 – *Caputo J.D.* Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

Groothuis, 2020 – *Groothuis D.* Review: Caputo, J.D. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. Notre Dame Philosophical Reviews. URL: <https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/> (дата обращения: 20.01.2021).

Schlegel, 1808 – *Schlegel F.* Über die Sprache und Weisheit Inder. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; Nebst metrischen Übersetzungen Indischer Gedichte. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Schleiermacher, 1999 – *Schleiermacher F.* Über die Religion: Reden and die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799) / Hrsg. von G. Meckenstock. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 1999. 194 S.

Why is the Dialogue between Analytic Philosophy and “Postmetaphysicians” so Difficult? (remark)

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

It is an appearance of reviews on the newest books of two very notorious representatives of analytic and “postmetaphysical” theology in this journal, while the second review refers to polemics between these two trends, that incites an attempt at making clear wherein their incompatibility consists anew. The author sees it in two peculiarities of postmetaphysical philosophizing, i.e. a diffusive texture of this type of discourse and its political bias conjoined with a pastime with concepts and words. The first peculiarity makes one detect its genetic code from somewhat another angle as usually takes place, not so much in Nietzschean and Heideggerean philosophy as in a type of generating texts in the Jena school of Romanticism. Herewith also differences are emphasized, in the first place much more creativity of Jena thinkers and their attempts at rather producing new religions than destruction of those existing.

Keywords: analytic philosophy, postmetaphysical thinking, deconstruction, “weak theology”, hermeneutics, politics, Romanticism

Citation: Shokhin V.K. “Why is the Dialogue between Analytic Philosophy and “Postmetaphysicians” so Difficult? (remark)”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 173–181.

References

Caputo, J. Hajdegger i teologiya [Heidegger and theology], in: *Martin Hajdegger*, ed. by D. Dorofeev. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute, 2004, pp. 458–478. (In Russian)

Caputo, J. Kak sekulyarnyj mir stal postsekulyarnym [How secular world became post-secular], *Logos*, 2011, No. 3 (87), pp. 186–205. (In Russian)

Caputo, J.D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

Groothuis, D. *Review: Caputo, J.D. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Notre Dame Philosophical Reviews [<https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/>, accessed on 20.01.2021].

Haym, R. *Romanticheskaya shkola. Vklad v istoriyu nemeckogo uma* [Romantic school], trans. by V. Nevedomsky. St. Petersburg: Nauka, 2006. 893 p. (In Russian)

Konacheva, S. *Bog posle Boga. Puti postmetafizicheskogo myshleniya* [God after God. Ways of postmetaphysical thinking]. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2019. 242 p. (In Russian)

Schlegel, F. *Über die Sprache und Weisheit Inder. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; Nebst metrischen Übersetzungen Indischer Gedichte*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Schleiermacher, F. *Über die Religion: Reden and die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hrsg. von G. Meckenstock. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 1999. 194 S.

Svendsen, S. *Filosofiya filosofii* [Philosophy of Philosophy], transl. by E. Vorobyova. Moscow: ProgressTradition, 2017. 272 p. (In Russian)

Vattimo, J. *Posle hristianstva* [After Christianity], trans. by D. Novikov. Moscow: Tri Quadrata, 2007. 160 p. (In Russian)