

## ТЕОЛОГИЯ: ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ СВЯЗИ

УДК 2-67, 2-78, 2-84, 2-9

### Теология и государственно-религиозные отношения: к вопросу о теориях среднего уровня

*Вс. В. Золотухин*

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20  
Научный центр «Государство и религия в Азии»  
Института Китая и современной Азии РАН,  
Российская Федерация, 117997, Москва, Нахимовский пр., 32

**Для цитирования:** Золотухин Вс. В. Теология и государственно-религиозные отношения: к вопросу о теориях среднего уровня // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 4. С. 530–548. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.401>

Данная статья посвящена вопросу о том, как в контекст современного российского гуманитарного знания вписаны исследования по государственно-религиозным отношениям (ГРО) и как с ними может работать теолог. Они понимаются как теории среднего уровня по сравнению с философскими обобщениями касательно религии вообще (макроуровень) и антропологическими исследованиями религиозных сообществ (микроуровень). Теории среднего уровня помогают усматривать важнейшие особенности функционирования религии в рамках региональных культурных традиций; они рассматривают как религиозную традицию, так и сопутствующую ей теологию в качестве конкретно-исторического социального феномена. Пестрота представлений о религии и о теологии в мировых культурах (и внутри европейской, в частности) способствует тому, что лучше всего работа теолога описывается через метафору оптики. Эта оптика заключается в умении смотреть глазами инсайдера на религию как на социально-политическое сообщество. Дополнительные возможности открывает теологу при этом глубокое понимание образа жизни членов религиозного сообщества, их убеждений и связанной с ними картины мира. Это понимание достигается включенностью теолога в религиозную практику, которая нормативно предполагает личное принятие религиозного учения. Теолог сопоставляет факты жизни религиозного сообщества

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2023

© Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023

(«сущее») и ее нормативы, прописанные в традиции («должное»); выносит суждение по поводу их актуального соотношения; прописывает траектории возможного развития религиозной традиции. Специфика теологической оптики применительно к изучению ГРО будет заключаться в высокой значимости герменевтических методов — как при детальном анализе границ и соотношения ключевых понятий, которыми пользуется традиция, так и при сличении актуальных богословских мнений с нормативными утверждениями доктрины. Этот ракурс изучения ГРО поспособствует пониманию религии как конкретно-исторического социально-политического явления. Теологическая оптика не исключает методологического переключения и применения религиоведческого, социально-философского, историко-правового инструментария там, где исследователь сочтет его необходимым.

*Ключевые слова:* теология, государственно-религиозные отношения, методология науки, гуманитарное знание, герменевтика, история понятий, западные культуры.

## 1. Постановка проблемы

Сложность постановки вопроса о соотношении теологии и государственно-религиозных отношений заключается в необходимости преодоления устойчивых установок гуманитарного знания<sup>1</sup>. В нем обычно принято рассматривать религию либо в рамках теоретической генерализации (на макроуровне — в качестве сферы интеллектуальной рефлексии), либо в рамках антропологического описания (на микроуровне — в качестве убеждений и практик индивидов и малых групп).

Макроуровень концентрируется на путях обсуждения тех или иных философских вопросов религии, и ее история предстает для них как доктринальные/религиозно-философские тексты, тексты о текстах и, если говорить о второисточниках, как тексты о текстах о текстах. Такая стратегия изолирует религию от социальной действительности, превращая ее в кабинетный антиквариат.

Микроуровень воспринимает религию как набор социальных практик, посредством которых описывается локальная идентичность. В этом случае ключевым источником становится хранитель традиций — авторитетный носитель изучаемой религии, неизбежно транслирующий исследователю установки собственной социальной страты и ее идеологические убеждения, предпочтения, оценки. В этом случае у антрополога возникает тяжелый выбор транслировать собственную, дистанцированную от мнения информантов точку зрения, что означает вероятную потерю их доверия, в том случае если они следят за его публикациями. Воспринять же убеждения информантов как близкие к объективной истине означает

---

<sup>1</sup> Государственно-религиозные отношения (ГРО) можно в рабочем порядке определять как комплекс экономических, политических, социальных и культурных контактов между государственными институтами и религиозными объединениями/организациями. В этом контексте они представляют собой преимущественный интерес для практического религиоведа, социолога, политолога — по существу всякого эксперта, берущего на себя труд и обязательство комплексно судить об этих контактах в течение некоторого отрезка времени.

погрешить против ключевых задач исследования, превратившись в пропагандистский рупор соответствующей социальной группы.

Средний уровень же (более узкий, чем изучение религии вообще, и более широкий, чем изучение религиозности небольших сообществ) пользуется в России в последние 30 лет невысокой популярностью. Речь идет об уровне, на котором *религиозное сообщество понимается как часть социума, находящаяся в активном контакте с государством, подверженная объективным политэкономическим процессам и постоянно взаимодействующая с другими сферами и сегментами общественной жизни.*

Религиоведа, привыкшего изучать религии в исторической ретроспективе, может смущать в этой тематике ее сугубая актуальность и связанность с действующей политической конъюнктурой; для социолога и политолога религия — частный момент общественной жизни, усматриваемый ими нередко на ее периферии. ГРО могли бы заниматься философы, но философы (в особенности если насущная политическая реальность им несимпатична) склонны замыкаться в кабинетном, узкоспециализированном контексте, отказываясь комментировать то, что не относится к сфере предельных обобщений и экзистенциальных вопрошаний индивидуального субъекта. Публичное обсуждение ГРО для теолога может быть неудобным по двум причинам. Во-первых, оно отчасти десакрализует теологический дискурс: отношения с государством для религиозного деятеля есть сфера прозаического «сущего», периодически значительно расходящегося с этико-нормативным «должным». Во-вторых, обсуждение ГРО касается в том числе конфиденциальных, непубличных аспектов работы религиозной организации.

Ценность обозначенного среднего уровня заключается в обобщении и уточнении результатов, полученных на микроуровне, и в приращении фактических знаний о религиозном сообществе/организации, которое сравнительно затруднено на макроуровне в связи с высоким уровнем генерализации. Исследования среднего уровня, включающие перевод и издание ранее неизвестных текстов, могут подтверждать или опровергать те или иные генерализации макроуровня касательно природы религии и законов ее функционирования в различных обществах. И религия, и теология — явления, имеющие общественную природу, и они не могут быть поняты при невольном или намеренном абстрагировании от нее.

## 2. Исследования среднего уровня: пример эвристичности

Материалистическое понимание истории предполагало уважительное внимание к проблеме государственно-религиозных отношений и широко санкционировало исследования среднего уровня в обозначенном нами смысле. Так, ряд исследований востоковедов АН СССР был посвящен государственно-буддийским отношениям в различных странах Азии<sup>2</sup>. Интерес к буддийской Азии в этом контексте обусловлен особым

<sup>2</sup> Корнев В. И. Тайский буддизм. М.: Наука, 1973; Всеволодов И. В. Бирма: религия и политика. Буддийская сангха и государство. М.: Наука, 1978; Бонгард-Левин Г. М., ред.

характером ГРО в регионе, проистекающим из китайской политической традиции. Л. П. Делюсин указывает, что сакральность монархии и, следовательно, государства на Дальнем Востоке превосходит сакральность религии. Это значит, что государство с помощью администрирования религиозной жизни, практикуемого как минимум со времен эпохи Чжоу (XI–III вв. до н. э.), упорядочивает и подстраивает под себя локальные культы. Государство в Китае унифицировало систему святилищ аграрного культа, централизовало ее и замкнуло на себя<sup>3</sup>. Алтари Земли и Злаков оказались в китайской культуре ритуальными двойниками государства, помогавшими ему в управлении в обмен на осуществление культа должным образом<sup>4</sup>.

В целом ГРО на востоке и юго-востоке Азии исторически функционируют более ясно и прозрачно, чем это имеет место в западноевропейской традиции. Другой пример из региона буддийской культуры приводит российский монголовед А. Д. Цендина:

[...] исторические тексты монголов на тибетском и монгольском языках дают немало сведений, касающихся способов легитимации власти церковных иерархов. Инструментом такой легитимации выступали манипуляции с обнаружением и утверждением реинкарнаций высших лам — хубилганов и хутухт, или «живых богов», как их называли в недавнем прошлом [...]

[...] появились институты далай-лам, панчен-лам и других святых лам-перерожденцев. Одновременно с их возникновением начались и разнообразные манипуляции с определением тулку для получения власти — церковной и светской<sup>5</sup>.

Подобная политическая инструментализация экстраординарных событий религиозного характера присуща Восточной Азии и необычна для Европы. После ознакомления с ее корнями и особенностями становится понятно, почему, к примеру, Коммунистическая партия Китая требует контроля над перерождениями высших лам школы гелуг или замыкает все религиозные организации Китая рамками государственного контроля. Таким образом, исследования среднего уровня ставят рамку, позволяющую усматривать важнейшие особенности функционирования религии в рамках локальных культурных традиций. На макроуровне их специфика

---

Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. Сборник статей. М.: Наука, 1982; Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство). М.: Наука, 1985; Делюсин Л. П., ред. Буддизм и государство на Дальнем Востоке: сб. статей. М.: Наука, 1987; Мельниченко Б. Н. Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории сиамского государства XIII — начала XX века). СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996; и др.

<sup>3</sup> Делюсин Л. П. Государство и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Делюсин Л. П., ред. Буддизм и государство на Дальнем Востоке: сб. статей. С. 4–10.

<sup>4</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>5</sup> Цендина А. Д. Буддийский институт реинкарнаций как поле для политических спекуляций (по письменным и устным источникам монголов XVII — начала XX в.) // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI. Религии на Востоке. М.: Наука, 2015. С. 142.

нередко остается в тени, на микроуровне антрополог встречает уже лишь следствия общепринятых культурных практик.

Исследованиями среднего уровня в СССР, как и в современной России, занимались и продолжают заниматься историки, в указанном случае — историки Востока. Их подход приращивает знание, однако и он не дает ответов на все вопросы. Очевидно, что каждая более или менее крупная культурная традиция обладает собственным понятийным аппаратом, описывающим религию и доктринальное теоретизирование. Терминологическая сетка этих культур — явление конкретно-историческое, и попытка описать ту или иную культуру без обращения к ее эпистемологическому фонду обернется в лучшем случае приблизительностью описания, а в худшем — приведет к прямым искажениям. Поэтому исследование среднего уровня должно дополняться методом истории понятий: специалисту по государственно-религиозным отношениям в исламском мире должны быть понятны семантические границы понятия *дйн* (см. ниже); они объяснят, почему исламо-буддийские отношения развиваются исключительно слабо, почему исламская мысль не предполагает дескриптивного изучения политеистических религий и т. п.

### 3. Границы понятия «религия» и трудности, с ним сопряженные

Исторически понятие религии конструируется не как описывающее философскую «религию вообще» или религиозность как способность, а как терминологическое отражение конкретной, существующей религиозной традиции. Соответственно, в западных контекстах полных эквивалентов новоевропейскому термину «религия» быть не может, а приблизительные аналоги семантически с ним не совпадают.

Древним цивилизациям религия, вероятно, видится в первую очередь в качестве культа: по-древнеегипетски эта сфера обозначается как *irt iht* («делать вещи», т. е. совершать культ)<sup>6</sup>. История аккадского языка демонстрирует семантический сдвиг от земного к небесному: термин *puluhtu* в более старых текстах обозначает почитание устрашающего бога/короля, в нововавилонский период он обретает сугубо религиозную семантику. Значение соответствующего глагола *palahu*, родственного арабскому *falaḥa* («пахать»), меняется от описания почтительного отношения к родителям к выполнению финансового обязательства и далее к описанию почтения/страха в широком значении.

В ветхозаветном и производных от него контекстах «религия» описывается как закон («тора») или завет («берит») с монотеистическим Богом — единственным подлинным личным трансцендентным актором. То же значение сохранялось и в языках недавно христианизированных народов, например в древневерхненемецком видим *ewa*, *eua* («закон как завет/

<sup>6</sup> Rudolph K. Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden: Brill, 1992. S. 21.

пакт», «обычай», «ритуал»), *ehafti* («религия») — термины, родственные современному немецкому *Ehe* («брак») и *Ehehaft* (термин феодального права, обозначающий обязательство общины пользоваться исключительно услугами господской мельницы, кузницы, давальни и пр.).

Египетский философ религии Мухаммад Усман аль-Хушт указывает, что арабский термин *dīn*, обычно переводимый на европейские языки как «религия», своеобразен. Во-первых (поскольку, заметим, по происхождению он среднеперсидский, но исторически сблизился с семитскими созвучными корнями), он неотрывен от семантики, связанной с подчинением, принуждением, повиновением<sup>7</sup>, — речь идет о покорности Богу как законодателю и судье (*ислām* дословно и обозначает «покорность»). Во-вторых, восходя к кораническому и, шире, библейскому контексту, наличие «религии» подразумевает существование религиозной общины, подчиняющейся Закону. Для арабоязычного сознания это автоматически исключает из религии магию и анимизм, поскольку религия всегда говорит о связи с единым Богом, а не с духами. *Dīn* — это в подлинном смысле религия монотеистическая. Поэтому употреблять этот термин применительно к нетеистическим религиям затруднительно. Более того, аль-Хушт указывает, что для таковых в арабском языке вообще не существует термина<sup>8</sup>. Вопрос о том, как говорить о нетеистических религиях вообще в арабо-, персо- или урдуязычном контексте, не впадая в авраамический эксклюзивизм, остается открытым.

Буддийская традиция в тхеравадинском мире Юго-Восточной Азии описывает религию с помощью исходно санскритского термина *śāsana* и производных от него. «Шасана» обозначает «послание», термин образован от корня со значением «проповедовать, наставлять». Шасана обозначает одновременно как само учение Будды, так и его распространение, олицетворенное историческим буддизмом как религиозной системой. Шасана, таким образом, — путь освобождения, указанный Буддой Гаутамой, и, согласно некоторым палиязычным источникам, через две с половиной тысячи лет данная шасана исчерпает себя и завершится<sup>9</sup>. Ясно, что, во-первых, значение этого термина культурно-исторически специфично, а во-вторых, он отсылает к восьмеричному пути, включающему в себя индоиранскую триаду «мысль — слово — дело», т. е. регламентацию поведения индивида в обществе.

Таким образом, семантические ограничения становятся препятствием для ведения содержательного межрелигиозного диалога: базовые положения неродственных традиций отвергаются и подвергаются резкой критике с порога, поскольку воспринимаются в качестве вероятной угрозы целостности своего сообщества. Однако термины, сколько-нибудь экви-

<sup>7</sup> *Ал-Хушт М. 'У.Мадхал 'илā фалсафат ад-дйн* (Введение в философию религии). Каир: *Dār kubā'*, 2001. С. 11.

<sup>8</sup> Там же. С. 17.

<sup>9</sup> *Buswell R. E. Jr., Lopez Donald S. Jr., eds. The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014. P. 782.

валентные привычному нам термину религии, этимологически высвечивают именно социологическую сторону религии, указывая на обязанности индивида перед сообществом в связи с его местом в социальной иерархии.

В соответствии с этим первоочередной задачей становится выявление того, о каких границах сферы религиозного идет речь в конкретном обществе и культуре. В каких-то случаях (консервативные ислам, иудаизм, протестантизм) она охватывает все сферы жизни человека/сообщества, в несхожих с ними обществах ей уготована более скромная роль. Отдельно стоит отметить случаи, когда религиозная организация вынуждена в экстремальной ситуации замыкать на себя утраченные было внерелигиозные функции. Так, с началом гражданской войны в Сирии, ростом экстремизма и соответствующим ослаблением сирийских государственных институций христианские церкви взяли на себя функции образования, лечения, трудоустройства и фактического администрирования своих общин. В каждом из этих случаев религия будет по-разному относиться к политической власти: в первом варианте — стремиться ее ассимилировать, во втором — разделить с ней сферы ответственности, в третьем — вынужденно заместить ее.

#### 4. Границы понятия «теология» и трудности, с ним сопряженные

Схожие трудности имеют место и в связи с понятием «теология»<sup>10</sup>. Трудности эти еще более существенны, нежели с понятием «религия»: теология как явление интеллектуальной культуры имеет надстроечную природу в отношении религии как явления общесоциального. Не всякая религия обладает теологической системой<sup>11</sup>, но всякая теология, какой бы эпистемологически оригинальной она ни была, формируется в рамках уже существующего религиозного сообщества. Теология развивает и систематизирует взгляды его членов в ситуации, когда это оказывается востребованным, т. е. когда соответствующая религия 1) обретает корпус обслуживающих ее интеллектуалов (вершителей культа), 2) становится

<sup>10</sup> Здесь и далее будем говорить о теологии как об области гуманитарного знания в рамках религиозной традиции, о теологии с неопределенным артиклем. Для конфессионального мыслителя его собственная традиция традиционно выступает как теология с определенным артиклем или как Теология с заглавной буквы; этот экзистенциальный аспект функционирования теологии в данной работе не освещается.

<sup>11</sup> В религиях бесписьменных культур нет зафиксированного канона, суммирующего мировоззренческие представления, так что разные респонденты могут по-разному интерпретировать унаследованную ими традицию (частично домысливая и переосмысливая, частично забывая; смешивая локальные представления с более общепринятыми). Потому и оказывается трудным составить точное мнение о путях эволюции этих представлений. Пример: информанты из тибето-бирманского народа красные лаху (Северный Таиланд) сообщали антропологу о 2, 4, 17 или 32 душах, обитающих в человеке (*Шинкарев В. Н.* Человек в традиционных представлениях тибето-бирманских народов. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1997. С. 27).

государственной идеологией, 3) полагается в основу образования<sup>12</sup>. В этих случаях созревает осознание необходимости систематизировать положения религии, документально оформить их и ассимилировать те сегменты картины мира, которые противоречат ее базисным тезисам или не согласуются с ними. Связь между теологией и ее государственной легитимацией хорошо прослеживается в десятой книге платоновских «Законов»: вероятно, это один из самых ранних теоретических проектов государственно-религиозных отношений.

Платон предполагает обязательность принятия гражданами полиса утверждаемых им представлений о богах. Учение о богах («...бытие богов, их промысл и полнейшая их неумолимость в отношении несправедливого», 907b) призвано выполнять роль социального регулятива. Люди склонны оправдывать свое поведение поведением богов: если сказания о богах приписывают им антиобщественное, аморальное поведение, то это вредит отношениям внутри полиса. В качестве идеологических преступлений Платон выделяет как отрицание бытия богов, так и возможность вымолить у них что-то, т.е., по существу, установить с ними коррупционные отношения. Он детально расписывает, как именно следует наказывать исповедующих неверные теологические взгляды: искренних и не использовавших свои убеждения во зло обществу — тюремным заключением и увещанием, циников и мошенников от религии — смертной казнью.

Всякий религиозный культ, полагает Платон, должен контролироваться государством и находиться на общественной территории (910a–b). Всякий культ должен быть легализован государством; не допускается ни учреждать локальные культы, ни вносить произвольные изменения в управление культа государственного. Святилища, заведенные в частных домах по наивности, должны быть транспортированы под контроль государства; сознательное же введение новых культов и обрядов, как в общественном, так и в частном пространстве, должно караться смертью (910d–e). Обоснование тому — «учреждать святилища и богослужения нелегко; правильно это можно делать только по зрелом размышлении» (909e)<sup>13</sup>.

Важность систематизации религиозных представлений для государства подтверждается дальнейшей историей. Семь Вселенских соборов, из которых в отношении доктринальной систематизации особенно важны первые четыре, проходили под непосредственным патронажем императо-

<sup>12</sup> Касательно становления христианской теологии в этом контексте см. *Шмонин Д. В.* Тайна ответа. СПб.: Изд-во С.-Петерб. духовной академии; Изд-во Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена, 2021. С. 121.

<sup>13</sup> Платону вторит кодекс китайской династии Тан (VII в.), только наказания несколько мягче: «Всякому построившему [без разрешения властей] буддийский или даосский монастырь, а также своевольно соорудившему алтарь для принятия [монашеских] обетов — два года каторжных работ...» (цит. по: *Кычанов Е. И.* Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан — Сун (VII–XIII вв.) // Делюсин Л. П., ред. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 72. Там же: нелегитимно (в обход государства) вступившие в буддийское монашество получают 100 ударов толстой палкой (С. 84)).

ров (Восточной) Римской империи. Первый из них (325) хронологически был предварен Миланским эдиктом (313). Установление суннитской ортодоксии в исламе приходится на первые два века Аббасидского халифата — на период, когда арабам-завоевателям уже удалась исламизация как христианского арамейско-эллинского Леванта, так и Персии. В это время политические элиты Аббасидского халифата ощутили необходимость консолидации общества вокруг единой мировоззренческой системы. Буддийские соборы, на которых фиксировался вероучительный канон, также организовывались правителями индийских государств. Теология как область знания есть эпистемологическое следствие государственно-религиозных отношений: в Древнем мире — между жречеством и государством, позднее — между крупной религиозной организацией, заинтересованной в поддержке государства, и государством, пользующимся идеологической легитимацией со стороны религиозной организации<sup>14</sup>.

Макросоциологическая рамка, описывающая теологию в качестве философского учения религиозной организации, упорядочиваемого с помощью государства и с управленческими целями, дополняется при рассмотрении историко-культурного материала некоторыми важными нюансами.

К примеру, в европейской традиции оказывается возможным расщепление между функцией религиозного деятеля и его личными убеждениями. В античности эту точку зрения выражает представитель Новой академии Котта в диалоге Цицерона «О природе богов».

...я — и Котта, и понтифик. Это, я полагаю, клонилось к тому, чтобы я выступил в защиту тех мнений о бессмертных богах, тех обрядов, святынь и религиозных учреждений, которые мы восприняли от предков. Я же всегда буду защищать их и всегда защищал. И это мое мнение, которое я воспринял от предков, о почитании бессмертных богов, не колеблет никогда никакая речь ни ученого, ни неученого [...] от тебя [стойка Бальба. — В.З.], философа, я должен получить доказательства в пользу религии, предкам же нашим должен верить без всяких доказательств<sup>15</sup>.

Иными словами, понтифик Котта, образованный служитель римского культа, при исполнении своих религиозных обязанностей воздерживается от всякой интеллектуальной критики, поскольку следует традиции. Традиция, цементирующая культ, самоценна. В остальном же, как показывает третья часть диалога «О природе богов», Котта понимает недоказуемость бытия богов: он указывает на логические пробелы в апологетической

<sup>14</sup> Данное заключение не следует понимать в духе вульгарного социологизма, прямо выводящего из социально-политических обстоятельств вообще всякие подвижки в теологических картинах мира. Напротив, следует отметить: сфера религиозной и философской мысли развивается по своим закономерностям, которые соотносятся с социальной действительностью в опосредованно-диалектической форме.

<sup>15</sup> Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 158.

аргументации стойков<sup>16</sup> и в их космологии, он знаком с разнообразием религиозных верований, с практикой обожествления смертных и с исключительной запутанностью мифологических сюжетов, не внушающей к ним доверия.

Та же опция расщепления личных убеждений и общественного долга наблюдается в учении немецкого теолога эпохи Просвещения Иоганна Соломона Землера<sup>17</sup>. Этот теолог считал, что подлинное христианство заключается в следовании моральным заветам Иисуса Христа поверх сформировавшейся догматики и вероучительного узуса. Соответственно, каждый христианин имеет неотъемлемое право на так называемую моральную «приватную религию» (*Privatreigion*)<sup>18</sup>, т.е. собственную трактовку богословских взглядов, причем, вырабатывая ее, он свободен в выборе как представлений о Боге, так и выражений, его описывающих<sup>19</sup>. В то же время, выполняя общественно значимые функции катехизации и проповеди, теолог обязан строго следовать тем единообразным интерпретациям, которые утверждены государством.

Швейцарский протестантский теолог конца XIX в. Карл Альбрехт Бернулли указывает на желательность выстраивания внецерковной «научной теологии», что, казалось бы, должно представлять собой противоречие в определении. Однако теология проектируется им именно таким образом — как философия религии, начинающаяся с изучения исторических фактов религиозной жизни и стремящаяся на основе их обобщения заключить нечто о сущности религии вообще. Отличие такой теологии от традиционной догматической состоит в том, что последняя стартует с констатаций о сущности религии, а не взыскует их<sup>20</sup>. Единственная предпосылка научной теологии — согласие с существованием теистического Бога, а ее цель — усмотреть во всемирной истории законы развития религиозной жизни, понятой как участие Бога в жизни человечества<sup>21</sup>. Объект научной теологии — человек как «вверх смотрящий», как *homo religiosus*; последовательные методы — филологическое постижение источников, историческое изучение изложенных в них событий и дальнейшая историософская систематизация. Исследовательское поле — преимущественно ветхозаветный иудаизм и христианство, поскольку они представляют

<sup>16</sup> Там же. С. 162.

<sup>17</sup> Резкий переход от Античности к Новому времени не преследует иной цели, кроме как показать принципиальную возможность описанного отношения в европейской традиции в различные периоды ее существования.

<sup>18</sup> *Fleischer D.* Einleitung: Johann Salomo Semlers Religionskonzept als Verteidigung des Christentums // *Fleischer D.*, Hrsg. Johann Salomo Semler. *Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreigion der Christen (1784) Mit Beilagen.* Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2015. S. IX–XVI.

<sup>19</sup> *Semler J. S.* Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig: G. E. Beer, 1786. S. XIII–XX.

<sup>20</sup> *Bernoulli C. A.* Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch. Freiburg im Breisgau: J. C. B. Mohr, 1897. S. 97.

<sup>21</sup> *Ibid.* S. 100, 104.

богатейший и самый доступный для теолога материал. Он должен рассматривать и Писание, и церковь, и саму личность Иисуса Христа как предмет критического анализа<sup>22</sup>. Реконструкция подлинной истории христианства оказывается у Бернулли предпосылкой освобождения от устоявшихся, но устаревших церковно-теологических толкований. Политическая история для научного теолога оказывается крайне важной: слова и дела ветхозаветных пророков, отцов церкви, деятелей Реформации неотрывны от локальных социально-политических обстоятельств их времени<sup>23</sup>.

Известно, что термин «теология» исторически восходит к Платону, который обозначал им во второй книге «Государства» порицаемые представления эпических поэтов и драматургов о богах<sup>24</sup> (Государство, 379–381). Аристотель использует этот термин уже не только в этом значении, а еще и применительно к «первой философии», предметом которой являются «высшие начала и причины всего существующего» (Метафизика. IV, 1, 1003a)<sup>25</sup>. Так, разнообразие значений термина «теология» закладывается еще в Античности: он применяется и к политеизму, и к философскому монотеизму; характеризует как объект философской критики, так и позитивную сердцевину философского проекта<sup>26</sup>. В христианскую традицию он перешел к IV в., а регулярно употребляться стал лишь в Высоком Средневековье.

«Теология» — термин, который традиционно считается относящимся к западноевропейской или, шире, авраамической традиции и неприменимым к иным<sup>27</sup>. Однако в современной литературе можно встретить и иные точки зрения, фактически возвращающие нас к упомянутому аристотелевскому значению термина, в случае если его осмысление встроено в религиозную традицию, пусть даже нетеистическую. В этом случае можно говорить, к примеру, о буддийской, даосской или даже конфуцианской теологии<sup>28</sup>. Японский индолог Киёкацу Окита поясняет, почему термин «теология» применяется к индуизму: к примеру, в веданте существуют и связанные учения о божестве, и толкование сакральных откровенных

<sup>22</sup> Bernoulli C. A. Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode. S. 104, 106, 107.

<sup>23</sup> Ibid. S. 88–89.

<sup>24</sup> См.: Schmidt J. Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. S. 17.

<sup>25</sup> См. также: Мельников С. А. Введение в философию Аристотеля: 8 лекций для проекта «Магистерия». М.: Rosebud Publishing, 2018. С. 46–47; Шмонин Д. В. Тайна ответа... С. 29–30.

<sup>26</sup> О дальнейшей эволюции термина в античной традиции справочно см.: Авансов С. С. Термин «теология»: происхождение и значение // Вестник РХГА. 2020. Т. 21, № 1. С. 11–28.

<sup>27</sup> В арабском языке христианская теология обозначается как *'илм ал-лāхūt*; этимологически это то же самое «знание о божестве/божественном». В исламском же узусе имеется термин *'илм ал-каләм* (букв. «речь» / «рассуждение [о Боге]»).

<sup>28</sup> См. Jackson R. R. Buddhist Theology: Its Historical Context // Buddhist Theology. Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars / eds R. R. Jackson, J. J. Makransky. Richmond: Curzon Press, 2000. P. 1–13.

текстов, и апологетика для верующей аудитории<sup>29</sup>. Последнее особенно актуально, поскольку незападные религии обрели в XX в. своих апологетов на Западе; эти люди, претерпевшие конверсию, изучают привлекающую их традицию как ее вдохновенные носители<sup>30</sup>. Стоит также отметить, что они воспитаны в западной интеллектуальной традиции и привычно оперируют ее категориальной сеткой, в том числе термином «теология». Таким образом, процесс аккомодации незападных религий к западной культуре предполагает распространение на них западной терминологии. В целом же всякое использование термина «теология» в новом контексте, зафиксированное в философской/богословской литературе или в нормативных документах, означает рождение нового значения данного термина, которое рано или поздно будет отражено в словарях и станет неотъемлемой частью коннотаций термина «теология», пусть даже редкой или экзотической. Их формирование и диахроническое развитие будет раскрываться с помощью метода истории понятий.

Из изложенного можно сделать вывод, что теология, будучи теоретическим обобщением взглядов религиозного сообщества, представляет собой важный аспект его контакта с государством и остальной частью общества. При этом теология может мыслиться у различных авторов и в различных культурных контекстах как теистическая или внетеистическая, церковная или внецерковная. Опция отличия декларируемых теологических взглядов от личных убеждений религиозного деятеля указывает, что принципиальной в данном случае является защита коллегиальной/корпоративной/политической позиции, а не личной философской.

## 5. Теология как герменевтическая оптика

В обозначенной ситуации оказывается, что установить точные рамки компетенций теолога в рамках сколько-нибудь широкого исторического обобщения крайне трудно. Его аффилированность с религиозной организацией может быть выражена более ярко, менее ярко или вовсе быть затушеванной. Его отношение к традиции может быть консервативным, и тогда он толкует реальность посредством категорий религиозной доктрины — так делает, например, православный богослов. А может быть и модернистским, когда теолог адаптирует религиозные идеи к пониманию современников, выражая их на философском языке эпохи. Такой подход был выработан в эпоху Просвещения и особо развит либеральной протестантской теологией; он был обусловлен быстрой политэкономической секуляризацией вследствие развития капитализма. Иначе говоря, теологи разных традиций могут смотреть на свой предмет и на общество принципиально по-разному.

<sup>29</sup> Okita K. *Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 8–13.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 11–12.

Секуляризация XVIII–XIX вв. привела к тектоническим сдвигам на поле гуманитарного знания. Обосновывая, что познавательные способности определяют то, каким образом субъект воспринимает мир, Кант показал несостоятельность попыток рационально обосновать бытие Бога. Кант разделил религию как отношение к трансцендентному и теологию как «совокупность определенных учений как божественных откровений». Вследствие этих методологических и категориальных переосмыслений религия стала восприниматься как одна из сфер жизни, доступная для профилированного ее изучения. Возникает философия религии и несколько позднее, в 1860-х гг., в результате взаимодействия либеральной теологии, лингвистики и востоковедения, — сравнительное религиоведение (история религии).

Философию религии можно определять как попытку ответить на ряд генеральных вопросов относительно религии (*что такое религия? Каковы ее природа и происхождение? Каким образом возможна связь человека и Абсолютного, коль скоро оно существует? Умопостижима ли высшая реальность? В каком опыте возможно сближение с ней? Как развивается религия?*) с помощью философских методов — размышления, рассуждения, изучения религиозных памятников, обрядов и традиций.

Религиоведение можно также в рабочем порядке охарактеризовать как «историко-научное изучение религий и форм их проявления»<sup>31</sup>. Оно приращивает знание о религиозных текстах, артефактах, традициях и переживаниях, воздерживаясь от решения вопросов об онтологическом статусе религии и от высказывания оценочных характеристик в ее адрес.

Теология в общем есть систематизация картины мира религиозного сообщества, включающая учение об объекте/объектах религиозного отношения, о самом религиозном сообществе и об истинном/должном характере их взаимоотношений.

Очевидно, что когда мы открываем справочные статьи о крупных гуманитариях, посвятивших жизнь изучению религии, то нередко встречаем их характеристики через запятую: «философ религии, религиовед/историк религии, теолог» или близкое к этому. Это закономерно, поскольку демаркировать три означенных области крайне сложно. К примеру, Макс Мюллер — один из основоположников науки о религии как дисциплинарного проекта — не только изучает древнеиндийские религиозные тексты, но и формулирует с их привлечением философское учение о сущности религии, которая, по его мнению, заключается в восприятии индивидом бесконечного. Можно ли отделить в нем религиоведа от философа религии?

Другой основатель религиоведения — нидерландский теолог Корнелис Петер Тиле, как и ряд позднейших протестантских теологов, понимал религиоведение как основание для перепрошивки теологии<sup>32</sup>. Согласно

<sup>31</sup> Rudolph K. Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. S. 3.

<sup>32</sup> С либерально-теологической точки зрения религиоведение должно, с одной стороны, вместо устаревших спекулятивных аргументов представить некие объективные факты, опытным образом подтверждающие истинность христианства, с другой же сторо-

Тиле, особое внимание религиоведа-компаративиста, работающего исключительно с мировоззренческими и культовыми фактами, должно направляться на те формы религии, которые совершеннее, полнее, убедительнее всего раскрывают законы развития религии. Эти законы в их полноте еще предстоит установить. Очевидно, что роль высшей религии оказывается у Тиле зарезервированной за христианством, и таким кружным путем теологическая апологетическая задача вновь возвращается на положенное ей место. Возникает вопрос: какова профессиональная аффилиация Тиле? Когда он читает проповеди или рассуждает об исключительности христианства, он, несомненно, функционирует как теолог. Когда он опирается на индуктивный метод, воздерживается от оценочных суждений в адрес изучаемых традиций и отказывается судить о религии исходя из истин катехизиса, он — религиовед. Когда Тиле рассуждает о сущности религии религиозной способности человека, он — философ религии. В его текстах эти подходы смешиваются и дополняют друг друга.

Та же ситуация воспроизводится и в ряде других случаев: всякий сколько-нибудь значимый теолог вынужден работать на поле смежных дисциплин: успешная миссия невозможна без знания религиозной ситуации на местах, которую могут подсветить лишь религиоведческие методы сбора и анализа данных. Всякое толкование догматики, предполагающее выход за пределы катехетических формулировок, предполагает ее вписывание в более широкий философский контекст.

Философия приглашает к рассуждению и дискуссии, теология — также, хотя ее свобода и ограничена базовыми положениями соответствующей религиозной доктрины<sup>33</sup>. Теологию как область знания можно рассматривать в качестве философии, диапазон функционирования которой завязан на религиозное сообщество. Философское учение предлагает картину мира для всякого заинтересованного, теологическое же — для определенного сообщества. Именно это и важно: теолог завязан на сообщество, он не имеет опции эскапистски совершить внутреннюю эмиграцию в чистый интеллектуализм, как это может сделать философ. Из картины мира, продуцируемой теологом, потому естественным образом следуют социально-политические убеждения. Так, Шлейермахер, отстаивая идею об аффективной сущности религии, выступал за объединение лютеранства и кальвинизма в Германии — коль скоро механизм религиозного переживания един у всех людей, имеет ли смысл придавать принципиальное значение церковным юрисдикциям? Тиле, отстаивая важность эмпирически корректных религиоведческих методов, делал это в контексте обсуж-

---

ны, способствовать адаптации религиозной традиции к современности и ее обновлению посредством знакомства с религиозным опытом других исповеданий и выборочным заимствованием его элементов.

<sup>33</sup> Стоит отметить, что подлинной свободой в границах теологической оптики может быть сочтено именно следование своей религиозной традиции, так же как кантианец сочтет подлинно свободным поступком именно поступок, продиктованный категорическим императивом.

давшейся в 1860–1870-х годах в Нидерландах реформы теологического образования, проект которой предполагал делегировать преподавание вероучительных предметов церковным общинам, а университетскую теологию секуляризировать так, чтобы она превратилась, по существу, в религиоведение.

Из всего вышесказанного можно сделать логичный вывод о том, что ключевая оптика теолога заключается в способности смотреть на религиозное сообщество глазами инсайдера. Иногда инсайдерский статус теолога уточняется через категорию «религиозного опыта» (этот термин западной традиции систематически используется начиная с немецкоязычной протестантской традиции XVIII в.): теолог, чтобы быть теологом, должен интерпретировать материал через личностное посредство. Применительно к христианской традиции Д. В. Шмонин различает теологию в онтологическом смысле как (буквально) Слово Божье, в сотериологическом смысле как встречу Бога и человека в опыте веры и в доктринальном смысле как систематическое раскрытие вероучения<sup>34</sup>. Первый российский кандидат теологии, прот. Павел Хондзинский подытоживает во введении к своей диссертации позиции Б. Лонергана, прот. О. Давыденкова, прот. К. Польскова и П. Б. Михайлова<sup>35</sup> и указывает, что ключевая характеристика теологического знания — его личностный характер.

Проблема, однако, в том, что, во-первых, между личным опытом и дискурсивно-логической формой его изложения разverzается пропасть: «мысль изреченная есть ложь». Кроме того, верующий может сомневаться в природе своего переживания, а теологической инстанции, логически верифицирующей онтологическую подлинность опыта, нет и быть не может. Значит, тут имеется принципиально темное место. Во-вторых же, неясно, как именно личная вера влияет на результаты исследования. Понятно, что она, помимо знакомства с доктриной, предполагает включенность субъекта 1) в контекст обрядовой практики<sup>36</sup>; 2) сообщество верующих; 3) (около)церковную (суб)культуру. Возможно, эпистемологически точнее будет подытожить, что дополнительные возможности открывает теологу инсайдерское понимание образа жизни, принятого среди членов религиозного сообщества, и связанной с ним картины мира. Мы согласны с Д. В. Шмоным в том, что различные области теологии востребуют различную степень включенности: к примеру, в христианском случае догматическое богословие, литургика, миссиология («доктринальное, ценностно-миро-

<sup>34</sup> Шмонин Д. В. Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 290, 296–297.

<sup>35</sup> Хондзинский П. В., прот. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского: дис. ... канд. теологии. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017. С. 15–18.

<sup>36</sup> К примеру, теолог чаще всего включен в религиозную практику в отличие от религиоведа, который, возможно, и изучает обряды, но вряд ли принимает в них целенаправленное участие.

воззренческое ядро»)<sup>37</sup> предполагают максимальное погружение в религиозную практику, которое должно быть искренним, если теолог не желает изменять себе. В то же время библейские исследования или теологические аспекты психологии религии, изучающие прошлое и настоящее религиозной жизни, допускают большую степень дескриптивности и даже периодической личной невовлеченности. В целом теолог сопоставляет факты религиозной жизни и ее нормативы, прописанные в традиции; выносит суждение по поводу их актуального соотношения; прописывает траектории возможного развития религиозной традиции.

## 6. Какие возможности есть у теолога: краткий итог

Немецкоязычная ричлианская протестантская теология содержит методологические ходы, полезные для возможного принятия теологической оптики. Речь идет о концепции гипотетической эмпатии (*hypothetisches Nacherleben*) Макса Райшле (1858–1905), которая предполагала вживание (*sich hineinleben*) во внутренний мир другого человека и воспроизведение его переживаний<sup>38</sup>. Райшле специально отличает воспоминание о переживании от его моделирования. Исследователь должен стремиться смоделировать и представить себе то переживание, которое он совершенно точно не испытывал. При этом переживание не должно обрести над ним власть, поскольку рефлектирующее сознание ослабит его до минимума возможного восприятия: исследователь должен будто продегустировать его, одновременно подвергая рефлексии. Метафора дегустации напрашивается, поскольку гипотетическая эмпатия разворачивается вне сопутствующего контекста, и направляется исключительно на эмоциональную модель.

Допустим, указывает Райшле, мы хотим пережить то же, что и ветхозаветный пророк Амос. Как это сделать? Книга Амоса полна красочных описаний Божьего гнева и наказаний. Для начала нам стоит попробовать представить описанные образы, затем нужно будет соотнести их с этическим содержанием текста, представив себе, например, искреннее возмущение человеческими грехами, вызывающими гнев Божий и пророческое порицание. Райшле предлагает сопоставить полученные смоделированные эмоции со словами библейской книги и разобраться: насколько нам получилось почувствовать ту же гамму переживаний, что и Амос? Не следует ли с уверенностью примыслить к предполагаемому переживанию то, что не содержится в тексте, но, вероятнее всего, должно было ощущаться пророком? Наряду с «благоговением перед всемогущим Яхве, доверием к нему как к вершителю нравственного миропорядка, надеждой на него как на исполняющего обетование, страхом перед грядущим Судом, сочув-

<sup>37</sup> Шмонин Д. В. Теология и философия науки: проблемы идентификации // Вопросы философии. 2022. № 1. С. 203.

<sup>38</sup> Reischle M. Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg im Breisgau: J. C. B. Mohr, 1889. S. 10.

ствием к ослепленным соплеменникам»<sup>39</sup> наверняка есть еще нечто; исследователь может попытаться восстановить картину целостного переживания путем интерполяции, т. е. усреднения и систематизации отдельных его элементов. Если мыслительный эксперимент с эмоциями даст последовательный и правдоподобный результат, то, вероятно, говорит Райшле, можно будет даже дополнить им перевод священного текста<sup>40</sup>. Конечно, чем больше развита изучаемая традиция, тем меньше оказывается потребность гадательно достраивать ее мировидение.

Однако стоит попробовать восстановить в воображении гамму религиозных чувств пророка, тотчас же встает вопрос о переживании их достоверности, в которое имплицитно интегрирована противоречивость: как несокрушимая вера в справедливость божественного миропорядка совмещается с «восстановлением скинии Давидовой падшей» (Амос 9:11)? Как ветхозаветный Бог мог для Амоса одновременно быть творцом всего мира и попечителем избранного им народа?

Эти вопросы, задаваемые Райшле, сразу выводят обсуждение за пределы реконструкции собственно переживания пророка и отсылают нас к исследовательским темам среднего уровня: как пророк понимает границы и ключевые признаки религиозности? В каких социальных, политических, идеологических явлениях он усматривает Божью волю? Каковы отличительные черты общины истинно верующих?

Особо следует отметить, что Райшле не считает личную веру непременным условием удачного проведения гипотетической эмпатии. Конечно, человеку, не имеющему опыта религиозной жизни, будет труднее объяснить религиозность, представленную в исторических источниках<sup>41</sup>, но эта задача не является невозможной.

Специфика теологической оптики применительно к изучению ГРО будет, таким образом, заключаться в высокой значимости герменевтических методов — как сличения богословских мнений с нормативными утверждениями доктрины, так и детального анализа границ и соотношения ключевых понятий, которыми пользуется традиция. Они дополняют изучение религии как социального, коллективного, конкретно-исторического явления, и именно это дополнение послужит методологическим преимуществом теологии, которое даст ей возможность рассматривать религиозную традицию в комплексном виде на том или ином отрезке ее развития. Занятие такой позиции не помешает гуманитарии<sup>42</sup> применять

<sup>39</sup> *Reischle M.* Die Frage nach dem Wesen der Religion. S. 21.

<sup>40</sup> *Ibid.* S. 18.

<sup>41</sup> *Ibid.* S. 23–24.

<sup>42</sup> Теологический подход применительно к религии как социальному явлению, как уже сказано, представляет собой оптику, т. е. один из способов их рассмотрения наряду с религиозоведческим и историко-правовым. Именно поэтому я веду здесь речь о гуманитарии вообще — по существу, культурологе (исследователе культуры) и антропологе (исследователе человека и человеческой жизни), — который, приступая к разным иссле-

религиоведческий и социально-философский инструментарии там, где это окажется необходимо.

Статья поступила в редакцию 21 марта 2023 г.;  
рекомендована к печати 22 августа 2023 г.

Контактная информация:

Золотухин Всеволод Валерьевич — канд. филос. наук, доц.; vakis2011@gmail.com

## Theology and religion-state relations: Theorising on the middle range

Vs. V. Zolotukhin

HSE University,  
20, ul. Myasnitskaya, Moscow, 101000, Russian Federation  
Centre “State and Religion in Asia”, Institute of China and Contemporary Asia  
of the Russian Academy of Sciences,  
32, Nakhimovsky pr., Moscow, 117997, Russian Federation

**For citation:** Zolotukhin Vs. V. Theology and religion-state relations: Theorising on the middle range. *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 4, pp. 530–548.  
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.401> (In Russian)

The paper is devoted to the problem how a theologian would treat religion-state relations field of research. This field is to describe by middle-range theories in comparison to other levels: philosophy of religion (high-range theories) and social anthropology (low-range theories). The middle range deals with religion as actual social practice involved in a regional culture context. In world cultures, there is a lot of original views on religion and theology, it is difficult to generalize them in a correct way. It would be better to understand theology as optics. This optics is an insider view on religious community and its doctrines, including in-depth knowledge of its traditions, practices and worldview. A theologian analyzes correlation between religious reality and normative rules of a tradition as well as seeks to point out probable traits and changes of religion in the future. The optics of theology towards religion-state relations comprises several hermeneutical methods applied to reconstruct meaning of key religious concepts or to compare present-day opinions with heritage of tradition. This focus contributes to understanding of religion as social, historical and political reality. Nevertheless, the optics of theology does not exclude methods of religious studies or philosophy of religion when necessary.

*Keywords:* theology, religion-state relations, methodology, humanities, hermeneutics, Begriffsgeschichte, non-Western cultures.

## References

- Al-Khusht M.‘U. (2001) *Madkhal ila falsafat al-din* [Introduction to Philosophy of Religion]. Cairo, Dar Quba. (In Arabic)
- Avanesov S. S. (2020) “On origin and meaning of the term “Theology””, in *Vestnik RKhGA*, vol. 21, iss. 1, pp. 11–28. (In Russian)

---

довательским задачам, может варьировать методологическую оптику, не сводящуюся к герменевтико-эмпатическому инструментарию теологии.

- Bernoulli C. A. (1897) *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch*. Freiburg im Breisgau, J. C. B. Mohr.
- Bongard-Levin G. M., ed. (1982) *Buddhism, state and society in the countries of Central and East Asia in the Middle Ages: collection of papers*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Buswell R. E. Jr., Lopez Donald S. Jr., eds (2014) *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton, Princeton University Press.
- Cicero (1985) *Treatises on Philosophy*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Delyusin L. P., ed. (1987) *Buddhism and state in the Far East: collection of papers*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Fleischer D., ed. (2015) *Johann Salomo Semler. Ob der Geist des Widerchristen unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen (1784) Mit Beilagen*. Nordhausen, Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Jackson R. R., Makransky J. J., eds (2000) *Buddhist Theology. Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. Richmond, Curzon Press.
- Khondzinskiy P. V., archpr. (2017) *Metropolitan Philaret Drozdov's Theological Synthesis as Solution for Problems of the 18<sup>th</sup> Century Russian Theology*. PhD Thesis in Theology. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Kornev V. I. (1973) *Thai Buddhism*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Mel'nichenko B. N. (1996) *Buddhism and royal power (Buddhism in the history of the Siamese state of the 13<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> centuries)*. St. Petersburg, St. Petersburg University Press. (In Russian)
- Mel'nikov S. A. (2018) *Introduction to Aristotle's philosophy. 8 lectures for the "Magisteriya" project*. Moscow, Rosebud Publishing. (In Russian)
- Okita K. (2014) *Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy*. Oxford, Oxford University Press.
- Reischle M. (1889) *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*. Freiburg im Breisgau, J. C. B. Mohr.
- Rudolph K. (1992) *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden, Brill.
- Schmidt J. (2003) *Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Semler J. S. (1786) *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen*. Leipzig, G. E. Beer.
- Shinkarev V. N. (1997) *Person in Tibeto-Burmese ethnic worldviews*. Moscow, Institut etnologii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaia RAN Publ. (In Russian)
- Shmonin D. V. (2019) "Scientific rationality and "return to theology", in *Issues of Theology*, vol. 1, no. 3, pp. 280–306. (In Russian)
- Shmonin D. V. (2021) *The Mystery of the Answer*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt Peterburgskoi dukhovnoi akademii Publ.; Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gertsena Publ. (In Russian)
- Shmonin D. V. (2022) "Identifying theology and philosophy of science", in *Voprosy filosofii*, iss. 1, pp. 197–207. (In Russian)
- Tsendina A. D. (2015) "The Buddhist reincarnation as field for political games by written Mongol sources in the 17<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> centuries", in *Strany i narody Vostoka. vol. XXXVI. Religiya na Vostoke*, pp. 141–159. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Volkov S. V. (1985) *Early History of Buddhism in Korea (Sangha and State)*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Vsevolodov V. I. (1978) *Burma: religion and politics. Buddhist Sangha and state*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)

Received: March 21, 2023

Accepted: August 22, 2023

Author's information:

Vsevolod V. Zolotukhin — PhD in Philosophy, Associate Professor; vakis2011@gmail.com