

КРИЗИС ЗАПАДНОГО БОГОСЛОВИЯ: ИДЕЯ «СМЕРТИ БОГА» В УЧЕНИЯХ Х. ЯННАРАСА И Т. АЛЬТИЦЕРА

© *В.Т. Фаритов*

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 11.11.22

В окончательном варианте: 17.11.22

■ Для цитирования: Фаритов В.Т. Кризис западного богословия: идея «смерти Бога» в учениях Х. Яннараса и Т. Альтицера // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 11–20. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.2>

Аннотация. Статья посвящена осмыслению феномена кризиса современного богословия в контексте учения о смерти Бога. Осуществляется сравнительный анализ теологических концепций Христоса Яннараса и Томаса Альтицера с целью экспликации теоретических различий осмысления события смерти Бога в современном православном и западном богословии. Обосновывается тезис, что православная и западная версия кризисного богословия носит постметафизический характер и в философском плане исходит из теологической рецепции учений Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Ницше и М. Хайдеггера.

Ключевые слова: кризис; европейская метафизика; русская философия; богословие; Х. Яннарс; Т. Альтицер.

THE CRISIS OF WESTERN THEOLOGY: THE IDEA OF THE «DEATH OF GOD» IN THE TEACHINGS OF H. YANNARAS AND T. ALTITZER

© *V.T. Faritov*

Samara State Technical University, Samara, Russia

Original article submitted: 11.11.22

Revision submitted: 17.12.22

■ For citation: Faritov V.T. The crisis of western theology: the idea of the «death of God» in the teachings of H. Yannaras and T. Altitzer. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):11–20. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.2>

Abstract. The article is devoted to understanding the phenomenon of the crisis of modern theology in the context of the doctrine of the death of God. A comparative analysis of the theological concepts of Christos Yannaras and Thomas Altitzer is carried out in order to explain the theoretical differences in understanding the event of the death of God in modern Orthodox and Western theology. The thesis is substantiated that the Orthodox and Western versions of the crisis theology are post-metaphysical in nature and philosophically proceed from the theological reception of the teachings of G.V.F. Hegel, F. Nietzsche and M. Heidegger.

Keywords: crisis; European metaphysics; Russian philosophy; theology; H. Jannaras; T. Altitzer.

Один из наиболее значительных представителей неогегельянства Жан Ипполит открывает раздел своей работы о Гегеле следующим замечанием: «Спускаясь с гор, Заратустра встречается с порвавшим с миром людей отшельником и, уходя от него, шепчет: “Этот старец еще не знает, что Бог умер”. Гегель в начале своей «Логики» также констатирует смерть метафизики и сравнивает ее с исчезновением тех монахов, которые когда-то удалялись от мира, чтобы посвятить себя созерцанию Вечности: «Где теперь мы услышим или где теперь смеют еще раздаваться голоса прежней онтологии, рациональной психологии, космологии или даже прежней естественной теологии?.. Да и прежние доказательства бытия Бога излагаются теперь исторически или в целях назидания и ради возвышения духа. Это факт, что интерес отчасти к содержанию, отчасти к форме прежней метафизики, а отчасти к обоим вместе утрачен» [1, с. 87].

Идея «смерти Бога» выступает в качестве метафизической оси европейской культуры и цивилизации. Речь, стало быть, идет не о позиции отдельного мыслителя или мыслителей — поскольку Ж. Ипполит говорит не об одном Ницше, но указывает еще и на Гегеля как на сторонника учения о кризисе европейской метафизики. Речь идет об исторической и метафизической судьбе всего Запада и о попытках самосознания и самоосмысления этой судьбы. О чем говорил, в частности, М. Хайдеггер: «И еще раз напомним со всей остротой: слова Ницше нарекают судьбу Запада в течение двух тысячелетий его истории» [2, с. 13].

Подтверждением этих слов является то обстоятельство, что проблема смерти Бога не осталась в XX столетии предметом сугубо философских изысканий и размышлений, но стала краеугольным камнем (или камнем преткновения) современного богословия. Причем данная идея привлекает внимание как западных, так и православных богословов. Используя метод сравнительного анализа, рассмотрим в этом направлении теоретические разработки Х. Яннараса и Т. Альтицера. Результатом исследования станет экспликация двух моделей осмысления кризиса западного богословия: православной и европейской.

1. Кризис западного богословия в перспективе православия: Христос Яннарас

Обращает на себя внимание, что не только европейская, но и православная модель носит ярко выраженный постметафизический характер. Христос Яннарас опирается не только на наследие отцов церкви, но и на концептуальные разработки Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Данное обстоятельство объясняется особым положением названных мыслителей в истории западной философии. И Ницше и Хайдеггер выступают в качестве философов кризисного периода европейской философии и культуры в целом. Соответственно, их учения содержат в себе два принципиально значимых с этой точки зрения момента: установка на осознание события кризиса западной цивилизации и установка на поиск возможных путей преодоления этого кризиса. В этом ключе постметафизика выступает не только в качестве проявления кризиса (хотя и данный аспект не исключается), но в качестве ответа, реакции на событие кризиса. Кризис европейской метафизики вовсе не в том, что она

сменилась постметафизическими (например, «постмодернистскими») течениями. В самой европейской метафизике содержатся кризисные тенденции. Причем, речь идет не о последнем периоде в истории этой метафизики (который и принято именовать «кризисным»). Уже в период становления западной философии были заложены те определяющие ходы и направления, которые с самого начала предопределили ее будущий кризис. Событие «смерти Бога» начинается не с Ницше и не в эпоху Ницше. «Смерть Бога» происходит уже в период становления западной философской и богословской мысли. И ключевой фигурой здесь выступает Фома Аквинский: «Но лишь личный критический взгляд может увидеть и убедительно показать нам среди исторических данных о последствиях томизма *реальную* историю: Аквинат мыслит Бога как объект мысли, как рациональную необходимость в рамках доказательных схем условной “логики”. Объективным фактом вполне могло быть апологетическое стремление Аквината защитить истинность Бога и, пожалуй, его величайшее благочестие и богословская добросовестность. Но исторической *действительностью* являются отчуждение от непосредственного переживания личного Бога и обозначение его нейтральным понятием Первого начала и Высшей ценности — “смерть Бога” в западной метафизике» [3, с. 10]. Такова позиция Христоса Яннараса — современного православного богослова и философа. «Ответственность» за «смерть Бога», следовательно, лежит не на Ницше, но скорее на фигуре Фомы Аквинского — если, конечно, уместно говорить о личной ответственности по отношению к событиям такого рода. Мышление Бога в качестве первоначала и высшей ценности — вот та конфигурация, матрица европейской метафизики, которая закладывает основания, подготавливает условия для того, что впоследствии получит название «смерти Бога» или европейского нигилизма.

Следует отдавать отчет в том, что европейское христианство — не то же самое, что христианство первых веков, и что богословие средневековой Европы — не то же самое, что богословие восточных отцов Церкви и отцов первых веков [4]. Церковь едина по своей сущности, но в историческом аспекте ее существование обнаруживает не только высшее единство, но и фактический раскол. Европейская метафизика формируется на основе применения категориального аппарата античной философии к этому подвергнутому пересмыслению содержанию догматов христианской Церкви. То есть в основе европейской метафизики лежит событие трансформации раннего христианства в христианство европейское. И в этом событии трансформации уже заложены и предопределены тенденции грядущего нигилизма: «В соответствии с этим и в интерпретации западной метафизики у Хайдеггера (с опорой на Ницше) нигилизм рассматривается как внутренняя необходимость и завершение этой метафизики. <...> Но увидеть нигилизм как “внутреннюю логику” в историческом развитии западной метафизики, зиждущейся исключительно на доказательстве, не ограничиваясь описанием симптомов, — это и является интерпретацией истории в собственном смысле, т. е. систематизированным рассмотрением истории» [3, с. 10].

Согласно Х. Яннарасу, Церковь представляет собой определенный способ бытия. Аналогично, Запад — также определенный способ бытия, но отличающийся от того, который утверждает Церковь. Проблема, таким образом,

не сводится к спору о догматах и об организации религиозных институтов. Речь идет о двух типах онтологий, несовместимых между собой. Церковь утверждает онтологию Единства, которое представляет собой единство божественной и человеческой природы, или единство трансцендентного и имманентного. Здесь Яннарас мыслит в том направлении постметафизической философии, которое берет свое начало в учении Гегеля, а впоследствии продолжается в философии Ницше.

Гегель — наиболее сложная и амбивалентная фигура в истории европейской философской мысли. Во-первых, Гегель выступает первым мыслителем, который констатировал завершение европейской философии. Нам следует признать правоту немецкого философа в этом пункте, если мы будем иметь в виду именно *европейскую* метафизику. И одновременно мы должны быть весьма осторожны в тех случаях, когда кризис западной метафизики Гегель отождествляет с концом философии как таковой. Во-вторых, Гегель в своей философии осуществляет наиболее последовательный путь преодоления европейской метафизики. Именно в учении Гегеля получает систематическое выражение установка на преодоление метафизической теории двух миров, на снятие метафизической оппозиции конечного и бесконечного, имманентного и трансцендентного. И одновременно именно в учении Гегеля получает свое наиболее полное и исчерпывающее выражение фундаментальная установка всей европейской метафизики — отождествление бытия с разумом. Гегель, таким образом, одновременно остается верен основополагающим установкам западной онтологии и движется в направлении преодоления этих установок [5].

Христос Яннарас как философ и богослов постметафизического толка, с одной стороны, движется в предложенном Гегелем направлении, а с другой стороны, осуществляет размежевание с гегелевской философией в тех пунктах, в которых она сохраняет свою приверженность западной онтологии. Одно из основных положений гегелевской философии религии заключается как раз в утверждении единства божественной и человеческой природы в качестве сущности христианства: «die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur» [6]. Яннарас мыслит в том же направлении: «Единство, т. е. Церковь, даруется людям в момент воплощения Христа. Христос объединяет в Своей личности божественную природу с человеческой. Это означает, что Божество и человечество обретают “во Христе” общий способ существования, и этот способ состоит в единстве, во “взаимном обмене свойств” лиц, в общении любви» [3, с. 27]. Но вот дальше Яннарас развивает свою мысль уже в ином направлении, выходящем за рамки гегелевской диалектики: «Соединение божественной природы с человеческой в личности Христа — не отвлеченный “принцип” метафизики: это соединение проявляется в нас так, как обычно проявляется природа — как *способ бытия*, как возможность продолжать жизнь. Это возможность утолить бездонную жажду жизни, терзающую наше существование: мы стали способны реализовать все возможности жизни, побеждая травму и смерть дробного бытия» [3, с. 27]. Здесь ход и направленность мысли Яннараса уже ближе философии жизни Ницше, чем диалектике Гегеля. Именно стремление «утолить бездонную жажду жизни» выступает в качестве основного мотива «Так говорил Заратустра». Именно стремление «реализовать все возможности жизни» и победить «травму

и смерть дробного бытия» проходит красной нитью сквозь эту книгу Ницше: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, — того будущего, что вижу я. И в том мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино все, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью» [7, с. 144–145].

Тенденция, противоположная единству как истине Церкви, в богословском дискурсе определяется как ересь. Согласно Яннарасу, ересь представляет собой предпочтение части целому, абсолютизацию части и релятивизацию целого: «Ересь стремится подчинить истину Церкви, т. е. единство жизни, разделенному способу бытия падшего человека. Обычно ересь проявляет себя в виде теоретического разногласия, разногласия в формулировке истины, в то время как на самом деле она осуществляет фрагментарное познание и переживание истины. Ересь абсолютизирует интеллектуальное познание, или эмоциональное переживание, или нравственное применение истины, хотя уже само разделение на интеллектуальное познание, эмоциональное переживание и нравственное применение разрушает вселенскую единовидность истины и жизни, оставляя человека раздробленным в конфликте его индивидуальных свойств и потребностей» [3, с. 37]. Из этой характеристики следует, что ересь — факт, относящийся не только к богословской мысли, но и к европейской метафизике и культуре в целом. Уже Фома Аквинский абсолютизирует интеллектуальное познание, а Гегель доводит эту абсолютизацию до крайних пределов. Иммануил Кант в своих трех «Критиках» осуществил максимально последовательное разделение на интеллектуальное познание, эмоциональное переживание и нравственное применение. С.Н. Булгаков в своей «Трагедии философии» будет трактовать историю европейской метафизики в качестве христианской ересеологии — именно в силу присутствия этой метафизике рационализма, злоупотребления разумом, гордости разума [8].

Итак, ересь с позиции Яннараса — не разновидность учений, но центральный, основополагающий пункт западной онтологии — ибо сам Запад есть не что иное, как онтология определенного типа, особый способ бытия. Поскольку это способ бытия и онтология, противоположные единству как истине Церкви, постольку Запад как таковой представляет собой ересеологию по существу: «Превращение события возникновения Церкви в отвлеченную религиозную идеологию и в индивидуальную этику, конечно, связано с конкретной исторической, социальной и экзистенциальной реальностью, которую мы называем *западной, или технократической, цивилизацией*. В наши дни, более чем когда-либо прежде, очевидно, что термины “Запад” и “западная цивилизация” означают некий образ жизни и некое исходное для него человеческое отношение к бытию, миру и истории. Этот способ и это отношение формируются в течение трех последних веков под влиянием “либерального” духа Возрождения и Просвещения, а также развития естественных и точных наук и технологий. Однако истоки западной цивилизации намного глубже — от средневекового западного понимания христианского мира и христианской жизни. Как бы то ни было, культурное развитие на Западе создает образ жизни, противоположный способу существования человека в Церкви» [3, с. 59].

Таков приговор, вынесенный современным православным богословом Западной цивилизации. Смерть Бога — не конец, но начало, исток европейской метафизики. Западная философия возникает из события смерти Бога, движется и развивается внутри этого события. Завершающая фаза, связанная с Ницше и Хайдеггером, представляет собой лишь осознание — достаточно позднее — и уразумение этого фундаментального события.

2. *Теология мертвого Бога: Томас Альтицер*

Одним из наиболее знаковых проявлений кризиса европейской метафизики в сфере богословия выступает теология мертвого Бога Томаса Альтицера. В отличие от Христоса Яннараса, Альтицер разрабатывает специфически европейский вариант постметафизического богословия. В этом пункте заключается основное различие позиций двух авторов. При этом во многих других, достаточно существенных моментах, учения Яннараса и Альтицера обнаруживают немало точек пересечения. Прежде всего теология Альтицера основывается на тех же философских источниках, что и учение Яннараса. Евангелие христианского атеизма представляет собой вариант интеграции постметафизических установок философии Гегеля и Ницше в сферу современного богословия.

Основной критический посыл Альтицера в адрес западного богословия фактически сводится к гегелевской и ницшевской критике европейской метафизики как учения о вневременном трансцендентном первоначале. Западное богословие движется в том же самом направлении, что и западная метафизика: «Когда христианская теология таким образом отождествляет себя с абстрактными и статичными категориями нашей западной логики, она не может воспринять движущееся вперед и преобразующее себя слово. До тех пор, пока теологическое мышление основывается на логических законах тождества и противоречия, оно будет просто вынуждено беспомощно наблюдать за постоянно расширяющейся пропастью между изначальным Богом и мирской историей. Гегель, который написал первый и самый значительный западный диалектический трактат по логике, настаивал: только когда диалектический разум (*Vernunft*) подвергнет отрицанию и преодолеет логические законы чистого рассудка (*Verstand*), тогда и мышление сможет воспринять движение духа в истории. Тем самым он провозгласил, что все живое несет в себе противоречие, и, таким образом, противоречие более реально, чем внешнее неизменное тождество» [9, с. 61–62]. Как было показано выше, Яннарас также усматривает исток кризиса западного богословия в представлении Бога в качестве логически необходимой и логически выводимой первопричины всего сущего. Подобно Яннарасу, Альтицер находит истоки этого фатального по своим последствиям отождествления теологии с категориями западной логики уже в самом начале становления западного богословия. Уже Августин, а впоследствии Лютер, обнаруживают это характерное для всей европейской метафизики уклонение: «Августин и Лютер часто критиковались как несистематические мыслители; но, с диалектической точки зрения, ни один из них на деле не избежал абстрактных категорий чисто рационалистического мышления: Августин остался неоплатоником, хотя сам же способствовал трансформации греческого философского мышления» [9, с. 61].

Однако общая направленность богословской мысли Яннараса и Альтицера может быть охарактеризована как в большей степени противоположная, чем сходная. Точки пересечения в основном обнаруживаются в негативном аспекте их учений, в том, что касается кризиса европейской метафизики и западного богословия (т. е. в сведении Бога к категориям логики и в отрыве трансцендентного от имманентного). Напротив, позитивная часть их воззрений выявляет значимые расхождения. Яннарас видит положительное содержание в том, что он определяет в качестве истины Церкви: в единстве трансцендентного и имманентного, в единстве божественной и человеческой природы. Это единство было заповедано в христианстве испокон веков, размышления на эту тему можно найти у восточных отцов Церкви. Кризис западного богословия состоит в уклонении от этого исконного учения, в забвении заповеданного единства и в обращении на путь ереси. В свою очередь, для Альтицера позитивным содержанием выступает само событие смерти Бога, которое он понимает как закат области трансцендентного и утверждение абсолютно имманентной тотальности. Воплощение Бога Альтицер мыслит не как единение трансцендентного и имманентного, но как самоотрицание трансцендентного, как его смерть: «Здесь мы еще раз обнаруживаем теологические выводы из радикального христианского утверждения Воплощения: умирая для своей первоначальной и потусторонней формы, Бог сам становится полностью воплощенным в “Слове”, или в “Теле” Иисуса; и, таким образом, он прекращает существовать в качестве Бога, который один только Бог» [9, с. 54].

Справедливо усматривая кризис богословия в отрыве трансцендентного от имманентного, Альтицер не находит иного выхода, кроме как полностью отрицать трансцендентное и абсолютизировать имманентное. То обстоятельство, что столь радикальное решение проблемы ведет к усугублению кризиса, осознает и сам Альтицер: «Не забудем также и то, что вместе с этой новой действительностью наступил и ужасающий мрак, возникший из-за разрушения всех унаследованных и общепринятых способов рассуждения и истолкования. Эта новая действительность была настолько революционна, что... в результате привела к разрушению основ западной исторической традиции в целом» [9, с. 54].

Сказанного более чем достаточно, чтобы понять, что позиция Альтицера, с точки зрения Церкви, представляет собой ересь, причем ересь богоборческого, сатанинского толка. Альтицером движет пафос революционного освобождения человечества от гнета трансцендентного. Само трансцендентное он рассматривает в качестве чуждого Другого и в качестве источника угнетения: «Если Бог умер во Христе, трансцендентное богоявление должно представлять для сознания в виде чуждого Другого и в качестве абсолютного источника угнетения человека» [9, с. 93]. Наивысшей ценностью для Альтицера выступает свобода, в то время как власть и авторитет для него есть абсолютное зло. Но это позиция не Христа, а Люцифера — и Альтицер неоднократно проговаривается об этом, когда пытается истолковать событие Воплощения не как явление света, но как погружение во тьму: «Иисус не может явиться в виде “Универсальной Человечности” до тех пор, пока область трансцендентного не опустеет и не погрузится во тьму» [9, с. 55].

Фактически Альтицер искусно подменяет Христа Люцифером и проповедует Люцифера под видом Христа.

Напомним еще раз, в чем заключается сущность ереси: в абсолютизации частного и в релятивизации абсолютного [3, с. 35]. Теология мертвого Бога осуществляет, пожалуй, самую радикальную абсолютизацию частного — область имманентного абсолютизируется до уровня тотальности. И эта же теология осуществляет самую радикальную релятивизацию абсолютного: область трансцендентного подвергается тотальному отрицанию и опустошению. В противоположность данной позиции, определившей оставшееся время западной цивилизации, истина Церкви заключается не в отрицании, но в соединении трансцендентного и имманентного в любви [10]. Образ этой любви явлен как в догмате о троичности Бога, так и в догмате о Воплощении Бога. Здесь действует универсальная формула восточного богословия: «нераздельно и неслиянно». Единство трех Лиц в Троице есть единство нераздельное и неслиянное. Единство божественной и человеческой природы во Христе есть единство нераздельное и неслиянное. Это такое единство, которое не отрицает различия, в котором Другой сохраняется в качестве Другого, в качестве Лица, но при этом не воспринимается как нечто чужеродное и враждебное. Напротив, автор евангелия христианского атеизма утверждает именно трансгрессивное стирание различий: «Через Воплощение и Распятие Бог опустошает себя от своей суверенности и трансцендентности, и это кенотическое жертвование приводит к разрушению различия между Отцом и Сыном в Духе и различия между Богом и миром» [9, с. 99].

Теология мертвого Бога выступает значимым обнаружением того, что Яннарас характеризует в качестве исторической трагедии западного христианства: «Дезорганизация и сущностное ослабление Римско-католической церкви заводит в тупик личное существование миллионов людей: люди лишены целей и надежд на бытие, лишены духовной общности, которая стала бы по меньшей мере психологическим противовесом кошмарному одиночеству мегаполисов, в которых личность обречена только на биологическое выживание. Чувство вины загоняется глубоко внутрь и не имеет выхода. Бегство в алкоголь, наркотики и безличный механистический секс становятся настоящей потребностью. Ужасающий моральный кризис подрывает качество жизни в западных обществах, а причины его, несомненно, имеют отношение к разрыву связи между церковным единством и истиной бытийной подлинности и спасения человека» [3, с. 110].

В свою очередь, и концептуальные разработки Яннараса также представляют собой проявление кризиса современной богословской мысли. Возможно, в настоящее время любая теология будет относиться к разряду кризисного богословия. Но при этом речь идет о принципиально различных вариантах или моделях кризиса богословия. В плане идеологии мы имеем дело с консервативной и либеральной моделью. К первой относится Христос Яннарас, ко второй — Томас Альтицер. Или — в цивилизационном аспекте — данные модели можно охарактеризовать как Восточную православную и Западную, соответственно. Философской базой как для одной, так и для другой модели выступают учения Гегеля, Ницше и Хайдеггера. То обстоятельство, что концептуальные разработки названных мыслителей кладутся в основу столь

противоположных направлений современной теологии, связано с амбивалентностью самих этих философских учений. И философия Гегеля, и философия Ницше, и — ничуть не в меньшей степени — философия Хайдеггера относятся к разряду кризисных и переходных концепций. С одной стороны, они завершают, подводят итог тому, что уже было и что стало традицией, стало классикой. С другой стороны, они раскрывают те тенденции, которые в уже наступающем будущем выступят на передний план и вступят в конфликт с ослабевающей традицией.

Список литературы

1. Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля / пер. с фр. В.Ю. Быстрова. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. 320 с.
2. Хайдеггер М. Ницше и пустота. Москва: Алгоритм, 2006. 304 с.
3. Яннарас Х. Истина и единство Церкви. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 184 с.
4. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. Москва: АСТ, 2005. 633 с.
5. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений) (монография). Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. 442 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1975. 573 с.
7. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Москва: Культурная революция, 2007. 432 с.
8. Булгаков С.Н. Трагедия философии. Москва: Директ-Медиа, 2017. 240 с.
9. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. Москва: Канон+, 2010. 224 с.
10. Яннарас Х. Личность и Эрос. Москва: РОССПЭН, 2005. 480 с.

References

1. Ippolit Zh. *Logika i sushhestvovanie. Oчерk logiki Gegelja*. Transl. from French Bystrov VJu. Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2006. 320 p. (In Russ.)
2. Hajdegger M. *Nicshe i pustota*. Moscow: Algoritm, 2006. 304 p. (In Russ.)
3. Jannaras H. *Istina i edinstvo Cerkvi*. Moscow: Svjato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut, 2006. 184 p. (In Russ.)
4. Florovskij G. *Vostochnye otcy Cerkvi*. Moscow: AST, 2005. 633 p. (In Russ.)
5. Faritov VT. *Ontologija transgressii: G.V.F. Gegel' i F. Nicshe u istokov novej filosofskoj paradigmy (iz istorii metafizicheskikh uchenij) (monografija)*. Saint Petersburg: Aletejja, 2017. 442 p. (In Russ.)
6. Gegel' GVF. *Filosofija religii: V 2 t. T. 2*. Moscow: Mysl', 1975. 573 p. (In Russ.)
7. Nicshe F. *Polnoe sobranie sochinenij: V 13 tomah. T. 4: Tak govoril Zaratustra. Kniga dlja vseh i ni dlja kogo*. Moscow: Kul'turnaja revoljucija, 2007. 432 p. (In Russ.)
8. Bulgakov SN. *Tragedija filosofii*. Moscow: Direkt-Media, 2017. 240 p. (In Russ.)
9. Al'ticer T. *Smert' Boga. Evangelie hristianskogo ateizma*. Moscow: Kanon +, 2010. 224 p. (In Russ.)
10. Jannaras H. *Lichnost' i Jeros*. Moscow: ROSSPJeN, 2005. 480 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Вячеслав Тависович Фаритов — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** vfar@mail.ru

Information about the author

Vyacheslav T. Faritov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor, Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara, Russia.
E-mail: vfar@mail.ru