

*И. В. Фотиева**

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ: ПРОФАНОЕ И СВЯЩЕННОЕ В КУЛЬТУРЕ**

Статья посвящена проблематике культуры в трудах известного протестантского теолога и философа Пауля Тиллиха. Проводится анализ его трех ключевых работ: «Об идее богословия культуры», «Церковь и культура», «Теология культуры». Выделяются центральные положения автора: укорененность всех форм культуры в религии; соотношение религиозного содержания и культурной формы; рассмотрение культуры как совокупности смыслов, восходящих к трансцендентному сверхсмыслу; нацеленность любого культурного творчества на выражение «предельного интереса» и, соответственно, его явный или скрытый религиозный характер. Отмечены вопросы, возникающие при сопоставлении позиции Тиллиха с современной культурой, в частности правомерность поиска религиозного содержания в масс-культуре, молодежных субкультурах и других аналогичных формах; в то же время подчеркивается значение его трудов для развития философии культуры.

Ключевые слова: культура, религия, теология, религиозная философия, П. Тиллих.

I. V. Fotieva

PAUL TILLICH: THE PROFANE AND SACRED IN CULTURE

The article is devoted to the problems of culture in the works of the famous Protestant theologian and philosopher Paul Tillich. The analysis of his three key works “On the idea of the theology of culture”, “Church and culture”, “Theology of culture” is carried out. The central provisions of the author are highlighted: the rootedness of all forms of culture in religion; correlation of religious content and cultural form; consideration of culture as a set of meanings ascending to a transcendent super-meaning; the focus of any cultural creativity on the expression of “ultimate interest” and, accordingly, its explicit or hidden religious character. Issues that arise when comparing Tillich’s position with modern culture are noted, in particular, the legitimacy of the search for religious content in mass culture, youth subcultures

* Фотиева Ирина Валерьевна, профессор, доктор филос.наук, доцент, Алтайский государственный университет; fotieva@bk.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44073 «Диалог науки и религии: исторические традиции, современные тенденции, проблемы и перспективы».

and other similar forms; at the same time, the significance of his works for the development of the philosophy of culture is emphasized.

Keywords: culture, religion, theology, religious philosophy, P. Tillich.

В последние десятилетия, как справедливо отмечает Клаас Дж. Краай, важные достижения в логике, эпистемологии и метафизике; труды У. Олстона, Э. Плантинги, Р. Суинберна и других известных теологов XX–XXI столетий

сделали религиозную философию интеллектуально респектабельной... Сегодня это направление процветает: здесь много профессиональных ассоциаций, научных конференций, и специализированные журналы, множество монографий и антологий издаются каждый год в этой области ведущими академическими изданиями [12, с. 246].

Поэтому закономерен новый рост интереса исследователей к различным аспектам философско-теологических изысканий ведущих авторов, к их решениям ключевых философских вопросов, к дискуссиям между представителями различных конфессий и направлений, к проводимому ими анализу основных сфер человеческого бытия — современной науки, культуры, социальных процессов. По мнению К. И. Уколова, этот «богословский поворот» начался еще в период

коренного кризиса культуры, поразившего после 1918 г. Среднюю Европу. В условиях великого политического и духовного крушения пришлось по-новому ориентироваться во всех областях культуры — в изобразительном искусстве, в архитектуре, в философии и т. п. [9, с. 9].

Сегодня же ситуация отчасти повторяется, хотя и на новом уровне: растущие противоречивые и кризисные явления во всех сферах, а также формирование новой, постнеклассической картины мира, в рамках которой все большее значение приобретают «человекообразные» модели, по известному выражению В. С. Степина [см.: 5], — все это заставляет современных авторов переосмысливать взаимоотношения между «природой» и «духом»; наукой и культурой; естественнонаучным и гуманитарным знанием, философией и религией и даже религией и наукой.

В связи с этим представляется актуальным обратиться к наследию одного из ведущих теологов и философов XX века Пауля Тиллиха. Это наследие многопланово, поэтому мы остановимся лишь на одной теме — теме культуры. Проблемы культуры и, прежде всего, вопрос о соотносительности светской культуры и религии, конечно, поднимали многие теологи и религиозные философы, но Тиллих не только сделал эти проблемы сквозными для своих работ, но и подверг их серьезному осмыслению. При этом саму культуру Тиллих понимал в широком смысле — как совокупность всех сфер и продуктов деятельности человеческого духа, соответственно анализируя и науку, и этику, и эстетику, и философию искусства. Мы, основываясь на анализе нескольких его работ, рассмотрим лишь ключевые положения, составляющие базис его религиозно-философской модели культуры.

Начнем с одной из ранних работ Тиллиха — «Об идее богословия культуры» (1919 г.). Остановимся на ней достаточно подробно, так как в ней был

заложен ряд основополагающих принципов и тезисов для анализа темы культуры в его наследии. Он начинает данную работу с традиционной констатации неустрашимости личности творца из предмета культуры и, соответственно, принципиальной разницы между «наукой о культуре» и естествознанием или математикой. Но далее он подчеркивает, что личная позиция творца «есть нечто большее, чем просто индивидуальный произвол... даже самая индивидуальная позиция оказывается прочно укорененной в почве объективного духа, в материнском лоне всякого творения культуры...» [7, с. 227–228]. На этой основе Тиллих проводит различие между двумя взаимосвязанными формами «науки о культуре»: с одной стороны, это теоретико-философское осмысление той или иной культурной сферы, с другой стороны — «нормативная наука». Примерами являются философия искусства и эстетика, философия морали и нормативная этика, философия религии и богословие. При этом свои базовые принципы теоретико-философские исследования черпают именно из культурной общности, «материнского лона». И далее в работе высказывается ключевой тезис: «материнским лоном» культуры является именно религия. Здесь Тиллих переключается со многими теологами, в частности, например, с Д. Хартом, подчеркивающим, что «человеческая тоска по Богу или по трансцендентному глубока... Она лежит в основании всей человеческой культуры» [10, с. 12–13].

При этом, по мнению Тиллиха,

благодаря соединению религиозного принципа и культурной функции теперь может возникнуть специфическая религиозная культурная сфера, а именно: религиозное познание (миф или догма), область религиозной эстетики (культ), религиозное формирование личности (освящение), религиозная форма общества (Церковь со своим особым церковным правом и особой общинной этикой). В таких формах религия оказывается актуальной, *религиозный принцип обретает существование только в соединении с внерелигиозными культурными функциями* [выд. нами. — И. Ф.] [7, с. 230–231].

Но возникает вопрос: как быть с той ситуацией, что в действительности в каждой из областей культуры ее религиозные формы как бы отделены, очерчены и наряду с ними существуют обширные сферы светского искусства, этики или тем более науки? Здесь надо обратиться к самому пониманию религии Тиллихом: религия есть «опыт безусловной реальности»; причем речь не идет о некоей новой реальности «наряду с прочими вещами или поверх них», но о *сверхсущем*, «о последней, глубочайшей, все потрясающей и все вновь созидающей смысловой действительности» [7, с. 232]. Если мы принимаем этот исходный тезис, то все становится на свои места. Религия, подчеркивает Тиллих, не нарушает автономии науки, или искусства, или этики. Развитие их форм идет по их собственным внутренним законам. Но при этом каждая из них «как целое помещается в условия “теономии” парадоксального религиозного фундаментального опыта» [7, с. 233].

Основываясь на этом, Тиллих интерпретирует соотношение между формой и содержанием в любом культурном явлении, иллюстрируя его простым геометрическим примером:

Автономия культурных функций имеет своим основанием их форму, законы их применения, теомония же коренится в их содержании, в той реальности, которая проявляется или осуществляется посредством этих законов. Теперь можно сформулировать следующий закон: чем больше формы, тем больше автономии, чем больше содержания, тем больше теомонии... Соотношение содержания и формы должно мыслиться по образу линии, один конец которой означает чистую форму, а другой — чистое содержание. На самой же линии форма и содержание постоянно находятся в единстве. Обнаружение преобладающего содержания состоит в том, что форма оказывается все в большей мере недостаточной, и реальность в преисполняющем избытии разрушает ту форму, в которой она должна находиться; и все же само это изливание и разрушение остается формой [там же].

Отметим, что помимо формы и содержания объекта культуры он вводит третье базовое понятие — содержимое. Эти три понятия он определяет и соотносит друг с другом следующим образом:

Под содержимым мы понимаем предметное в его простом конкретном бытии, которое через форму возводится в духовно-культурную сферу. Под содержанием же следует понимать смысл, духовную субстанциальность, которая только и сообщает форме ее значение. Можно, следовательно, сказать так: содержание в некотором содержимом постигается и выражается посредством формы. Содержимое есть случайное, содержание — существенное, форма же — посредствующее [7, с. 223].

Отсюда Тиллих подходит к определению задачи богословия культуры. Оно, по его мнению, осуществляет общий религиозный анализ всех творений культуры; дает историко-философскую и типологическую классификацию значимых творений с точки зрения реализованного в них религиозного содержания.

Обращаясь еще раз к геометрическому примеру, Тиллих строит простую классификацию произведений культуры по основанию преобладания формы или содержания: произведение с максимальным преобладанием содержания (то есть религиозное в собственном смысле); произведение, максимально близкое к другому полюсу, то есть, по Тиллиху, «профанное», и, наконец, произведение, гармонично сочетающее форму и содержание — «классическое творение культуры» [7, с. 236].

Этот подход, как легко видеть, иллюстрирует неприятие Тиллихом онтологического и сущностного разрыва между светской и религиозной культурой — и в целом между «человеческим» и «божественным», на чем настаивал, например, К. Барт: «...между истиной Божией (которую можно высказать и человеческими словами) и нашей истиной возможно лишь противоречие, только соотношение Или-Или» [1, с. 158]. Как отмечает А. Баруа, «для Барта совершенно трансцендентный Бог, который не может быть постигнут человеческой мыслью, прорвался сквозь эту эпистемологическую тьму и через Христа открыл человечеству его извращенные попытки избежать встречи с живым Богом, строя свою собственную религиозную систему» [11, с. 168]. В противоположность этому Тиллих утверждает синтез: религиозный дух нуждается в формах, выработанных именно в автономном пласте различных сфер культуры, а эти сферы, в свою очередь, нуждаются в подлинном религиозном содержании:

...здесь речь идет о культурном синтезе грандиозной значимости, о синтезе, который не только сводит воедино различные культурные функции, но также преодолевает разрушительное для культуры противоречие религии и культуры. Это преодоление достигается посредством такой модели религиозной системы культуры, в которой на место противоречия науки и догмы заступает религиозная сама по себе наука, на место различения искусства и культовой формы — религиозное само по себе искусство [7, с. 237].

В качестве иллюстрации Тиллих рассматривает экспрессионистское направление в живописи, давая ему своеобразную трактовку. По его мнению, здесь содержимое «в смысле внешней предметности вещей и процессов» утратило свое значение; природа «сбросила свой видимый покров, и теперь зрится ее основа», которая, по Тиллиху, есть не что иное, как ужас, и «именно этот ужас веет на нас с картин экспрессионистов» [7, с. 239]. Но в чем здесь Тиллих видит религиозное содержание? В чувстве космической вины обособленного существования и в стремлении разорвать форму ради искупления и обретения нового — подлинно религиозного — бытия, «в переходе единичного существования в другое, в стирании индивидуальной заостренности, в любовной мистике соединения со всем живым» [там же]. Этим примером Тиллих, помимо прочего, иллюстрирует наличный разрыв между светской и религиозной культурой, между «профанным» и собственно религиозным полюсами. Повторим, что, в отличие от К. Барта, он считает этот антагонизм проблемой и даже трагедией современной жизни, требующей глубокого осмысления и преодоления.

Обратимся теперь к другой, более поздней работе П. Тиллиха — «Церковь и культура» (1924 г.). В ней он подходит к данной теме с другой стороны — со стороны смысла: «Совокупность всех возможных смысловых связей мы называем, выражаясь объективно, миром, выражаясь субъективно, — культурой» [8, с. 258]. Слово «связь» здесь является ключевым, так как, по Тиллиху, в каждом смысловом акте, помимо конкретного смысла, всегда присутствует смысл безусловный как *осмысленность целого* и как смысловое *основание*. При этом, подчеркивает Тиллих, этот базовый смысл-основание трансцендентен по отношению к любому единичному смыслу и доступен лишь вере. «Мы называем этот объект молчаливой веры в осмысленность всех смыслов... Богом. И мы называем направленность духа, обращенную к Нему, религией» [там же]. Исходя из этого, Тиллих уточняет и развивает тему соотношения светской и религиозной культур и, шире, профанного и религиозного, начатую в более ранней работе.

Он предостерегает от возможных типичных ошибок: рассмотрения религиозного наряду с профанным (даже при условии полагания его «сверх» профанного), так как здесь повторяется ошибка пантеизма, полагающего Бога «вещью среди вещей»; отождествления любого конечного смысла с бесконечным и, наконец, узко интеллектуалистского истолкования смысла. Тиллих подчеркивает: «Смысловое основание является основанием личности и общества точно так же как бытия и значения» [8, с. 259], — и оно несет в себе не только смысл в узком (рациональном) понимании, но также и долженствование. При этом можно, говорит Тиллих, сосредоточиться лишь на единичном, конкретном

смысле, исключив религиозную компоненту; в итоге мы «имеем дело с профанной, неверующей, мирской позицией» и наоборот, сконцентрировавшись лишь на смысловой основе, мы встаем на позицию религиозную, и тогда «единичный смысл является только посредником, символом, вместилищем безусловного смысла» [8, с. 260]. Какова все же их взаимосвязь?

Священное в религии и Церкви обретает некий трансцендентный смысл, но именно поэтому такой смысл, который в культуре и обществе является одновременно действенным и для профанного. Священное перестает быть интенцией, волей к такой святости, которая находится в оппозиции к профанному. Это та святость, которая не принадлежит ни одной из этих сфер и потому способна спасти обе эти сферы. Священное означает теперь деяние Божие, Откровение, находящееся в оппозиции как к религии, так и к культуре, как к Церкви, так и к обществу. И быть священным — значит находиться в этом напряжении, в религии сверх религии, в культуре сверх культуры, и благодаря этому положению «сверх» исполнять и ту, и другую спасительных сил, наполнять профаннные формы содержанием священного, а содержание священного выражать в профаннных формах [8, с. 261].

Таким образом, Тиллих весьма своеобразно решает проблему, постулируя два уровня (вида?) священного — традиционно религиозное, которое встает в оппозицию к профанному, и какое-то иное, высшее, которое неким образом оппозиционно к тому и к другому и в то же время парадоксально «спасает» обе сферы.

В завершение нашего обзора кратко рассмотрим еще одну, уже позднюю работу — «Теология культуры» (1957 г.). В ней Тиллих прежде всего делает обширное теологическое введение в тему, начиная с вопроса о сущности религии. Он рассматривает аргументы двух противоположных сторон. С одной стороны — теологи, утверждающие, что

религия — не творение человеческого духа («духа» с маленькой буквы), а дар божественного Духа («Духа» с большой буквы). Человеческий дух, могли бы они продолжить, творит применительно к себе самому и своему миру, но не по отношению к Богу. По отношению к Богу человек воспринимает и только воспринимает [6, с. 238].

С другой — оппоненты, как правило, атеистического толка, рассматривающие религию именно как порождение человеческого духа: психологи, социологи, антропологи, историки. Здесь сформировалась так называемая «когнитивная наука о религии», которую не только Тиллих, но и многие современные авторы критикуют и определяют как «бессвязный термин, который охватывает разнообразную деятельность ученых из широкого круга дисциплин, включая антропологию, психологию, историю, философию и библейские исследования» [12, с. 247]. По мнению Тиллиха, в обеих позициях коренится ошибка, которая заключается в том, что и те и другие определяют религию как отношение человека к Богу, реальность (бытие) которого критики-теологи признают, а научные критики отрицают. Но именно это представление о религии, подчеркивает Тиллих, делает невозможным ее понимание. Он снова подчеркивает ложность рассмотрения Бога как «вещи среди вещей», объекта

познания: «Если вы начинаете с вопроса, существует ли Бог, вы никогда Его не достигнете» [6, с. 238]. Некорректно ставить вопрос «существует ли Бог», так как здесь речь должна идти об ином, непостижимом для человеческого разума способе бытия. «Понятие бытия утрачивает онтологический характер; это слово, применимое к совершенно разным областям конечного и бесконечного». Бог, по Тиллиху, *основа* того бытия, которое может постичь человек, и основа самой мысли. Отметим, что этот давний аргумент сегодня часто воспроизводится в философских и теологических статьях: «Концепция Бога как некой “вещи”, какой бы ни была ее привлекательность в абстрактно-философских терминах, является религиозно проблематичной» [14, с. 73–92].

С этих позиций Тиллих анализирует космологическое и онтологическое доказательства бытия Бога и резюмирует: космологический подход к религии ведет к ее саморазрушению, если он не основан на онтологическом подходе. Если же эта основа имеется, то космологический принцип может быть выражен следующим образом: «безусловное, которое мы непосредственно осознаем без логических рассуждений мы можем обнаружить в мире культуры и природы» [6, с. 254]. При этом Тиллих выделяет два вида «космологического узнавания». С одной стороны, это анализ конечности в свете осознания Безусловного, «который выразился в таких понятиях, как “случайность”, “ненадежность”, “изменчивость” и их психологических коррелятах, таких как “тревога”, “озабоченность”, “утрата смысла”» [там же]. Этот, можно сказать, «апофатический» подход ярко проявился в философии экзистенциализма. С другой стороны, это «катафатический» подход, «наблюдение элементов безусловного в творческой силе природы и культуры... В отношении культуры это осуществляется посредством религиозного истолкования автономной культуры и ее развития, “теологии культуры”» [там же]. И, наконец, что самое важное, религия — это основа и глубина самого человеческого духа, который таким образом «встроен» в сверхбытие.

Таким образом, Тиллих на новом уровне подходит к своей старой идее, выраженной им в более ранних работах: культура всегда имеет религиозную основу, осознаваемую или неосознаваемую. То есть секулярная культура невозможна по самой своей сути, точно так же как атеизм, потому что

они оба подразумевают элемент безусловного и оба выражают предельный интерес... Религия как предельный интерес есть субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура — это сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Коротко говоря, религия — субстанция культуры, культура — форма религии [6, с. 255, 266].

Поэтому даже творения, созданные атеистами, по сути религиозны, так как они «творчески выражают деструктивные тенденции в современной культуре» [6, с. 269], обнаруживая в своей глубине все тот же самый «предельный интерес», озабоченность, тревогу и т. д., что говорит о реакции духа на отклонение от верного пути.

В качестве философских иллюстраций к своим аргументам далее Тиллих анализирует природу символа и, в том числе, символа религиозного (здесь он, отметим, оказывается весьма близок П. Флоренскому); а также рассматривает

вопрос соотношения художественных стилей и религии, снова подчеркивая: «Предельное присутствует также в таких переживаниях реальности, когда мы сталкиваемся с ее негативной, безобразной и саморазрушительной стороной...» [6, с. 289], и завершает работу утверждением:

...та ситуация, в которой находится человек, должна быть мужественно отображена со всеми ее конфликтами. Если она получила выражение, то тем самым она уже и трансцендирована: тот, кто способен вынести и выразить вину, показывает, что он уже знает о «принятии-вопреки». Тот, кто способен вынести и выразить бессмысленность, показывает, что он уже переживает встречу со смыслом в своей пустыне бессмысленности [6, с. 290].

Подведем некоторые итоги. Прежде всего, следует отметить актуальность работ Тиллиха в том плане, что они касаются сущностных, философских вопросов бытия культуры, которые никоим образом не утратили своей значимости. Как подчеркивает В. М. Межуев, слово «культура» имеет два значения — оценочное и описательное (нормативное и дескриптивное), то есть, с одной стороны, оно означает оценку с точки зрения некоторой нормы, с другой — обозначает класс элементов, существующий безотносительно к любой оценке. За этим различным словоупотреблением скрывается и разное представление о культуре.

С научной точки зрения любая возрастная, половая, национальная, социальная человеческая группа обладает своей культурой... Но можно ли различать людей не только по составу, фактическому наполнению их культуры, но и по уровню их культурного развития, т. е. считать одних людей более культурными, чем другие? И откуда тогда берется та норма, по которой мы судим об этом уровне, что служит критерием для его измерения? [3, с. 6–7].

Поэтому даже вне зависимости от конкретно-философской, а именно теологической, исходной позиции Тиллиха, его работы дают серьезный материал для размышлений исследователям самых различных установок и подходов. Как совместить — и можно ли совместить — два истолкования самого понятия культуры? Есть ли некая единая сущностная основа, во-первых, у различных сфер культуры, во-вторых, у культуры в целом — подчеркнем: именно сущностная, не сводящаяся к простым констатациям того, что это «вселенная символов»? Этот список вопросов можно долго продолжать, и очевидно, что сегодня, в условиях крайнего дробления культуры, уравнивания самых различных ее форм данные вопросы не просто вышли в практическую плоскость, но и обострились до предела. Что же касается актуальности трудов Тиллиха для теологов, то ее подчеркивает, например, Дж. Полкинхорн, приводя в своей статье ссылки на его работы целого ряда авторов: Дж. Бегби, Ж. Маритен и др. [4, с. 53].

В то же время не меньшее значение для дальнейших исследований и размышлений имеют те лакуны и недоговоренности, которые можно заметить в работах Тиллиха. Прежде всего, опять же с точки зрения современной ситуации, возникает вопрос: можно ли считать, что в основании многих форм современной культуры (масскультура, молодежные субкультуры, всевозможные

перфомансы и инсталляции и т. п.) действительно лежит экзистенциальная тоска по «пределным вопросам»? Не редуцировались ли эти формы к простому «самовыражению» при отсутствии смысловой глубины и содержания? С этим связан и вопрос о самом смысле: действительно ли в каждом смысловом акте, как считает Тиллих, помимо конкретного смысла, всегда присутствует смысл безусловный как осмысленность целого и как смысловое основание? Здесь, очевидно, надо каким-то образом снова анализировать понятие смысла, которое сегодня часто сводится к «информации», о чем пишет, например, А. П. Воеводин [2, с. 7–20]. Разумеется, дискуссионными для теологов являются и некоторые исходные положения Тиллиха, но их анализ уже выходит за рамки нашей статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт К. Пятнадцать ответов господину профессору Гарнаку // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
2. Воеводин А. П. Информация и смысл // Вестник Мариупольского государственного ун-та. — Серия: Философия, культурология, социология. — 2014. — № 7. — С. 7–20.
3. Межуев В. М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры. — М.: ИФРАН, 2012. — С. 3–17.
4. Полкинхорн Дж. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». — М.: Изд-во Библиейско-богословского института св. ап. Андрея, 2001.
5. Степин В. С. Философия и методология науки: избранное. — М.: Акад. Проект, Альма Матер, 2015.
6. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / пер. с англ. — М.: Юрист, 1995.
7. Тиллих П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 227–248.
8. Тиллих П. Церковь и культура // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 256–272.
9. Уколов К. И. Введение // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
10. Харт Д. Бог. Новые ответы у границ разума. Современная наука, философия, религия, психология о божественном. — М.: Эксмо, 2019.
11. Barua A. Religion versus the Religions: the Dialectic of Divine Reality and Human Response in Karl Barth and Sarvepalli Radhakrishnan // Journal of Ecumenical Studies. — 2011. — No. 46 (2). — P. 163–182.
12. Jong J., Kavanagh C., Visala A. Born idolaters: The limits of the philosophical implications of the cognitive science of religion // De Gruyter. — 2015. — No. 57 (2). P. 244–266.
13. Kraay Klaas J. Method and Madness in Contemporary Analytic Philosophy of Religion // Journal of Theology. — 2013. — No. 29. — P. 245–264.
14. Wynn M. Sacramental Sensibility and the 'Embodiment of God' / Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion / ed. by Peter Jonkers & Marcel Sarot // Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion. — 2013. — Supplement Series. — Vol. 6. — P. 73–92.