

Голозубов А.В.<sup>1</sup>

Теология и философская антропология: опыт взаимодействия в постсекулярную эпоху

<sup>1</sup> Голозубов Александр Вячеславович, доктор философских наук, доцент  
Национальный технический университет "Харьковский политехнический институт", г. Харьков, Украина  
Received November 1, 2013; Accepted November 28, 2013

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема взаимодействия теологии и философской антропологии в ситуации постсекулярной культуры, когда есть все основания говорить об исчерпанности не только традиционных форм богословия, но и об определенной усталости от бесконечной демифологизации и десакрализации религии и Церкви. В этой ситуации автор считает необходимым привлечь внимание к тем возможностям синтеза богословия и человековедческих наук, которые обусловлены не только многомерностью человеческой личности и многообразием человеческого опыта, но также незавершенностью, открытостью человека. Человек обозначает свое присутствие в духовной сфере посредством своего мистического переживания, молитвенного созерцания, творческого вдохновения, а свою принадлежность к определенному биологическому виду посредством не только ряда инстинктов, но и определенных эмоций. Связующим звеном между этими измерениями человека могут служить те эмоции, которые одновременно могут рассматриваться в качестве экзистенциалов человеческого бытия. Это прежде всего радость, смех, настроение игры и фантазии. Соответственно их теологическая интерпретация кладется в основу тех направлений постмодерной теологии, которые называются соответствующим образом называются теологией радости, теологией смеха, теологией игры. Все они формируют пограничную область между секулярным и сакральным в современной культуре. Возможность этого синтеза обусловлена изменением самих подходов к теологии. Постмодерная теология приобретает черты культурной практики, а собственно в богословском отношении теология может пониматься не столько концептуализация Бога, сколько манифестация отношения к нему. Поэтому столь важную роль играет концепт Другого, в качестве которого выступает в том числе и Бог. Ближний становится местом встречи с Богом, а сама встреча сопровождается сильным эмоциональным переживанием, таким как любовь. Эти подходы, с одной стороны, сохраняют преемственность по отношению к трудам основоположников философской антропологии, а с другой испытывают мощное воздействие новаций в естественных науках.

**Ключевые слова:** теология, философская антропология, постсекулярный, инкультурация, Другой.

**Введение.** Проблема «антропологического кризиса» или даже краха является одной из ключевых в эпоху глобализации. Существуют различные точки зрения насчет правомерности подобного определения и соотношения его с понятием секулярности. Известный российский философ Б. Марков в заключение своих рассуждений в книге «Философская антропология» (М., 1997) очерчивает проблемы, с которыми сталкивается человек перед лицом наступления глобализации и медиаккультуры. При этом он рассматривает христианство как этап на пути глобализации, формообразующую основу того культурного пространства и мировоззренческой системы, которые сложились на территории Европы после распада античности. На его основе «конструируется понятие универсального горизонта, охватывающего бесконечную Вселенную, однородность которой обеспечивается христианским учением» [6, с. 335]. Мы полагаем, в дальнейшем, по мере постепенной утраты религией и церковью своих позиций во всех сферах жизни роль цементирующих начал в синтезе теологии и философской антропологии стали выполнять различные экзистенциалы человеческого бытия. При этом к последним относятся не только одиночество, страх, смерть, но и другие фундаментальные основания человеческого бытия, в т.ч. репрезентованные в эмоциях как способах проявления «внутреннего человека» вовне.

**Обзор публикаций.** В последние годы наблюдается всплеск интереса к философской антропологии, как к ее истокам, так и новейшим течениям. В обзоре И. Ремезовой анализируются антропологические мотивы в русской философской традиции с особенным вниманием к социальной и педагогической антропологии [7]; в монографии М. Дробжева [3] рассматривает проблему человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века. Наряду с капиталь-

ным исследованием П. Гуревича появились работы Б. Колумбаевой, О. Гараниной, Н. Хамитова и др. Последний вводит понятие метаантропологии как учения «о предельном и запредельном бытии человека и фундаментальных тенденциях его эволюционирования» [8, с. 95]. Появляются и другие определения: маргинальная антропология (С. Гурин), клиническая антропология (С. Зимовец).

Тем не менее сопоставление философского и религиозного (богословского) дискурса в отношении к человеку является достаточно редким и фрагментарным. Точкой их пересечения становится прежде всего концепция постсекулярного, очерченная в работах Ю. Хабермаса, Ф. Блонда, Дж. Капуто, Д. Узланера, А. Кыржелева и др.

Наиболее подробное и системное обоснование и классификация подходов к проблеме человека со стороны теологии и философии содержатся в работе Ю.А. Кимелева «Философия религии». Кимелев понимает теологию как «попытку христианского сообщества теоретически прояснить и осмыслить свое знание о Боге, мире и человеке. А это знание есть в своей основе и в своих общих контурах то знание, которое дал сам Бог. Другими словами, теология есть прежде всего теоретическое осмысление факта и содержания «богооткровения», засвидетельствованного в св. Писании» [5, с. 322]. По Кимелеву, «конституирующим принципом философской теологии в узком, или строгом смысле является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами» [5, с. 171]. В свою очередь, «философская теология в широком смысле охватывает весь спектр позитивных отношений между философией и религией. Разумеется, речь идет при этом только о более или менее тематизированно и развернуто выраженном отношении» [5, с. 170], т.е. вопрос о Боге рассматривается строго фи-

лософскими методами. «Особое значение в философском богопознании должен получить специфический опыт бытия-в-мире-человека, что означает необходимость для философского богопознания опереться на теоретическое знание о человеке, прежде всего философско-антропологическое знание» [5, с. 173]. По Кимелеву, сама «философская антропология в широком смысле слова – это совокупность философских высказываний и учений о фундаментальных свойствах человека, его положении в космосе, отношениях с различными внеположными ему сферами бытия» [5, с. 258]. Мы рассматриваем философскую антропологию именно в этом значении, но начиная с того ее этапа, который, по Кимелеву, составляет философскую антропологию в узком смысле, а именно «философское течение двадцатого столетия, которое началось в двадцатые годы и пережило краткое цветение в период между двумя мировыми войнами» [5, с. 258], но которое, как мы полагаем, значительно воздействовало на ход философской мысли в последующие десятилетия. То есть нами под философской антропологией понимается не отдельная немецкая философская школа, а примыкающие к ней константы философской мысли в интеллектуальной истории прошлого столетия и начала нынешнего, обозначившие дальнейший поиск ответов на те вопросы, которые были поставлены основоположниками философской антропологии.

Богословская антропология выделяется наряду с философской теологией в философской и справочной литературе. В учебном пособии «Религиозная антропология» (Владимир, 2005) последняя рассматривается в ретроспективе, а собственно христианская антропология как один из ее этапов.

**Цель.** Мы ставим цель определить пути трансформации самих представлений о теологии в контексте «антропологического кризиса» и концептуализации теологических представлений вокруг определенных понятий, которые ранее не рассматривались в качестве смыслообразующих для взаимодействия богословия и философствования в секулярной и постсекулярной, то есть современной культуре.

**Материалы и методы.** Православие не подверглось значительной трансформации своих мировоззренческих констант в постсекулярную эпоху, поэтому основной материал исследования – западноевропейская культура, философия и богословие, так как они запечатлелись в этой культуре. Метод – антропологическая редукция, как ее понимает, в частности, известный католический богослов Ульрих фон Бальтазар, а именно сведение полноты бытия к человеку, но с учетом тех возражений, которые сделаны самим Бальтазаром против излишнего упрощения проблемы человека. Изъяны подобного упрощения преодолеваются наличием Другого, кто бы ни выступал в качестве такового, даже сам Бог. В таком случае антропологическая редукция становится и методологическим приемом, и отчасти предметом исследования. В статье используется также структурно-функциональный метод, выявляющий соотношение между теологией и философской антропологией как различными элементами кросс-культурного и междисциплинарного пространства постмодерной и постсекулярной культуры.

Термин постсекулярности до сих пор не получил четкого определения и общепринятого толкования, так же как границы секулярного и постсекулярного. Они представляются достаточно размытыми и преодолимыми. Дискуссии на этот счет напоминают споры о постмодернизме и т.н. постпостмодернизме, и в данной статье мы не стремимся дать им какое-то окончательное разрешение. Не вдаваясь в детали по сути, мы констатируем, что будем придерживаться определенных хронологических рамок рассматриваемой проблемы, а именно вторая половина XX – начало XXI вв.

**Результаты и их обсуждение.** Современная теология – не столько вопрос о Боге, сколько о человеке и его отношениях с Богом. В зависимости от того, какая ипостась человека подвергается рефлексии, теология атрибутируется теми или иными сущностными характеристиками бытия человека и его социальных, эмоциональных, этических модусов. Вопрос ставится не столько о существовании Бога для человека вообще, сколько для человека – носителя определенной идентичности – национальной, гендерной и т.д. Кроме того, сегодня теология в западной культуре скорее отношение, чем доктрина, а значит, может быть атрибутирована различными понятиями – теология противоречия, теология ужаса; теология брака; теология греха и страдания [К.-Й. Кушель]; теология работы [Эдвин Дж. Кайзер]; теология Креста [М. Хейм]; теология образования [П. Тиллих]; теология времени [Ж. Деррида] и др. Если для православной церкви богословие – институт церкви, отвечающий за толкование и углубление догматов и божественного плана спасения, то для католического Запада Писание – не собрание истин, а культурно обусловленное свидетельство и интерпретация Божественного предложения спасения в историческом Христе – событии [14, р. 1014], а сама теология не столько отдельная дисциплина, сколько способ мышления, вступающий во взаимодействие с другими гуманитарными науками. Теология в эпоху постмодерна понимается как экзистенциализм (П. Тиллих); трансцендентальная антропология (К. Ранер); герменевтика (М. Хайдеггер, Г. Гадамер и др.); эсхатология (Ю. Мольтман, Дж. Метц); лингвистический анализ (Витгенштейн); теология процесса; либеральная практика. Таким образом, современная католическая теология – выражение религиозного опыта, данного в обычном человеческом опыте. Не случайно Кристофер Доусон рассматривает католическую историю не просто как историю католицизма, а историю религиозных чувств в целом, делая этот интерес частью метаистории, соединяющей все аспекты человеческой культуры с учетом центрального места религиозного бытия в этой культуре. В эпоху постмодерна все может быть предметом теологии [10, р. 31].

Г. Уорд в своей вступительной статье к фундаментальному справочнику по постмодерной теологии отмечает, что происходящий в начале третьего тысячелетия взрыв секулярности изнутри сопровождается новым поворотом к теологии, причем поворотом, заявленным «не столько собственно теологами, а режиссерами, писателями, поэтами, философами, политологами и культурными аналитиками» [13, р. xv]. Чувство оставленности Богом в современной культу-

ре является в то же время генератором теологических вопросов, мотивов и образов. Теология призвана не только толковать знаки времени, но и радикализовать постмодерную критику, обеспечивая взгляд на секулярную систему ценностей извне. В то же время и теологи, и продуцируемый ими теологический дискурс вовлечены в культурную ситуацию, а сама теология, на наш взгляд, приобретает черты культурной практики постмодерна, в которой Христос – «инаугурационный разрыв» (М. де Серто) от встречи с Другим. В ситуации постмодерна Другой – не только человек, но и животное, и робот, и форма цифровой реальности, матрица. Это ставит новые вопросы о природе, структуре и функциях коммуникативности, которая выходит за пределы общения, даже медиально, но эта тема, в свою очередь, находится за пределами данной статьи.

По замечанию Харса Унса фон Бальтазара, «существование человека возможно лишь только как сосуществование; человек реально существует лишь постольку, поскольку его Я противопоставлено Ты» [1, с. 32]. Диалог и постижение Другого происходит во встрече, и сам Другой – место встречи с Богом, явления Бога. В этом преодолевается недостаточность антропологической редукции. Секуляризация культуры влекла за собой в т. ч. возвращение христианству его первоначальных смыслов (Другой, удивление, коммуникативность, возвращение к общению и общности от коммуникативной безличности).

В средние века коммуникация – способ передачи сообщения, само общение было локальным, непосредственно-личным, а в силу этого и более эмоциональным, живым и непосредственным. Сейчас общение – частный случай коммуникации, все чаще виртуальной, безличной, мгновенной, нивелирующей момент ожидания и делающей само общение таким образом дискретным, прерывистым и в то же время не оставляющим времени на раздумья.

В шпионском фильме «Рекрут» (2003, реж. Р. Дональдсон) звучит фраза «Все не то, то кажется», и она становится лейтмотивом сюжета. Если само Бытие лишается какой-то устойчивой основы и постоянных границ, то и Бог не может быть прежним. Смысловое наполнение пространственно-временного континуума вокруг человека было поставлено под вопрос еще в модернизме, точнее его рациональная природа, а в ситуации постмодерна пошатнулись сами его основания, также как смыслообразующие бинарные оппозиции, как мужское – женское, частное – публичное, взрослый – ребенок, т.е. те основания, которые скорее укоренены в самом человеке, в его социальном, природном, телесном, духовном, эмоциональном «Я», если исходить из феноменологических предпосылок сознания, но которые ставят новые вопросы о Боге. Эти вопросы ставятся человеком и разрешаются человеком. Трансцендентальность Бога не отменяет возможности его познания, напротив в современной антропологии снимается противопоставление познания и веры. Бог претерпевает испытание секуляризацией культуры, в которой он укоренен, как и человек. Именно человек – творец, субъект и охранитель культуры. Но в этих своих ипостасях человек вдохновлен Богом. Поэтому секуляризация культуры не может

никогда свершиться до конца, она верифицирует Бога и еще больше подчеркивает неуничтожимость религиозной идеи. Секуляризация показывает обмирщение того, что укоренено в Боге, и пределы этого обмирщения. Субъект этого обмирщения – тоже человек.

Мы полагаем, необходима «инкультурация» религиозных представлений, придающая им контекст и перспективу и в то же время философо-антропологическое измерение. Не подвигшаяся инкультурации философская теология зависает в воздухе, оставаясь самодостаточной системой, не реагирующей на новации постмодернистской теологии.

В ситуации постсекулярной культуры недостаточным выглядит постановка вопроса, согласно которой задача собственно «философской антропологии» состоит в первую очередь в обосновании наук о духе и культуре» [2, с. 55]. Новые концепции в области биологии, физики и психологии заставляют пересмотреть представления о культуре, цивилизационном развитии, структуре человеческого мышления и поведения.

Согласно теологической версии философской антропологии Х.Э. Хенгстенберга, «основной способ поведения, который в конечном счете отличает человека от животного, заключается в том, что человек способен обратиться к другому существу вне мотивации, продиктованной выгодой» («К ревизии понятия человеческой природы»). Хенгстенберг не называет здесь среди форм деятельности, лишенных утилитарного интереса, игру. Но это делает другой представитель неклассической философии, Эйген Финк.

Для Финка игра (как и любовь) – основные феномены человеческого бытия. «Игра – наиболее фундаментальная особенность нашего существования. Игра, в свою очередь, укоренена в особой душевной способности человека – фантазии. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут» («Основные феномены человеческого бытия»). Игра – между действительностью и возможностью, а «философская антропология обязана выйти за пределы эмпирического понимания игры и прежде всего разработать концепцию принципиальной структуры, бытийного строя и имманентного бытийного понимания игры». Тем более ввиду особого положения антропологии: «все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе», в «изначальной самоозабоченности человеческого существования». Игра беззаботна, но «определяется печатью человеческого смысла». Игровой мир вне и внутри человека. Игра возвращает нас «к еще более глубокой серьезности и бездонной трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале». В игре заложены те же экзистенциальные начала, что и в празднике. «Человек играет тогда, когда он празднует бытие». Игра – феномен, который более других вне сферы понятий.

Игра не только лежит в основе праздника как средства социализации, но это и важная метафора современного сознания. Еще Р. Гвардини обнаруживает игровое начало в христианском ритуале («Дух литургии», 1917). Дж. Капуто называет молитву «особой

религиозной языковой игрой» [4, с. 204]. Он же именно возвращение к раннему, дометафизическому христианству видит в том явлении, которое определяет как «смерть смерти Бога». Именно в раннем, доцерковном христианстве протестантский теолог Харви Кокс усматривал дух празднества и фантазии. К его пробуждению теолог призвал в своей книге «Празднество шутов» (1969). Постмодерная теология в таких ее разновидностях, как «теология радости», «теология смеха» и «теология игры» возрождает этот дух и открывает путь к тому, чтобы человек наслаждался Богом и миром. Это означает не просто прибегнуть к общению, дружбе и играм, как средству достижения необходимой, но временной релаксации, отдыха от работы и напряженности повседневной жизни, но поощрять продуктивное воображение; вернуть человеку спонтанность, поддержать те формы культуры, которые не только предлагают социальные компенсации, но и способствуют необходимым социальным изменениям, объединению людей в не авторитарные содружества. Это апелляция к детскости в позитивном смысле.

В. Видби, Г. Кушель, И. Гилхус, К. Хайерс и другие представители т.н. теологии смеха заявили фактически о том, что противоречивость и драматизм окружающего человека мира являются признаком не царящей вокруг нас бессмыслицы, а свидетельством Божественной комедии, в которой участвуют Бог, человек и мир. Чтобы вернуть человеку сознание ценности собственной личности и окружающего мира и способность наслаждаться им, теология смеха призвала его на какой-то момент стать ребенком, глупцом, шутом, арлекином, выйти из-под власти канонов, стандартов и догм; быть творческим и свободным существом. Тогда смех становится манифестом надежды и свободы, в том числе в отношении близости к природе и естественности чувств, дистанцирования от мира торговли (бизнеса) и городской суеты, а христианские святые уподобляются хиппи [11; 12; 15].

Сакрализация карнавала и празднества, своеобразная теология игры и апология детскости наряду с обращением к дионисийским мотивам и истокам греческой комедии оказались важными компонентами теологии смеха, в основе которой и есть отношение к Другому, миру и Богу. Теология смеха отразила многообразие мира, двойственность человека и неоднозначность самого смеха, и то же самое произошло в теологии игры по отношению к ее главному концепту. Теология игры стала предпосылкой и в то же время важной частью теологии смеха. Ее отличает та же апология надежды, творчества и свободы, основанных на открытости миру и любви к Богу; широкий культурный контекст; религиозное оправдание повседневности и телесности; наделение досуга и праздника новым значением и смыслом, безусловно, невозможным без открытости и фантазии.

По В. Панненбергу, открытость человека миру есть одновременно его богооткрытость, «эксцентрич-

ность». Открытость миру лежит в основе важнейшей способности человека – фантазии. «Человек посредством фантазии выходит за рамки той или иной жизненной ситуации, предвидит и создает новые ситуации» [5, с. 304]. Но сам Бог является условием фантазии и творческой деятельности человека. Бесконечность культурного процесса предполагает выход человека за пределы культуры, стремление к бесконечному, которое есть Бог. Открытость миру – это та Благая весть, которую принесло новое монашество в XIII в. Св. Франциск Ассизский – философ в этом смысле. Правда не только в том, что «именно в XIII веке начинают в полной мере сознаваться различия между теологией, философией и науками, становящимися предметом рассуждений и дискуссий» [5, с. 343], но и в том, что именно в это время предпринимаются попытки их синтеза на основе того, что называется христианским гуманизмом.

В такой постановке вопроса биологические этапы человеческой жизни и соответствующие им формы человеческого мышления, как детскость и инфантильность, находят свое соответствие в такой философско-антропологической категории, как шутовство, обнаруживающее в то же время свою прямую связь как со смеховой стихией, так и с религиозным, мистериальным или даже инкарнационным опытом.

**Выводы.** Мы полагаем, потребность и способность человека радоваться, смеяться, играть и фантазировать реализуется в тех формах, которые обусловлены не только его отчасти общей с животными эмоциональностью, но и определенным социокультурным контекстом, человековедческую интерпретацию которого осуществляет философская антропология. Среди оснований последней можно в полной мере назвать, с одной стороны, натурфилософские, а с другой теологические парадигмы человеческого опыта, становящиеся конструктами постсекулярной культуры. Между ними нет непреодолимого противоречия, напротив они образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно предстает как часть природного мира и субъект тех, прежде всего диалогичных, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ. В этом качестве человек как бы поворачивает колесо своего биологического цикла вспять, возвращается в состояние ребенка, играющего и наслаждающегося. Не столько природный интеллект, сколько моральный и коммуникативный потенциал предохраняет человека от того, чтобы эта игра не сводилась к вовлеченности в индустрию развлечений, институционализацию в качестве участника общества потребления и удовольствия. Радость и смех человека являются теми константами его духовно-эмоциональной сферы, которые и предполагают реализацию коммуникативной природы человеческого существа, осмысленное отношение к Другому и своей «среде обитания», и одновременно манифестацию его религиозного чувства.

ЛИТЕРАТУРА

(REFERENCES TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Фон Бальтазар Ханс Урс. Достойна веры лишь любовь // Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем.]. – М.: Истина и жизнь, 1997. – 124 с.  
*Balthazar, von Hans Urs. Dostoyzna veryi lish lyubov [Love alone is credible] // Hans Urs von Balthazar; [per. s nem.]. – M.: Istina i zhizn, 1997. – 124 s.*
2. Григорьян Б.Т. Философская антропология. Критический очерк / Б. Т. Григорьян. – М.: Мысль, 1982. – 188 с.  
*Grigoryan B.T. Filosofskaya antropologiya. Kriticheskiy ocherk [Philosophical Anthropology: critical essay] / B.T. Grigoryan. – M.: Myisl, 1982. – 188 s.*
3. Дробжев, М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века // М.И. Дробжев. – Тамбов, 2000. – 320 с.  
*Drobzhev, M.I. Problema cheloveka v russkoy religioznoy filosofii XIX – pervoy polovinyi dvadtsatogo veka [The problem of a man in the Russian religious philosophy of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> cent.] // M.I. Drobzhev. – Tambov, 2000. – 320 s.*
4. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. – 2011. – № 3(82). – С. 186-205.  
*Caputo, John D. Kak sekulyarniy mir stal postsekulyarnym [How secular world became post-secular] // Logos. – 2011. – # 3(82). – S. 186-205.*
5. Кимелев, Ю.А. Философия религии. Систематический очерк // Ю.А. Кимелев. – М.: Изд. Дом “Nota Bene”, 1998. – 424 с.  
*Kimelev, Y.A. Filosofiya religii. Sistematischeskiy ocherk [Philosophy of Religion. Systematical essay] // Y.A. Kimelev. – M.: Izd. Dom “Nota Bene”, 1998. – 424 s.*
6. Марков, Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории // Б.В. Марков. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.  
*Markov, B.V. Filosofskaya antropologiya: ocherki istorii i teorii [Philosophical Anthropology: essays on the history and theory] // B.V. Markov. – SPb.: Piter, 2008. – 352 s.*
7. Ремезова, И.И. Современная философская антропология. Аналитический обзор // И.И. Ремезова. – М.: ИНИОН, 2005. – 89 с.  
*Remezova, I.I. Sovremennaya filosofskaya antropologiya. Analiticheskiy obzor [Modern Philosophical Anthropology: analytical review] // I.I. Remezova. – M.: INION, 2005. – 89 s.*
8. Хамитов, Н. Философия человека: От метафизики к метаантропологии // Н. Хамитов. – Киев, М., 2002. – 334 с.  
*Hamitov, N. Filosofiya cheloveka: Ot metafiziki k metaantropologii [Philosophy of a man: from metaphysics to metaanthropology] // N. Hamitov. – Kiev, M., 2002. – 334 s.*
9. Хенгстенберг, Г.Э. К ревизии понятия человеческой природы / Г.Э. Хенгстенберг // Это человек: антология философских работ / сост. П.С. Гуревич. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 211-249.  
*Hengstenberg, G.E. K revizii ponyatiya chelovecheskoy prirody / G.E. Hengstenberg // Eto chelovek: antologiya filosofskih rabot / sost. P.S. Gurevich. – M.: Vysshaya shkola, 1995. – S. 211-249.*
10. Lakeland P. The liberation of the laity: in search of an accountable church / Paul Lakeland. – N. Y.: Continuum, 2003. – viii, 311 p.
11. Sheridan, J. St. Francis: hippie with a difference / J. Sheridan // Our Sunday Visitor. – 1973. – July 29. – No. 62. – P. 1.
12. Squire, A. Holy hippies / A. Squire // Clergy Review. – 1969. – Vol. 54. – P. 611-621.
13. The Blackwell companion to postmodern theology // [edited by Graham Ward]. – Oxford: Blackwell Publishers, 2001. – xxvii, 530 p.
14. The New dictionary of theology / [edited by Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane]. – Wilmington, Del.: Glazier, 1987. – viii, 1112 p.
15. Wesolowski L. The hippie from Assisi / Lorraine Wesolowski // Sisters today. – 1982, October. – Vol. 54. – P. 72-75.

**Golozubov O. Theology and Philosophical Anthropology: experience of inter-action in the postsecular epoch**

**Abstract.** The article is devoted to the interaction of theology and philosophical anthropology in the post-secular culture, where, there is every reason to talk, on the one hand, about anthropological crisis, and, on the other hand, exhaustion traditional forms of theology, but also about a certain weariness with endless demythologization and desacralization of religion and the Church. In this situation author considers it necessary to draw attention to the opportunities of synthesis between theology and human-oriented disciplines, which are caused not only by multidimensionality of the human person and the diversity of human experience, but also incompleteness and openness of a man. The human being marks his presence in the spiritual realm through his mystical experiences, prayer, contemplation, creativity, and his belongings to a particular biological species through not only the number of instincts, but also certain emotions. Those emotions that can simultaneously be seen as existential of the human being can serve as the connecting link between these dimensions. It is above all the joy, laughter, play, a fantasy. Accordingly, their theological interpretation is the basis of the postmodern theological trends, which are appropriately called the theology of joy, theology of laughter, theology of play. All of them form the border area between the secular and the sacred in the contemporary culture. The possibility of this synthesis is due to the change in approaches to theology. Postmodern theology acquires the features of cultural practice and becomes rather conceptualization of God, than relation to Him. Therefore, concept of the Other plays so important role, and God Himself acts as Other. The Other becomes place of meeting with God, and the meeting is accompanied by a strong emotional experience, such as love. These approaches, on the one hand, keep continuity with the founders of philosophical anthropology’s writings, and, on the other hand, have a powerful impact of innovations in the natural sciences..

**Keywords:** *theology, philosophical anthropology, post-secular, inculturation, Other.*