

УДК 130.2 (73)

ЛИЧНОСТЬ, ВЕРА И ИСТОРИЯ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ЭССЕ Х. КОКСА «ПРАЗДНИК ШУТОВ»

И.А. Фролова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Книга «Праздник шутов: теологический очерк празднества и фантазии» была написана в 1969 г., но сохранила свою актуальность до сих пор. Данная статья дает представление о некоторых направлениях теологии XX в., которые повлияли на творчество Х. Кокса. В центре внимания – диалог Кокса с представителями радикальной теологии и теологии надежды: как оценивают теологии XX в. состояние и перспективы истории; как соотносятся в теологических концепциях время и вечность; почему Х. Кокс считает проблему будущего очень важной и как она интерпретируется с т. зр. эсхатологии? – основные вопросы данной статьи.
Ключевые слова: *американская либеральная теология, философия религии, философия культуры.*

В названии сочинения Х. Кокса «Праздник шутов: теологический очерк празднества и фантазии» автор очень точно определил его жанр. Эта книга играет весьма важную роль, поскольку в ней обнаруживаются темы, которые окажутся главными для его последующих работ. Речь идет о специфике постмодерной ситуации в мире, которая оказывала влияние на состояние теологической мысли XX в. Кризисные явления в западной культуре, которые непосредственно затронули все направления христианства, вызвали к жизни различные философско-религиозные течения. Назову лишь некоторые те, которые весьма значимы для Кокса, поскольку имеют ярко выраженный активный социальный характер:

– *теология смерти Бога* (Ваханян Г. «Смерть Бога. Культура нашей пост-христианской эры», 1961; У. Гамильтон «Новая сущность христианства» 1961; П. ванн Бурен «Секулярный смысл Евангелия», 1965; Т. Альтицер «Евангелие христианского атеизма», 1966;

– *теология кризиса* (диалектическая теология), возникшая в 20–30 гг. прошлого века, представлена такими именами, как К. Барт, Э. Брунер, Р. Бульман, Ф. Гогартен, П. Тиллих;

– *политическая теология*, возникшая в 60–70-е гг. XX в., представлена четырьмя течениями:

– *теология надежды* (Ф. Чайлдз, Ю. Мольтман, В. Панненберг). Социальное освобождение – очень важная идея, которая осмысливается в контексте христианской эсхатологии в русле «революционного хилиазма», т. е. учения об утверждении тысячелетнего Царства Божьего на земле. Данные авторы отвергают идеи социализма, но испытывают симпатию к социалистическому идеалу, который ассоциируется с христианским идеалом любви, свободы и справедливости. Ещё одна важная тема – тема борьбы с негативными сторонами капитализма и совершенствования жизни;

– *теология революции*. Возникает в 60-е гг. XX в. Главные её представители в католицизме: У. Ассман, Р. Бланкар, Ж. Комблэн, архиепископ Питирим. В протестантизме приверженцами данного течения являются Х.-Д. Ведланд, Х. Гольвитцер, Д. Коун, Э. Рентдорф. Для них характерна умеренная либеральная и революционно-демократическая тенденция. Они рассматривают революцию как вмешательство в дела человеческие трансцендентного начала. Для данного течения характерен акцент на христианскую эсхатологию, а революция трактуется как пасхальное движение, которое освобождает от всевластия греха, исцеляет от эгоизма, т. е. способствует нравственному очищению личности. Подчеркивается, что цели верующих и неверующих в этом смысле совпадают, так что все могут участвовать в левых движениях. Если насилие необходимо в борьбе за лучшую жизнь, оно оправдывается как проявление любви к ближнему;

– *теология освобождения* возникает в 60-е гг. XX в. как мощная реакция на удручающую политическую ситуацию в Латинской Америке. Её главные представители: Густаво Гутьеррес (Перу), Уго Ассман и Л. Бофф (Бразилия), Мигес Бонино и Энрике Дюссель (Аргентина), Хуан Луис Сегундо (Уругвай), Пабло Ричард (Чили).

На почве нищеты и неустроенности происходит ревизия основных догматов христианства и институциональных основ церкви. Церковь и традиционное религиозное учение провозглашаются буржуазными, а в противовес им создаются народная религия и народная церковь. Христос воспринимается как защитник бедняков, освободитель от нищеты и несправедливости. Соответственно спасение вообще лишается эсхатологического смысла и мыслится как реальная борьба за улучшение жизни здесь и сейчас. Спасение перестаёт быть личностным и внеисторическим, потому что Царство Божье считается достижимым через реконструкцию мира. Вот почему представители этого направления испытывают такой неподдельный интерес к учению К. Маркса, под которое старательно подводится христианский фундамент. Соответственно грех трактуется как результат деятельности самих людей;

– *«черная» теология* возникает в США на рубеже XIX–XX вв. как попытка соединения христианства с элементами африканских языческих культов. В 60–70 гг. XX в. оно переживает своеобразный ренессанс под влиянием освободительных движений за свободу от колониальной зависимости и борьбы с расизмом. Дело в том, что христианство воспринимается как религия колонизаторов (А. Клидж, Дж. Коун, У. Джонс), как религия, которая вопреки антирасистским и универсалистским установкам поощряла рабство и дискриминацию. Обращение к своим культурным истокам предполагает возвращение к собственным богам и духам, что должно способствовать консолидации «черной нации» американских негров; возникает идея обратного «исхода» в Африку, о которой говорил вдохновитель этого течения М.П. Делани. В результате появляется новое государство – Либерия. Постепенно возникает идея богоизбранности черных, а также мысль о том, что Бог был этническим африканцем, потому что лучших из людей он создал по своему образу и подобию (Г.М. Тернер, Дж. Макгайр). Представители «черной» теологии выдвигали серьезные политические требования: создание «черных штатов», развитие независимых негритянских секторов экономики, выплата белыми «репараций» за угнетение и страдания.

Х. Кокс испытывал тяготение именно к политической теологии. Для неё в целом характерны следующие установки: человек рассматривается как сугубо социальное существо, призванное осуществить самореализацию в обществе, свою миссию; соответственно его спасение непосредственно связано с политической сферой, потому что верующие должны активно преобразовывать реальность; понятия греха, любви и милосердия трактуются в политическом контексте; Христос воспринимается как политический деятель и лидер. Для кого-то он партизан, для кого-то – бедняк, «черный» и т. д. Эти течения подталкивают правящие структуры к реформам и рассматривают погоню за прибылью как ложный путь, ведущий к социальным потрясениям.

Пытаясь обнаружить ресурсы обновления веры, Х. Кокс обращается к обзору наиболее активных и влиятельных течений современной христианской теологии. В параграфе, посвященном обзору творчества Х.Кокса, блестящий специалист по американской протестантской мысли Н.С.Юлина пишет: «В книге “Праздник шутов” Кокс открещивается как от “теологии смерти Бога” (Томас Альтицер), подчеркивающей имманентность Христа современной социально-исторической ситуации, так и от “теологии надежды” (И. Метц, Ю. Мольтман), которая делает упор на эсхатологической идее христианства. Свою позицию он называет “радикальной теологией”...» [4, с. 532]. На самом деле нам следует определиться с терминологией. Х. Кокс под термином «радикальная теология» подразумевал теологию смерти Бога, а сам заявил о своей принадлежности к «теологии сопоставления». Хочу отметить, что термин «juxtaposition theology» можно перевести и как «теология соприкосновения». И тогда появляется несколько иной окрас его смысла – как соприкосновения с христианскими теологиями, диалог с которыми он ведет в поисках нового пути развития учения о Боге. Но давайте посмотрим, что думает он о теологиях своего времени и как оценивает их творческие усилия.

Радикальную теологию он критикует за то, что она приносит в жертву прошлое культуры, отсекает человека от её истоков. Он подчеркивает её вклад в обновление традиционной теологии, которой был брошен вызов. Радикальная теология обратила внимание на присутствие божественного в самом человеке и сконцентрировалась на настоящем культуры. К сожалению, этому направлению присущ дух мрачной серьёзности, что не привлекает сторонников. Кроме того, упускается возможность обнаружения веры в повседневной жизни современного человека. Таким образом, «радикальная теология (курсив мой. – Ф.И.) забывает, что наша настоящая история иногда является чем-то незначительным и что в любом случае она представляет собой только часть реальности, открытой живому существу, которое ещё и помнит, надеется и представляет. Вера не существует целиком “внутри” любой данной ситуации... указывает по ту сторону её» [5, с. 125]. Радикальная теология для Кокса – симптом духовной болезни общества, и она не способна предложить никакого рецепта его исцеления. Человек помнит, поскольку у него есть прошлое; он надеется, потому что ожидает будущего и представляет, поскольку у него есть настоящее. Пренебрегать каким-либо модусом времени – значит сделать жизнь человека ущербной, лишить целостности.

А вот теология надежды представляется Коксу гораздо привлекательнее, потому что в ней обнаруживается колоссальный интерес не только к настоящему, но и к будущему. Будущее связывается с реальными делами: планировании

ем, проектированием, революциями, т. е. в этом течении ощущается динамика жизни. Не удивительно, что теология надежды особым образом привлекла внимание к эсхатологической проблематике. Миллард Эриксон поясняет, что классификация эсхатологических учений зависит от того, как соотносится проблема времени и эсхатологические ожидания: «Традиционно считается, что эсхатология занимается последними днями, т. е. тем, что должно произойти в определенный момент в будущем. Некоторые богословы, однако, понимают эсхатологию как описание событий, происходящих здесь и сейчас. По их мнению, мы живем в новую эпоху, новой жизнью, качественно отличной от прежней. Есть и такие богословы, которые считают, что эсхатология вообще сообщает истину о том, что всегда было, есть и будет. Иными словами, эсхатология имеет вневременной характер» [1, с. 56]. Второй момент, определяющий суть взглядов, состоит в том, насколько оптимистично или пессимистично видение будущего. Третий момент: что определяет эсхатологическое развитие: Бог или человек? Четвертый момент: может ли реализоваться то, что обещано Богом, здесь? Предполагается ли некий коренной разрыв с нашей обыденной жизнью? А может быть, все исполнится на небесах после того, как воля Бога освободит человечество от пут земной жизни? Эсхатологические события произойдут со всем человечеством или речь идет только об одной церкви? Ожидает ли еврейский народ особая судьба или они разделят судьбу всего человеческого рода? Все эти вопросы, так или иначе, связаны с проблемами настоящего и грядущего. В работе на эту тему А.С. Небольсин рассуждает о «четырех основных интерпретационных подходах к Апокалипсису, или четырех взглядах на него – претеристском (или претеристическом), идеалистическом, футуристическом и историцистском» [3, с. 56].

Х. Кокс, в свою очередь, подчеркивает отсутствие единства по этому вопросу в современных теологических концепциях, где по-разному звучит проблема времени и вечности. Он обращает внимание на позиции нескольких теологов. Прежде всего, это точка зрения С.Х. Додда (С.Н. Dodd), который стоит на позициях «*осуществившейся эсхатологии*», суть которой в том, что на самом деле в Иисусе Царство уже пришло, и, значит, перед людьми стоит задача максимально его реализовать. Нет смысла жадно всматриваться в будущее; нужно попытаться постичь, каким образом осуществились пророчества, а жизнь вечная нам уже принадлежит. Подход Додда ориентирован на прошлое.

В отличие от него, Рудольф Бультман «рассматривает Царство Божие как присутствие вечности во времени» [5, с. 126]. Он является представителем экзистенциализированной эсхатологии, которую следует воспринимать в контексте его программы демифологизации. Философ считал, что многое в Новом Завете имеет мифологическую форму. В те времена, когда создавался Новый Завет, исходили из возможностей языка и не претендовали на объективность. Для Бультмана эсхатология не отражает точных исторических событий, которые грядут. Значит, текст не следует понимать буквально: содержание священного текста и все эсхатологические реальности, а именно воскресение, вечная жизнь, пришествие духа Антихриста, является скорее экзистенциальным, а не историческим, и рассматривать его содержание надо как вневременное, ибо оно касается разъяснения природы бытия, а не исторических событий.

Эти две точки зрения лишены ориентации на будущее. Кокс высоко оценил интеллектуальный вклад обоих теологов, но выразил свою симпатию к подходу Юргена Мольтмана, для которого эсхатология - не просто часть богословия, но его суть и сердцевина. Эсхатология связана с надеждой, а не с мрачным унынием; это – движение, преобразующее наше настоящее. Надежда – центральная добродетель христианства, вокруг которой группируются все остальные. Кокс тоже считает, что задача теологии состоит в том, чтобы вернуть христианству ориентированность на будущее, и мне представляется важным подробнее остановиться на этой концепции.

Юрген Мольтман – главная фигура в теологии надежды. Вообще существует множество интерпретаций Священного Писания, и их специфика зависит только от того, какой догмат или идея становятся системообразующими. Например, в интерпретации Лютера главной становится идея греховности и спасения через веру, а не посредством добрых дел; у Р. Нибура мы видим возврат к разработке доктрины греховности. Для Мольтмана эсхатология и есть та самая перспектива, которая придаёт смысл всему христианскому учению. Во Христе Царство Божие существует, но только как грядущее. Церковь – это народ надежды, и она гораздо шире и глубже воспринимает реальность, чем те, кто озабочен лишь личным спасением. Акцент на совместном действии очень важен для Мольтмана, потому что только совместные действия верующих способны преодолеть искусственное разделение людей, воздвигнутое социальными институтами и политическими структурами. Теология надежды была выстрадана Мольтманом, который был военнопленным в британском лагере и освобожден только в 1948 г. Он пережил крушение Германии, её разделение. Как и В. Франкл, он видел, что шансы на выживание в лагере были только у тех, в ком была жива надежда. Наверное, поэтому тема будущего и вышла у него на первый план, когда он вернулся в Германию и всерьёз занялся богословием. Он ещё более укрепился в своих установках на будущее, когда познакомился с работами К. Маркса ведь в основе марксизма лежит устремлённость в светлое будущее и надежда. Однако Маркс предложил будущее, в котором нет Бога; в христианстве есть Бог, но нет будущего. Мольтман попытался исправить ситуацию, вернув христианству надежду и перспективу. Он заявляет: «Подлинной заботой богословия является спасение мира, на которое оно уповает, и катастрофа, которой оно стремится избежать... Невозможно отделить историю мира от события спасения, поскольку нельзя исключить возможность фатального завершения истории, являющейся порождением развития наших знаний о природе и совершенствования технологий. Надежда на спасение и страх перед катастрофой – вот важнейшая движущая сила, способная направлять действия человека» [2, с. 16]. Мольтман предложил отойти от протологического понимания эсхатологии, которое исходит из того, что прекрасное творение Бога Творца через спасение будет восстановлено в своём изначальном виде. Дело в том, что протологическое понимание эсхатологии предполагает рассмотрение истории как истории грехопадения, т. е. центральными оказываются понятие греха и его преодоление. Согласно этой интерпретации изначальное творение стоит вне истории, потому что история человечества начинается именно с грехопадения. Возвращение в потерянный рай – это тема, звучащая, например, у столь разных мыслителей, как Фома Аквинский и Р. Бульман.

Мольтман призывает пересмотреть учение о творении в свете эсхатологии: надо рассматривать изначальное творение как обозначающее историю, как предшествующее истории спасения. Иначе говоря, история Бога и мира начинается раньше – с творения, а не с грехопадения. Мольтман не разделяет Бога и мир. Творение обращено в будущее, а значит, является эсхатологическим понятием: «Возвешение «вначале сотворил Бог» учреждает вместе с творением и время. Но если время начинается одновременно с первоначальным творением, то творение с самого начала должно быть подвержено изменению, ибо время можно постичь только исходя из изменения» [2, с. 44]. Поскольку творение есть временной процесс, то его нельзя мыслить как возвращение. История открыта для творчества Бога и человека, но чтобы ощутить грандиозность Божественного творчества, богословие должно обращаться и к началу, и к концу истории. Это целостное видение творения как процесса важно и для Мольтмана, и для Кокса. Кокс выступает за восстановление связи человека с прошлым и будущим; он против погружения только в проблемы сегодняшнего дня. Тот, кто смотрит только себе под ноги, боясь упасть, не видит дорогу и не знает, куда она ведет. Конечно, Кокс мыслит не столь панорамно и грандиозно, как Мольтман, но он верно почувствовал необходимость оптимистичного восприятия будущего, его творческого созидания и обнаружил то, что мешает радостной устремленности в грядущее.

Однако Кокс не озабочен онтологическим доказательством приоритета будущего перед прошлым и настоящим. Для Мольтмана это оказалось важным. Он пишет: «Настоящее располагается во времени между будущим и прошедшим и вместе с тем оказывается одновременным этим двум видам времени... Если рассматривать “здесь” и “сейчас” настоящего (его *hic et nunc*) в качестве составляющих будущего и прошедшего, то настоящее предстаёт перед нами как категория вечности, ибо настоящее создаёт единство времен и их различие... С точки зрения богословия следует, что по отношению к вечности существует лишь одно время- настоящее. Настоящее есть *временная* идея вечности» [2, с. 92–93]. Прошедшее – это то, что уже произошло, и оно неизменно, а значит, оно соответствует необходимому; настоящее – действительному, а будущее – возможному. Будущее таит в себе самые различные возможности, поэтому статус будущего выше среди модусов времени. Мольтман делает вывод: «Если мы попытаемся найти источник времени, то он должен находиться в будущем. Необратимая стрела времени направлена из будущего через настоящее в прошедшее. Тем не менее источник времени не может лежать в будущем, так как всё будущее проходит... Таким образом, мы должны вслед за Георгом Пихтом провести разграничение между будущим как модусом времени и будущим как источником времени. Как модус времени будущее принадлежит к феноменальному времени. Но будущее времени присутствует во всяком времени – будущем, настоящем и прошедшем» [2, с. 94].

Бог творит в истории, и его творческая деятельность направлена на спасение от рабства, греха и болезней. Мольтман, вслед за Коксом указывает на источник рабства, а именно на желание человека ограничить свои возможности в рамках настоящей действительности. «Он пытается удержать её перед лицом возможных изменений. Такой человек превращается в *homo incurvatus in se*: замыкаясь в себе самом, он уподобляется мифологическому Нарциссу. С человеческим обществом, формирующимся как *замкнутая система* (курсив мой. – Ф.И.) и стремящимся к самодостаточности, происходит нечто подоб-

ное: такое общество распространяет своё настоящее на будущее, в котором только поддерживает ту форму, которую некогда приобрело» [5, с. 49]. Кокс, оценивая историческую ретроспективу и современность, считает, что «в терминах теологии человек пытается быть Богом. Он обнаруживает себя в меняющемся нестабильном мире, но старается обустроить его и упорядочить так, чтобы самому не приходилось меняться... Он хочет безопасности *закрытой системы* (курсив мой. – *Ф.И.*) и не жить пилигримом. Бог приходит к человеку как нарушитель его мира» [там же, с. 134]. То, что сегодня мир многолик, что происходит встреча культур и взаимовлияние культурных практик, что человек переживает некий опыт беспорядка, Кокс рассматривает как факт вмешательства Бога, а Он указывает на совсем другой порядок, возможность другого града, который только ещё грядет. Не надо полностью довольствоваться настоящим – так нужно понимать, по мнению Кокса, отсутствие порядка в обществе. Совершенно очевидно, что между мироощущением Кокса и Мольтмана есть точки соприкосновения. Кокс предсказывал возрождение эсхатологии, но только в том случае, если она «сумеет сконцентрироваться не на *сохранении* традиционных религиозных надежд, а на радикализации *форм* их отношения к традиции» [там же, с. 135]. Ценность эсхатологии в том, что она «имеет почти всегда функцию сопоставления (*juxtaposing function*) и использует традицию против неё самой» [там же, с. 134]. Мольтман также полагал, что нота творческого конфликта весьма полезна. Кокс заявляет о том, что он придерживается теологии сопоставления (*juxtaposition theology*), но в чем её суть и чем она занимается кроме анализа и сравнения различных концепций остаётся неясным. Концептуально данное понятие не раскрыто. Кокс размышляет по поводу проблем современности, концептуально выстраивая своё понимание их причин в свете философии, психологии и эстетики. Он прибегает к анализу важных для него философских воззрений и систем, но своей внятной системы он не предлагает. Он уверен, что социальные отношения – это главное, что определяет стиль мышления человека, и поэтому не ожидает появления новой теологии из «двorca епископа».

Если Маркузе полагал, что революцию могут сделать только маргиналы, то есть люди, стоящие вне системы, то Кокс предрекает появление «теологии шута»: «Шут должен оставаться аутсайдером, он должен обозревать благое общество (*good society*). Только тогда он узрит неочевидное за очевидным и не-конечное за тем, что возникает, чтобы быть конечным» [там же, с. 137]. Его трактовка Христа как Арлекина вызывает некоторое недоумение. Вообще комическое само по себе, на мой взгляд, к фигуре Христа имеет отдалённое отношение. Попытки Кокса обнаружить эту связь представляются мне не очень корректными. Да, существует то, что называется смеховой культурой, и она имеет свою специфику, связанную больше с язычеством. Кокс утверждает, что Христос входит в светскую жизнь как Арлекин или клоун, и он пытается обнаружить этот образ в изобразительном искусстве, музыке, поэзии, драматургии. Но возникает иной вопрос: а Христов ли этот образ? Символы живут своей жизнью. Теолог говорит о карнавальном духе христианских праздников в некоторых странах Латинской Америки, а также в Испании, но там, очевидно, верующие ещё осознают всю полноту радости от воскресения Христа. В других частях света многие христиане вообще далеки от понимания важности этого события лично для них. Вот тут Кокс совершенно прав, когда в совре-

менниках не обнаруживает глубины чувств по поводу того, что празднуется и почему. Ритуал оторван от своего глубинного смысла – вот в чем проблема. Когда Кокс объявляет веру формой игры, это тоже вызывает дискомфорт. Религию, которая предполагает ритуал, молитву, запреты и прочие предписания к действию, ещё можно рассматривать как форму игры, но только не веру. Вера выражает себя через ритуал и традиции, и, к сожалению, религия как форма выражения веры, обрядовая сторона, превалирует сегодня над её сущностным содержанием. Многие заменяют веру обрядом, и разве это не то, по поводу чего так сокрушается Кокс? Утверждая, что молитва и игра схожи, Кокс ссылается на книгу католического священника Хьюго Раннера (Hugo Rahner «Man at Play»). Попытка обнаружить здесь игровой момент ещё может увенчаться успехом, а вот заглавие параграфа «Христианство как комедия» никакого прямого отношения к его содержанию не имеет. Утверждение о том, что «комическое коренится в вере», попытки с юмором трактовать библейские сюжеты, – все это выглядит достаточно странным и неуместным.

В одном он прав: современный человек разучился радоваться и от души смеяться. Поэтому ему просто необходим клоун. Но Христос, на мой взгляд, совсем не подходит на эту роль. Смех связан с надеждой на перемены. Смех может утверждать, но он же может и уничтожать. Об этом нужно помнить. Кокс пишет: «Новые теологи правы, что надежда есть характерная форма веры для современного человека... Это – надежда в поиске содержания, надежда на то, что некая форма надежды однажды снова будет доступной для нас» [там же, с. 156].

Подводя некоторые итоги относительно содержания книги Кокса «The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy», хотелось бы отметить следующее: этот труд является поиском не только причин духовного кризиса западной культуры, но и её оптимистических перспектив. На мой взгляд, оптимизм автора достаточно эфемерен. Кокса нельзя назвать приверженцем какой бы то ни было конкретной теологии, потому что в данной книге он не разрабатывает и не предлагает собственную доктрину. Он выступает скорее как эксперт, ставящий диагноз цивилизации, к которой сам принадлежит. Он явно тяготеет к теологии надежды, но дело ограничивается только симпатией. Философ чувствует, что мир меняется, что он полон противоречий, а осмысление текущих и грядущих перемен затем выльется в новые творческие эксперименты, связанные с размышлениями о разнообразии религиозного опыта и взаимодействия различных культур, о чем, собственно, и повествуют его последующие труды [6–8].

Список литературы

1. Эриксон М. Христианское богословие. URL. www.soteria.ru/s1236/56/
2. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 204 с.
3. Небольсин А.С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестн. ПСТГУ. Сер.: Богословие. Философия. 2010. Вып. 3 (31). С. 55–74.

4. Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон, 2010. 600 с.
5. Cox H. The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Harvard University Press, Cambridge, 1969. 204 p.
6. Cox H. The Seduction of Spirit: The Use and Misuse of People's Religion. 1973. 350 p.
7. Cox H. Turning East: Why Americans Look to the Orient for Spirituality- And What That Search Can Mean to the West (1978). Simon & Schuster. 300 p.
8. Cox H. Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology, (1985), Simon & Schuster. 303 p.

PERSON, FAITH, AND HISTORY IN H.COX'S THEOLOGICAL ESSAY «THE FEAST OF FOOLS»

I.A. Frolova

Tver State University, Tver

«The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy» is H. Cox's book, that was written in 1969, but is still vitally important today. This article offers an analysis of some trends of the 20-th century theology that had an influence on H. Cox's work. In the center of this article is his dialogue with representatives of radical theology and theology of hope .

Keywords: *USA liberal theology, philosophy of religion, philosophy of culture.*

Об авторе:

ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет». E-mail: star63@yandex.ru

Author information:

FROLOVA Irina Alekseevna – Ph.D., Associated professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University. E-mail: star63@yandex.ru