

*Milton, Van Gogh and Paul Gauguin, Adam Mickiewicz and Lesia Ukrainka, Vasyl Barka and, last but not least, Ivan Bahrianyi. Among such talented stars, Ivan Bahrianyi manifested as the light of Christian humanism, the watchman of Christian humanistic values in the world of totalitarian regimes, which turned the notion of human being, a man with a living soul, with the spark of the image of God, into nullity; in the era of metaphysical and existential fractures, in the era of degeneration of all human values, alienation and "death" of the content of existence. It is a good reason why Bahrianyi based his social and political ideas on the Christian doctrine of human being. The primal questions of his works, how can an average person fight against turning himself into nothing? And his novel answered, «the power of the powerless» lies in the following the kenotic example of life of Jesus Christ.*

**Keywords:** *secular literature, transformation, theological comprehension, Rozstrilyane vidrodzhennya, communism, symbol, allusion, Christ, suffering, kenosis.*

УДК 261.7

**Филоненко А. С.,**

доцент кафедры теории культуры и философии науки  
философского факультета

Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина  
(Харьков, Украина), E-mail: afilonenko1968@gmail.com

## **НЕЙРОНАУКА И СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ: ВОЗМОЖНОСТИ ДИАЛОГА**

**Аннотация.** *В статье исследуются возможности развития диалога нейронауки и современного богословия. Доказывается, что антропологизация современной теологии, в том числе православной, открывает дополнительные возможности для такого диалога. Современная наука признает апофатичность личности, значение «практик себя» для становления субъекта, интересубъективность способа существования человека, что традиционно утверждалось теологией*

**Ключевые слова:** *современная теология, диалог науки и религии, постсекулярная культура, нейронаука.*

В начале двадцатого века, когда казалось, что ответы на основные вопросы о природе мира уже получены, оставался один, «детский вопрос» о том, откуда берутся дети, и на него не было и намека разумного ответа. С 1904 года, когда Т. Морган приступил к изучению хромосом дрозофил в своей Fly room, и до 1953 года, когда Ф. Крик и Д. Уилсон расшифровали структуру ДНК, такой ответ был получен и изменил человеческую цивилизацию, хотя по - прежнему 1953 год остается в массовом сознании годом смерти Сталина, а не вехой триумфа генетики. Сегодня, в начале века двадцать первого, мы оказались в подобном положении по отношению к другому «детскому» вопросу: каждый знает, что сознание и мышление связаны с мозгом, но нет и намека на ответ о том, как именно они связаны. История с генетикой в двадцатом веке вселяет надежду, что и ключевой вопрос нейронауки не останется в отчаянной неразрешимости, но превратится в основной лейтмотив современной науки. Любопытно, что между этими историями есть не только параллель, но и персонифицированная связь. Френсис Крик, чьи интуиции о ДНК, РНК и генетическом коде внесли решающий вклад в генетическую революцию, оказался и пионером нейронаучного прорыва, когда в 1976 году начал свои исследования «нервных коррелятов» сознания [1]. Нейронаука находится сегодня в парадоксальном положении. С одной стороны, начиная с Нобелевской премии 1906 года, полученной Сантьяго Рамоном – и – Кахалем за его нейронную доктрину, получены невероятные результаты в исследованиях мозга, а проблема сознания и его нейрокоррелятов в 90-х годах двадцатого века оказалась в центре исследований в когнитивной науке. С другой стороны, сегодня у нас нет никакой связной концепции укорененности сознания в мозге. Российская

исследовательница Мария Фаликман завершает свой обзор развития когнитивной науки такой констатацией: «Пока же скорости прироста научного знания в разных областях когнитивной науки можно только позавидовать, но до общей картины функционирования человеческого разума, пожалуй, столь же далеко, как и полстолетия назад, на первых этапах становления этой научной области» [2, р. 16]. Мы оказались на пороге нейронной революции, и поэтому наши размышления не могут не быть предварительными. Нас ждет большой путь, который изменит все карты современного знания. В этом пути разговор биологов с теологами может оказаться крайне продуктивным. Присмотримся к возможностям этого разговора.

В своем исследовании я попытаюсь картографировать пространство общего вопрошания нейронауки и теологии и описать возможности православного участия в этом диалоге.

Нейронаука и теология: картография совместного пути. Если мы оглянемся на путь, пройденный нейронаукой за последние полстолетия, то увидим смену трех доминирующих метафор мозга, задававших концептуальные поля нового знания. В начале мозг представлялся как компьютер в информационном подходе [3], затем в 80-е – как швейцарский нож со множеством лезвий в модульном подходе [4], и в 90-е – как сеть в коннекционистском подходе [5]. Первая метафора породила информационную модель, в которой мозг исследовался в рамках теории связи К. Шеннона и теории управления Д. фон Неймана, который впервые сравнил мышление с программным обеспечением software, способным функционировать на разных материальных носителях hardware. В рамках этой модели человек был элегантно определен как «компьютер из мяса» [6], а исследования носили радикально семиотический характер. Вторая метафора преодолевала трудности информационного трансцендентализма, сводившего мышление к обработке информации и породила интерес к несемiotическим факторам семиотических процессов, исследуя генетически определенные модульные корреляты когнитивных процессов. Сам язык в его рамках был представлен и исследован как один из модулей, и это привело к успехам лингвистического подхода Н. Хомского [7]. Третий подход, поставивший в центр внимания нейросеть и использующий ее в качестве метафоры мышления как продукта отношения, связи, коммуникации не только внутри мозга, но и в интерсубъективной сети, окончательно подчинил язык прагматике связи и ее воплощенности и антропологизировал нейронауку. М. Фаликман любопытно охарактеризовала такую смену подходов: «Основным вектором в развитии современной когнитивной науки можно считать ее возвращение от абстрактной «системы переработки информации» обратно к человеку – существу, наделенному физическим телом с определенными анатомическими и физиологическими особенностями, имеющего определенные потребности, испытывающему эмоции, наконец включенному в социум и находящемуся в непрерывном взаимодействии с другими людьми, а также развивающемуся в этом взаимодействии» [2, р. 15]. Присмотримся внимательнее к этому «возвращению».

Между описанным путем нейронауки и развитием послевоенной гуманитаристики существует нетривиальная аналогия, которая поможет нам понять, что динамика нейронауки не является лишь следствием развития ее внутренней проблематики, но скорее свидетельствует о смене общей культурной чувствительности, проявляющейся во всех культурных сферах и влияющей, в том числе, и на теологию. В 2004 году Ханс Ульрих Гумбрехт представил свой анализ развития гуманитаристики в книге «Production of Presence: what meaning cannot convey» [8], в котором показал, что филология, история и педагогика пережила с 70-х годов два эпистемологических сдвига. Первый сдвиг связан с преодолением в 80-е годы того, что он называет конструктивистским головокружением, когда стало казаться, что реальность больше не сопротивляется нашим герменевтическим амбициям, а дело гуманитаристики неотличимо от «бесконечного перетолковывания

и пересказывания прошлого все новыми и новыми способами» [8]. М. Малкей, настаивая на необходимости социологии знания, констатировал тогда, до сдвига: «Социологи и философы пришли к общему пониманию науки как интерпретационной деятельности, в ходе которой природа физического мира социально конструируется» [9, р. 167]. Интерпретационная воля достигла своей абсолютизации в таких концепциях как «рецептивная эстетика» В. Яюсса, постмодернистская семиотика У. Эко, прагматизме Р. Рорти. Сдвиг же означал перенос внимания с семиотических процессов на их несемиотические условия, или, по определению Гумбрехта, на «материальные факторы коммуникации». Среди концептуализаций такого перехода следует назвать работы Ф. Киттлера, связавшего интеллектуальные движения и историю средств коммуникации, П. Зюмтора, перенесшего интерес с семиотики литературы на феноменологию голоса и письма, М. Фуко и Н. Лумана, разорвавших с «субъектоцентричной культурой толкования» [8]. Второй сдвиг наметился в 90-е годы, когда стало ясно, что коммуникация несводима к переносам значений и должна быть исследована не из герменевтической посылки, не способной преодолеть дуализм материального и семиотического, но из радикально иных предпосылок. Прощание с постмодернизмом вело к возвращению внимания к Присутствию и к эффектам его производства, преодолевающим конструктивизм через новый реализм. Такое возвращение означает, по Гумбрехту, переоткрытие культуры присутствия после 400-летнего доминирования культуры значения.

Любопытно, что подобные эпистемологические сдвиги мы видим как в развитии нейронауки с ее переходами от информационной модели к модульной и от модульной к коннекционистской, так и в полувековом развитии теологии. Конструктивистское головокружение достигло теологического предела в 70-е годы, в таких радикальных постмодернистских концептуализациях, как не-реалистическая теология Дона Кьюпитта и а/теология Марка Тейлора, в которых богословие стало разделом антропологии и подвергнуто деконструкции. Первый сдвиг наметился, когда Д. Капуто предложил радикальную герменевтику, построенную не на анти-, но гипер-реалистической позиции [10]. Деконструкция была предложена им как практика диверсификации интерпретаций, предполагающая не закрытость в текстуальности, но преодоление закрытости индивидуальной интерпретации во имя грядущего Другого. Деконструкция как практика гостеприимства означала для богословия 90-х открытие пространства, аналогичного обнаруженному Гумбрехтом после первого эпистемологического сдвига. Тотальная интерпретация была преодолена через антропологически раскрываемую открытость тому, чего не достигают конструктивистские устремления, но без чего культура невозможна (дар, гостеприимство, свидетельство, дружба, прощение и т.д.). Весьма близкой к такому начинанию оказалась в православном богословии предложенная С. С. Хоружим феноменология православно-аскетической традиции, в которой текстуальное пространство традиции и ее интерпретативные практики были подчинены антропологической аналитике аскезы как условию богообщения [11].

Однако, теология 80-х годов, актуализировав труд преодоления идолов и предложив практику подготовки ко встрече с абсолютно Другим, не смогла поставить вопрос о немислимой щедрости и милости Другого и о нашей способности распознать его невозможный дар. Теология нуждалась в возвращении к богословию Откровения, как безусловного и невозможного действия Другого. Вторым эпистемологическим сдвигом и стал такой теоретический жест, который перенес исследовательский фокус с человеческого гостеприимства на активность открывающегося Другого. Среди его концептуализаций – движение Радикальной ортодоксии, заявившее о себе в манифесте 1999 года [12], богословие литературы К. Ванхузера [13], теологический поворот во французской феноменологии, связанный с работами Э. Левинаса, Ж.-Л. Мариона, М. Анри [14]. Решимся предпо-

ложить, что именно со вторым сдвигом связана актуализация богословия Ханса Урса фон Бальтазара, который, стремясь преодолеть опасности антропологизации богословия, скрывавшиеся в трансцендентально-антропологическом методе Карла Ранера, развернул пятнадцатитомную богословскую систему, построенную вокруг Откровения, раскрывающегося последовательно эстетически, драматически и логически [15]. Возвращению Гумбрехта к культуре присутствия соответствует и предшествует предложение Бальтазара начинать богословствование с тео-эстетики, раскрывающей Славу Божию как присутствие Бога в истории, затем переходить к тео-драме, описывающей Божье действие в мире и человеческие действия в ответ на это Присутствие, и только потом развивать тео-логику, как исследование условий человеческой рациональности, следующих из теоэстетики и теодрамы. Марион реактуализировал усилия Бальтазара в контексте новой культурной чувствительности 80-х и 90-х, предложив богословие милости и дара присутствия как евхаристическую герменевтику [16] и феноменологию данности и дара [17].

То, что в развитии нейронауки диагностируется как переход от информационной системы к человеку не является возвращением к модернистскому антропоцентризму, но представляет собой более глубокий поворот от конструктивистского метода к исследованию корреляций между эффектами значения, разворачивающихся в когнитивной сфере, и эффектами присутствия, связанными с открытостью мозга событиям встречи с активным Иным. Описанные эпистемологические сдвиги не возвращают к лучшему пониманию индивидуальных свойств мозга и мышления, но поворачивают к изучению актуализации этих свойств через ответственность присутствию в событии встречи, а не через автономную активность. Такова фундаментальная установка коннекционистской модели в нейронауке, но удивительно, что и в теологии мы являемся свидетелями поворота от антропоцентрической установки, неспособной преодолеть конструктивистское головокружение, к теоцентрической парадигме Откровения и присутствия Божьего, берущей начало в богословии Славы Божьей Бальтазара, и имевшей место в движении Радикальной Ортодоксии, тринитарной герменевтике Ванхузера, евхаристической герменевтике Мариона. Благодаря Гумбрехту, мы можем видеть, что этот поворот не является следствием разрозненных исследовательских практик, но свидетельствует о тектонических сдвигах в самой культуре, переоткрывающей в себе черты культуры присутствия, роднящие ее со средневековой христианской культурой. Разумеется, речь идет об «идеальных типах» в духе Макса Вебера, а не об исторических типах в чистом виде, однако, в средневековье доминировала культура присутствия, а начиная с раннего Модерна – культура значения.

Наше время – время возвращения культуры присутствия. И именно ее установки становятся определяющими гипотезами в происходящем диалоге нейронауки и теологии. Среди таких установок решимся перечислить лишь некоторые:

1. Культура присутствия является культурой тела, включенного в мир, а не культурой автономного сознания, эксцентричного к миру.
2. Человек в ней – участник и соратник истории преображения, а не утопический активист, реализующий проекты.
3. Знание в ней является результатом самораскрытия мира или Откровения, а не интерпретации субъекта.
4. В центре ее внимания – вещь, а не знак.
5. В ее сердце – евхаристия как таинство Присутствия.
6. Ее язык – язык благодарения, свидетельства и суждения, а не - язык описания, информации, проектирования.

Православное участие в диалоге. В такой диалог православная теология входит со своей историей, своими концептуализациями и своими надеждами, прислушиваясь и удивляясь современным научным результатам, отвечая на них и ставя вопросы, исходя из собственных традиционных практик. Важно заметить, что

описанный выше поворот к культуре присутствия после жизни в агрессивных утопических пространствах, представляющих собой крайнюю форму культуры значения, произошел и в православной теологии. В ней мы тоже можем увидеть два эпистемологических сдвига: вначале после войны произошел переход от больших догматических систем, таких как софиология С. Булгакова, к исследованиям условий общения с Богом и человеком в форме неопатристической антропологической аналитики аскетики (И. Мейендорф, С. С. Хоружий), а потом все ярче стала проявляться третья линия - богословие общения, задающая контуры современного православного богословия. У истоков богословия общения мы видим богословие встречи митрополита Суражского Антония, литургическое богословие А. Шмемана, евхаристическое богословие Н. Афанасьева, богословие Славы Божьей и поэтику хвалы С. С. Аверинцева. Наиболее развитой формой богословия общения сегодня является богословие митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, но следует назвать новейшие работы американских православных богословов, посвященные православной теоэстетике как догматическому богословию. Первая – «The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth» (2003) Девида Харта [18], воспринявшего вдохновение Радикальной Ортодоксии и следующего за Д. Милбанком; вторая – «God after Metaphysics. A Theological Aesthetic» (2007) Иоанна Пантелеймона Манусакиса, ученика Мариона, богословствующего в разговоре с Бальтазаром [19].

Богословие общения исходит не из опыта богопознания, но из богообщения. Для него исходной точкой является событие встречи человека с Богом, из которого рождается богообщение, служащее основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом и с творением. Познавательное отношение, вся когнитивная сфера опыта рассматривается из в нем из коммуникации, что является фундаментальным условием коннекционистского подхода в нейронауке. Основанием самого богообщения выступает догмат о святой Троице, раскрываемый через интуицию общения. Так, у св. Василия Великого: «В Божием несложном естестве единение – в общении (койнония) Божества». А у митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа находим: «Бытие Бога соотносительно: невозможно говорить о бытии Бога вне понятия общения», или иначе: «Вне общения у божественной сущности, «Бога вообще», нет онтологического содержания, нет реального бытия» [20, р. 11]. Из интуиции общения следует личностная онтология, лежащая в основании и христологии, и пневматологии, и экклезиологии, и, наконец, антропологии. По Зизиуласу, она основана на двух заключениях: «а) Истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как «индивидуальность», данная сама по себе... б) Общение, исходящее не от «ипостаси», т.е. конкретной свободной личности, и не направленное к «ипостасям» – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется» [20, р. 12]. Именно эти условия определяют пространство продуктивного диалога православного богословия с нейронаукой.

В заключении, хотелось бы показать один тематический узел, в котором диалог нейронауки и теологии не только продуктивен, но и позволяет диагностировать и разрешить одну из фундаментальных трудностей современной цивилизации. Бедность нашего времени исходит из культуры подозрения, в которой из страха быть субъективным и нетрезвым мы исходим в воспитании из иронической дистанции, в которой холод бесчувствия отождествляется с объективностью. Возражение этому слишком устойчивому предрассудку, обрекающему людей помещать себя в центре суждения, а не на периферии сострадания, когда Другой центрирует мой мир, пришло из Пармы, где в начале 90-х годов нейрофизиолог Джакомо Риццоллатти открыл существование так называемых зеркальных нейронов [21]. Оказалось, что в мозгу есть нейроны, которые одинаково возбуждаются и при

переживании каких - либо действий, и при наблюдении за тем, как те же действия выполняет другой. Именно с существованием зеркальных нейронов связана наша способность к разделению опыта, от разделения эмоций до понимания действий, а также сама возможность языка и мышления с разделенными суждениями [22]. Оказалось, что для того, чтобы сильно мыслить, нужно уметь сострадать. Воспитание сострадания, а не удержание от сочувствия лежит в основе воспитания способности суждения, которая находится в центре и образования, и общественных и политических переговоров. А католический мыслитель Жан Ванье сказал однажды, стремясь выразить суть христианского предложения миру, что человеческими нас делает нежность, связанная с состраданием и взрослой ответственностью: «Нежность внутри всех вещей. Она — противоположность насилия. Насилию противопоставляется не «ненасилие», а нежность. И она невозможна без сочувствия как способности страдать вместе с другим, разделить с ним одну судьбу. Страдание неотделимо от счастья. Быть взрослым значит быть нежным, быть хрупким в мире. Нежность проявляется в прикосновении к сердцу другого, в том, как мы на него смотрим, как слушаем. Нет ни превозношения, ни умаления, но есть человеческое братство» [23, p. 14]. Нам еще только предстоит осознать те цивилизационные последствия, которые заключены в совместном свидетельстве нейронауки и теологии о нежности, лежащей в глубине мира.

#### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:**

1. Crick F., Koch C. *Consciousness and Neuroscience // Cerebral Cortex*, 1998, Vol. 8, P. 97–107.
2. Falikman M. *Cognitive science: its foundations and challenges // LOGOS*, 2014, № 1(97), P. 1–18.
3. Broadbent D. E. *Perception and communication*. – L.: Pergamon, 1958.
4. Fodor J. A. *The Modularity of Mind*. – Cambridge, MA: MIT Press; Bradford Books, 1983.
5. *Parallel distributed processing: Explorations in microstructure of human cognition / D. E. Rumelhart, J. L. McClelland (eds)*. – Vol. 1. Foundations. – Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
6. Polkinghorne J. *Science and Christian Belief*. – L.: SPCK, 1994.
7. Chomsky N. *Language and Problems of Knowledge*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
8. Gumbrecht H. U. *Production of Presence: what meaning cannot convey*. – Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
9. Mulkay M. *Science and the Sociology of Knowledge*. – L.: Gregg Revivals, 1979.
10. Caputo J. D. *For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism // Journal for Cultural and Religious Theory*, 2000, vol. 1, n. 3, P. 37–61.
11. Хоружий С. С. *К феноменологии аскезы*. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
12. *Radical Orthodoxy: a new theology / J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds)*. – London, New York: Routledge, 1999.
13. Vanhoozer K. J. *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. – Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2009.
14. Janicaud D., Courtine J.-F., Chretien J.-L., Henry M., Marion J.-L., Ricœur P. *Phenomenology and the Theological Turn. The French Debate*. – New York: Fordham University Press, 2000.
15. Balthasar H. U. von. *The Glory of God. A Theological Aesthetics*. 7 vols. Edinburgh. – San Francisco: Ignatius Press, 1982–1989; *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. 5 vols. – San Francisco: Ignatius Press, 1988 – 1998; *Theologik: Bd. 1. Wahrheit der Welt*. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1985; *Theologik: Bd. 2. Wahrheit Gottes*. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1985; *Theologik: Bd. 3. Der Geist der Wahrheit*. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.
16. Marion J.-L. *God without Being*. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
17. Marion J.-L. *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*. – Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

18. Hart D. B. *The Beauty of the Infinite*. – Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
19. Manoussakis J. P. *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
20. Zizioulas J. D. *Being as Communion*. – New York: St Vladimir Seminary Press, 1993.
21. Rizzolatti G., Sinigaglia C. *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions, Emotions, and Experience*. – Oxford: Oxford University Press, 2008.
22. Ramachandran V. S. *The Tell – Tale Brain*. New York, L.: Norton & company, 2011.
23. Vanier J. Intervento alla conferenza dell'8 novembre 2013 a Parigi «Insieme per l'Europa» // *Doroga vmeste*, 2013, № 3–4, С. 14.

**REFERENCES:**

1. Crick F., Koch C. *Consciousness and Neuroscience* // *Cerebral Cortex*, 1998, Vol. 8, P. 97–107.
2. Falikman M. *Cognitive science: its foundations and challenges* // *LOGOS*, 2014, № 1(97), P. 1–18.
3. Broadbent D. E. *Perception and communication*. – L.: Pergamon, 1958.
4. Fodor J. A. *The Modularity of Mind*. – Cambridge, MA: MIT Press; Bradford Books, 1983.
5. *Parallel distributed processing: Explorations in microstructure of human cognition* / D. E. Rumelhart, J. L. McClelland (eds). – Vol. 1. *Foundations*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
6. Polkinghorne J. *Science and Christian Belief*. – L.: SPCK, 1994.
7. Chomsky N. *Language and Problems of Knowledge*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
8. Gumbrecht H. U. *Production of Presence: what meaning cannot convey*. – Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
9. Mulkay M. *Science and the Sociology of Knowledge*. – L.: Gregg Revivals, 1979.
10. Caputo J. D. *For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism* // *Journal for Cultural and Religious Theory*, 2000, vol. 1, n. 3, P. 37–61.
11. Khoruzhiy S. S. *K fenomenologii askezy* [To the phenomenology of ascesis]. – M.: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 1998. – 352 s.
12. *Radical Orthodoxy: a new theology* / J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds). – London, New York: Routledge, 1999.
13. Vanhoozer K. J. *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. – Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2009.
14. Janicaud D., Courtine J.-F., Chretien J.-L., Henry M., Marion J.-L., Ricœur P. *Phenomenology and the Theological Turn. The French Debate*. – New York: Fordham University Press, 2000.
15. Balthasar H. U. von. *The Glory of God. A Theological Aesthetics*. 7 vols. Edinburgh. – San Francisco: Ignatius Press, 1982–1989; *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. 5 vols. – San Francisco: Ignatius Press, 1988 – 1998; *Theologik: Bd. 1. Wahrheit der Welt*. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1985; *Theologik: Bd. 2. Wahrheit Gottes*. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1985; *Theologik: Bd. 3. Der Geist der Wahrheit*. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.
16. Marion J.-L. *God without Being*. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
17. Marion J.-L. *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*. – Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
18. Hart D. B. *The Beauty of the Infinite*. – Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
19. Manoussakis J. P. *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
20. Zizioulas J. D. *Being as Communion*. – New York: St Vladimir Seminary Press, 1993.
21. Rizzolatti G., Sinigaglia C. *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions, Emotions, and Experience*. – Oxford: Oxford University Press, 2008.
22. Ramachandran V. S. *The Tell – Tale Brain*. New York, L.: Norton & company, 2011.
23. Vanier J. Intervento alla conferenza dell'8 novembre 2013 a Parigi «Insieme per l'Europa» // *Doroga vmeste*, 2013, № 3–4, S. 14.

**Філоненко А. С.**, доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна (Харків, Україна), E-mail: afilonenko1968@gmail.com

**Нейронаука і сучасне богослов'я: можливості діалогу.**

***Анотація.** У статті досліджуються можливості розвитку діалогу нейронауки і сучасного богослов'я. Доводиться, що антропологізація сучасної теології, у тому числі православної, відкриває додаткові можливості для такого діалогу. Сучасна наука визнає апофатичність особистості, значення «практик себе» для становлення суб'єкта, інтросуб'єктивність способу існування людини, що традиційно стверджувалося теологією*

***Ключові слова:** сучасна теологія, діалог науки і релігії, постсекулярна культура, нейронаука.*

**Filonenko A. S.**, associate professor of the Department of the theory of culture and philosophy of science, philosophical faculty, V. N. Karazin Kharkov national University (Kharkov, Ukraine), E-mail: afilonenko1968@gmail.com

**Neuroscience and modern theology: dialogue opportunities.**

***Abstract.** The article explores the possibilities of developing a dialogue of neuroscience and modern theology. It is proved that the anthropologization of modern theology, including Orthodox, opens additional opportunities for such a dialogue. Modern science recognizes the apophatic character of the individual, the meaning of the «practitioner of self» for the emergence of the subject, the intersubjectivity of the mode of human existence, which was traditionally affirmed by theology*

***Keywords:** modern theology, dialogue of science and religion, post-secular culture, neuroscience.*