Кристофер Струп

Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения

Christopher Stroop

The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations

Christopher Stroop — Senior Lecturer at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). cstroop@gmail.com

This article is revised from a lecture given by the author at the Institute for Human Sciences in Vienna, Austria on April 29, 2013 as part of the series Colloquia on Secularism. It argues that there are a number of paths through which we might investigate Russian connections to the emergence of post-secularity, the collapse of the USSR *and the post-Soviet revival of Russian Orthodoxy representing only the most obvious. A thus far less developed but important approach involves unraveling an intellectual-historical trajectory focusing on the influence of anti-Bolshevik Russian religious thought in the West. The article shows that after the founding of the Soviet Union, the anti-Bolshevik Russian emigration emerged as a significant vehicle for the transmission of Russian ideas in the West, contributing to the development of an anti-secular discourse with roots in the nineteenth*

Лекция, прочитанная 29 апреля 2013 г. в Институте наук о человеке (*Institut für die Wissenschaften vom Menschen*) в г. Вена (Австрия) в рамках серии лекций «Беседы о секуляризме» (*Colloquia on Secularism*) при поддержке Австрийского научного фонда.

century that was able to achieve some prominence thanks to the Cold War. This discourse associated religiosity with freedom and atheism with unfreedom. The author argues that this discourse, in the development of which Russian intellectuals played an important role, emerged in reaction against the perceived cultural threat of nihilism, and suggests that it is a similar concern over the possible consequences nihilism that has led to the emergence of the post-secular moment. The post-secular, then, might be defined as an intense confrontation with the problem of nihilism.

Keywords: religious, secular, post-secularism, nihilism, atheism, Communism, religion, freedom, Russian Orthodoxy, Russian religious philosophy, Russia and the West, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev, Lev Shestov, Russian emigration, Cold War, anti-secular discourse.

Постановка проблемы

Хотя в данной лекции я буду придерживаться не столько нормативного, сколько дескриптивного и интерпретационного подходов, мой научный интерес к российским истокам так называемого «постсекулярного момента» отчасти обусловлен убеждением в том, что содержание нынешних споров о секуляризме и роли, которую играет религия в публичной сфере (замечу, что эти споры сами по себе — проявление постсекулярного момента), может обогатиться благодаря более глубокому пониманию породивших их исторических обстоятельств[1]. Я убежден в том, что постсекуляризм следует рассматривать как неотъемлемую часть более широкого переосмысления понятий «религиозное» и «светское/мирское», которое в последние годы представляет одну из самых важных интеллектуальных тенденций. В равной мере я убежден и в том, что если мы хотим обогатить исследова-

1. Соображения по этому поводу см. в статье: *Струп К.* Историки на службе настоящего времени // Опыт и теория. Рефлексия, коммуникация, педагогика: Труды Второй ежегодной конференции философско-социологического отделения Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации/Ред. П. А. Сафронов. М.: Дело, 2012. С этой статьей можно ознакомиться в интернете: http://www.academia/edu/26370 [доступ от 23.04.2013]. Сходное утверждение делают Джон Шмальцбауэр и Кэтлин Махони: «Благодаря своей подготовке исследователи религии могут играть особую роль в наведении мостов между сторонами конфликтов в американском обществе». См.: Schmalzbauer, J., and Mahoney, K. (2012) «Religion and Knowledge in the Post-Secular Academy», in Gorsky, Ph. et al. (eds) *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York: New York University Press.

ния русской истории и культуры в рамках такого более широкого проекта и в то же время обогатить этот проект российским историческим опытом, перед нами открывается огромное поле для работы, время для начала которой пришло именно сейчас[2]. Сегодня эта тенденция проявилась уже достаточно ясно. Например, Хосе Казанова был основным докладчиком на конференции «Постатеизм: религия, общество и культура в посткоммунистической Восточной Европе и Евразии», которая прошла в Центре Меликьяна в Университете штата Аризона 7 февраля 2013 года[3]. Также 7–9 июня 2013 года мы планируем принять международную конференцию в Москве, в Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, которая будет называться «Многообразие российской современности: переосмысление религии, секуляризм и влияние России в современном мире»[4].

Как обозначено в подзаголовке моей лекции, исследование, которое я представляю сегодня, находится на предварительном этапе. Я занимаюсь и тематически более узкими проектами, которые рассматриваю как составные элементы более масштабной работы. Надеюсь, что я сегодня смогу соединить достаточное количество таких элементов для того, чтобы убедить присутствующих в том, что у нашего постсекулярного момента есть и «российские истоки», которые заслуживают изучения. Формулируя вопрос в категориях российских истоков, я, разумеется, никоим образом не утверждаю, что истоки постсекуляризма — исключительно русские или российские, хотя такое уточнение может стать разочарованием для сторонников русского мессианизма. Суть моего тезиса такова: представители России и русские идеи,

2. Хотя вопрос о том, какие аспекты российского исторического опыта следует считать «не-западными», подлежит дальнейшему обсуждению, предпринимаемые учеными попытки интегрировать переосмысление секуляризма с исследованиями России я рассматриваю как ответ на призыв ряда ведущих исследователей секуляризма, которые считают наиболее перспективным изучение «не-западного» опыта. См., например, статьи Чарльза Тейлора и Хосе Казановы: Taylor, Ch. (2011) «Western Secularity»; Casanova, J. (2011) «The Secular, Secularizations, Secularisms», in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., and VanAntwerpen, J. (eds) *Rethinking Secularism,* pp. 36 and 73. New York: Oxford University Press.
3. Эту программу можно скачать с http://melikian.asu.edu/events/20130207/_Post-Atheism [доступ от 20.04.2013].
4. На момент публикации текста конференция уже состоялась. См.: В РАНХиГС прошла конференция «Многообразие российской современности» // Сайт РАНХиГС, http://www.ranepa.ru/news/item/417-mnogoobrazie-religia. html [доступ от 25.08.2013].

наряду с событиями русской истории, способствовали возникновению постсекулярного момента не только в России, но и далеко за ее пределами. И это русское влияние пока оценено не в полной мере.

Должен подчеркнуть: сегодня я предложу лишь один из возможных подходов к более обширной проблеме российских истоков и внесенного Россией вклада. В ходе выступления я укажу и на другие подходы. Мое выступление не следует рассматривать как представление чего-то законченного. Скорее, это первоначальная постановка важной проблемы, возникшей в результате моих прежних исследований и нынешней научной работы.

Та история «русских истоков» постсекулярного момента, о которой я буду говорить, на самом деле состоит из двух взаимосвязанных историй. Одна из них — история воздействия, которое оказало возвышение и падение Советского Союза. Вторая — рассказ о траектории интеллектуального и исторического процесса, в ходе которого я пытаюсь проследить влияние, которое имели на Западе русские религиозные мыслители, выступавшие против большевиков. Разумеется, для того чтобы связать эти две истории с постсекуляризмом, необходимо дать определение термину, который в течение последних примерно десяти лет занял место среди таких спорных концептов, как «современность» и «религия». Эти понятия крайне важны для гуманитарных и общественных наук, но дать им определение весьма непросто. Позвольте мне, однако, оставить это пока в скобках (позднее я вернусь к этой теме) и сначала выдвинуть тезис, который мне представляется сравнительно бесспорным.

Постсекулярный момент не возник бы, если бы не настойчивые антисекулярные импульсы, которые становились все более заметными в течение последних нескольких десятилетий. Нарастание таких настроений привело к кризису секуляризма (который я здесь рассматриваю как идеологию, а не как ситуацию расколдовывания — т. е. веберианскую *Entzauberung* — или как осознание плюрализма). Если учитывать сказанное, то история российских истоков постсекулярного момента в ее простейшей версии — это история того, как Советский Союз с его гонениями на религию и официальной атеистической идеологией вызвал противодействие верующих, которые все настойчивее противопоставляли себя коммунистическому Другому. В этом процессе проявилась важная связь между антисекуляризмом и антикоммунизмом.

Холодная война и подъем религиозных правых в США

Холодная война поощряла и поддерживала антисекулярный дискурс, который ассоциировал религиозность со свободой, а атеизм — с несвободой. США, бывшие сверхдержавой — соперницей СССР в биполярном мире, зашли настолько далеко, что на официальном уровне стали поощрять умеренную религиозность и гражданскую религию[5]. Самым известным примером этого является, вероятно, внесение конгрессом США слов «перед Богом» в клятву верности американскому флагу. Президент Дуайт Д. Эйзенхауэр в 1954 году подписал эту редакцию присяги. Но идея «иудео-христианства» или «Америки трех вероисповеданий» возникла еще раньше[6].

Хотя в США на протяжении всего периода холодной войны не все верующие были ярыми антисоветчиками, многие евангелисты и протестанты-фундаменталисты, а также некоторые католики определенно таковыми были, и американские историки с недавнего времени связывают историю американских религиозных правых (группы, которую часто ассоциируют с нынешним «религиозным возрождением» — *resurgent religion*) с историей холодной войны. По мнению Анджелы Лар, распространенный в 50-е годы XX века антикоммунизм позволил евангелистам, которые до того времени по большей части воздерживались от участия в политической жизни Америки, вернуться в американский мейнстрим[7]. Антисекуляризм того рода, который представляли эти евангелисты, с 60-х до 80-х годов XX века оставался в известной степени латентным — по крайней мере с точки зрения западной интеллектуальной элиты, которая, в духе классической теории секуляризации, считала религию все менее важной. Поэтому академическая и интеллектуальная элита была склонна пренебрегать влиянием, которое евангелисты оказывали на возрождение консерватизма. Однако развал СССР одновременно придал

5. Об американской гражданской религии см.: Bellah, R. (1967) «Civil Religion in America», *Daedalus* 96 (1).

6. Herberg, W. (1955) *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday; Schultz, K. M. (2011) *Tri-Faith America: How Catholics and Jews Held Postwar America to its Protestant Promise*. New York: Oxford University Press.

7. Lahr, A. (2007) *Millennial Dreams and Apocalyptic Nightmares: The Cold War Origins of Political Evangelicalism*. New York: Oxford University Press.

смелости представителям христианской политической теологии и обратил на них внимание нерелигиозных элит и защитников классического секулярного либерализма.

Лично меня удивляет, что распад СССР, который можно отчасти интерпретировать как отражение глобального кризиса светской политической идеологии, не удостоился большего внимания (и более детального изучения) в междисциплинарных дискуссиях о секуляризме и постсекуляризме[8]. О развале СССР и возрождении православия в России говорят довольно часто, но по большей части мимоходом, тогда как на исключительной религиозности, наблюдающейся в посткоммунистической Польше, нередко делают акцент. Если окончанию холодной войны в этом отношении уделяют внимания меньше, чем процессам, развернувшимся в исламском мире в более ранний период (особенно Иранской революции), то, вероятно, это происходит отчасти потому, что эти более ранние сдвиги, вызвавшие огромный интерес у таких выдающихся философов, как Мишель Фуко и Джон Ролз, уже достаточно убедили ученых и интеллектуалов в продолжающейся актуальности религии. Актуальность религии была осознана как проблема, с которой должна иметь дело философия[9].

Вероятно, играют роль и другие факторы. Например, я подозреваю, что указанный недостаток внимания связан со скептическим отношением к постсоветскому возрождению русского православия. Это возрождение часто рассматривают просто как оформление русского национализма или как косметическую замену идеологии марксизма-ленинизма[10]. Наша неспо-

8. В 1999 году Питер Бергер отметил постсоветское возрождение русского православия, а также выдвинутое Сэмюэлем Хантингтоном предположение о том, что на смену холодной войне придут столкновения цивилизаций. Однако Бергер сосредоточил свой анализ преимущественно на исламе, католицизме и глобальном распространении евангелического протестантизма. Юрген Хабермас в своих недавних комментариях предложил перечень, похожий на перечень Бергера (у Хабермаса случай русского православия не упомянут). См.: Berger, P. L. (1999) «The Desecularization of the World: A Global Overview», in Berger, P. L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, особенно pp. 6–8, 14–15; Habermas, J. (2010) «An Awareness of What is Missing», in Habermas, J. et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Malden, MA: Polity Press, pp. 19–20.

9. См., например, Mendieta, E. (2012) «Spiritual Politics and Post-Secular Authenticity: Foucault and Habermas on Post-Metaphysical Religion», in Gorsky, Ph. et al. *The Post-Secular in Question*.

10. См., например: Young, C. (2013) «Putin Goes to Church», *Reason Magazine*, January [http://reason.com/archives/2012/12/26/putin-goes-to-church, accessed on 24.04.2013] и Mitrofanova, A. (2005) *The Politicization of Russian Orthodoxy: Actors*

собность к более глубокой оценке той роли, которую сыграли холодная война и развал СССР в становлении постсекуляризма, вполне может быть связана с определенной, достойной сожаления, обособленностью, которую порой демонстрируют исследования России (*Russian studies*) как особая область академических штудий.

В любом случае окончание холодной войны способствовало обнаружению продолжающейся общественной и политической значимости католицизма в Польше, а также оживлению христианской политической теологии, не в последнюю очередь в самой России. Еще в 1973 году Лешек Колаковский выдвинул предположение о том, что смена режима в России приведет к возрождению православия. Хотя широта и глубина реального постсоветского возрождения — вопрос дискуссионный, нельзя не заметить факта восстановления тесной взаимосвязи церкви и государства и утверждения права Русской православной церкви на заметное место в общественной жизни России[11]. Неслучайно тема постсекуляризма привлекает внимание как популярной, так и академической российской прессы и блогосферы[12].

Но сейчас я хочу вернуться к Америке и антисекулярному дискурсу, поддержанию которого способствовала холодная война. Приведя некоторые примеры антикоммунистической риторики американских протестантов, я перейду ко второй части — истории русских истоков постсекулярного момента. Эта история менее конкретна, но она, пожалуй, более интересна, и я постараюсь связать ее с американскими процессами. Здесь, впрочем, история станет более беглой и отрывочной, и вопрос о степени прямого влияния русских идей на антикоммунистическую риторику в США по необходимости остается открытым. Тем не менее,

and Ideas. Soviet and Post-Soviet Politics and Society Series. Stuttgart: Ibidem Verlag. Пример другого подхода см. в: Greely, A. M. (2003) *Religion in Europe at the End of the Second Millenium: a Sociological Profile*, pp. 80–121. New Brunswick: Transaction Publishers (chapter 6 «Russia: The Biggest Revival Ever?»).

11. Kolakowski, L. (1990) «The Revenge of the Sacred in Secular Culture», in Kolakowski, L. *Modernity on Endless Trial*, p. 67. Chicago: The University of Chicago Press.

12. См., например, http: expert.ru/dossier/story/posselulearniyij-mir [доступ от 20.04.2013]; *Государство, религия, церковь в России и за рубежом,* № 2 (30), 2012; *Логос: философско-литературный журнал,* № 3, 2011. Указанный выше номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» под редакцией Дмитрия Узланера посвящен проблеме «религии в постсекулярном контексте», тогда как номер журнала «Логос», приглашенным редактором которого был Узланер, посвящен постсекулярной философии.

как я покажу, параллели между русской христианской антикоммунистической риторикой начала XX века и антикоммунистической риторикой американских протестантов середины и конца XX века поразительны. Полагаю, что смогу показать, что идея диффузного генеалогического влияния, противопоставленная простой конвергенции, по меньшей мере правдоподобна.

Но сначала вернемся к примерам американской риторики.

27 сентября 1958 года «пастор Америки» Билли Грэм произнес проповедь о религиозном возрождении под названием «Что в мире идет неправильно?». В этой проповеди Грэм уверенно заявил: «Расовая проблема — один из симптомов. Война — симптом. Преступность — тоже симптом. И социологическая проблема — симптом. Причина непорядка лежит глубже». Грэм продолжил: «Человеческая природа больна. Греховность, беззаконие, лживость, богохульство, ложь, неблагоразумие, — будучи вместе взятыми, эти пороки вызывают войны и социальную напряженность. Иисус сказал, что эти пороки коренятся внутри человека».

«Именно здесь коммунизм и христианство вступают в жесткое столкновение». В трактовке Грэма марксизм рассматривал проблемы мира исключительно в социальных категориях. Христианство, напротив, настаивало на том, что «социальные проблемы — всего лишь симптомы более глубокой проблемы», которая исходит изнутри. Проблемы, которую Иисус называл грехом. «Г-Р-Е-Х-О-М» — провозглашал Грэм рокочущим голосом американца-южанина, напоминающем об адском огне[13]. Хотя понимание Грэмом греховности человеческой природы имеет сильно выраженную августинианско-протестантскую окраску, которая вряд ли совместима с православным представлением о первородном грехе, у высказанной Грэмом в этом фрагменте идеи о том, что социальные проблемы — это симптомы духовной болезни, есть предшественники среди религиозных мыслителей России позднеимперского периода. Николай Бердяев в 1909 году писал: «Политическое освобождение возможно лишь в связи с духовным и культурным возрождением и на его основе»[14]. Замечание Бердяева было частью резкой критики революционной интеллиген-

13. Graham, B. (1958) «What's Wrong with the World» [http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/docs/bg-charlotte/0927.html, accessed on 21.04.2013].

14. *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909 (репринт: Франкфурт-на-Майне: Посев, 1967). С. 22 (подстрочное примечание, добавленное во второе издание).

ции, которая, если использовать заимствованные у Грэма слова, определенно рассматривала проблемы только как «социальные», тогда как Бердяев, который получит в межвоенной Европе известность как христианский экзистенциалист и философ свободы, на протяжении всей своей жизни отстаивал примат духовной реальности.

А теперь перенесемся в начало 1980-х годов и бросим беглый взгляд на «Христианский манифест» Фрэнсиса Шэффера. Один из интеллектуальных отцов-основателей американских религиозных правых, Шэффер, который большую часть своей взрослой жизни провел в Швейцарии, в то время был озабочен якобы прогрессирующим безбожием, которое, по его мнению, толкало Америку к тоталитаризму. Формулируя свою позицию, Шэффер часто отсылал к опыту России в качестве предупреждения. По его словам,

> гуманисты стремятся к «свободе», но их «свобода», лишенная христианского консенсуса, приводит к хаосу или к рабству, установленному государством (или элитой). Гуманизм, которому *недостает* окончательной, абсолютной основы ценностей или закона, всегда приводит к хаосу. Затем хаос, естественно, приводит к той или иной форме авторитаризма, который необходим для управления хаосом… Гуманизм с его ошибочной концепцией окончательной реальности не имеет никакой внутренней причины для того, чтобы интересоваться индивидуумом, человеческим существом. Объектом естественного интереса гуманизма являются два коллектива: государство и общество[15].

Чуть далее Шэффер утверждал:

> Но гуманистическое мировоззрение совершенно неизбежно ведет в направление этатизма (*statism*). Происходит это потому, что гуманисты, у которых нет Бога, должны поставить что-то в центр своего мировоззрения, и этим чем-то неизбежно оказываются общество, правительство или государство. Идеальный пример в этом отношении — Россия[16].

15. Schaeffer, F. A. (1982) *A Christian Manifesto*. Wheaton, IL.: Crossway Books.
16. Schaeffer, F. A. *A Christian Manifesto*.

Свидетельства российского влияния на западный антисекулярный дискурс

Приведенные выше слова — это не просто аргументы, касающиеся России. В сущности, это русские по своему происхождению аргументы — или, по крайней мере, аргументы, бывшие русскими примерно за семьдесят лет до того, как их повторил Шэффер. Ведущие христианские интеллектуалы предреволюционной России были глубоко озабочены освобождением и свободой и стремились доказать, что свобода и достоинство индивидуума могут основываться только на целостном религиозном мировоззрении[17]. Например, в той же работе 1909 года Бердяев провозглашал: «Ведь интеллигенция наша дорожила *свободой* и исповедовала философию, в которой нет места свободе». Бердяев также обвинял революционную интеллигенцию в приверженности своего рода эрзац-религии, в попытке установить на земле Царство Божие, утилитарные и атеистические предпосылки которого не оставят места ценности личности[18]. Когда реальные события большевистского переворота и его последствия подтвердили правильность этих прогнозов и, по-видимому, несовместимость атеизма с защитой достоинства человеческой личности, русские христианские интеллектуалы без колебаний сказали об этом — и русским, и иностранцам[19].

Разумеется, не все идеи, содержащиеся в приведенных выше заявлениях Шэффера, были воспроизведением оригинальных русских идей. И ко времени, когда эти идеи высказал Шэффер, они уже «витали в воздухе», что затрудняет разговор о прямых влияниях. Если и было какое-то прямое русское влияние на взгляды Шэффера о том, что без системы высших ценностей государство поставит себя на место Бога, это влияние могло прийти, прямо или косвенно, из творчества Достоевского[20]. Например, можно вспомнить заявление Шигалева из романа 1872 года

17. Именно это было одной из главных тем изданного в 1909 году сборника «Вехи», который пользовался значительной известностью и широко обсуждался. О том, как был воспринят этот сборник, см.: Read, Ch. (1979) *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900–1912: The Vekhi Debate and Its Intellectual Background.* London: The Macmillan Press, Ltd.

18. *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда. С. 18–20.

19. Ранний пример таких суждений см. в изданной под редакцией П. Б. Струве книге: Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1918.

20. После того, как было высказано данное предположение, я был проинформирован сыном Шэффера, Фрэнком, о том, что, по его воспоминаниям, отец «никогда не сталкивался ни с одним из российских религиозных писателей. У него были

«Бесы»: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого»[21]. Конечно же, в 80-е годы XIX века об опасностях, которые представляет государство как «новый идол», предупреждал и Ницше в книге «Так говорил Заратустра», и эту мысль (конечно, отчасти как реакцию на гегельянство) непосредственно у Ницше заимствовали многочисленные религиозные мыслители и мыслители-атеисты. Я не сомневаюсь в том, что и Ницше, и Достоевский оказали прямое влияние на развернувшиеся среди русских христиан в начале XX века дискуссии по этой проблеме[22].

Между тем, выдвинутое Шэффером предположение о том, что светское либеральное общество не может быть долговечным, напоминает также идеи, высказанные Т. С. Элиотом в опубликованной в 1940 году книге «Идея христианского общества» (*The Idea of a Christian Society*). В этой книге Элиот представляет либерализм как доктрину, которая решила полезную историческую задачу, но задачу сугубо негативную, критическую. Выполнение этой миссии сделало либерализм внутренне нестабильным и в конечном счете нежизнеспособным. (Такое представление о всецело негативном содержании либерализма напоминает также мысли Томаса Карлейля, который оказал заметное влияние на русских христианских мыслителей конца XIX — начала XX века.) Таким образом, либерализму, по мнению Элиота, было предначертано уступить место какой-то позитивной идее. В качестве кандидатов на место либерализма Элиот называл или христианство, или «язычество», под которым он имел в виду тоталитаризм[23]. Ту же озабоченность неспособностью обуздать государство и не позволить ему обожествить самого себя в условиях отсутствия религии разделяли многие выдающиеся французские интеллектуалы

общие знания об их именах и работах, но этим все ограничивалось» (Личная переписка с Фрэнком Шэффером). Сам Фрэнсис Шэффер скончался в 1984 году.

21. *Достоевский Ф. М.* Бесы // Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 7. Ленинград: Наука, 1990. С. 252.

22. См., например, *Трубецкой Е.* Государственная мистика и соблазн грядущего рабства. По поводу статей П. Б. Струве и Н. А. Бердяева // Русская мысль. 1917. № 38 (1). О более широком контексте полемики см. в книге: Национализм: Полемика 1909–1917/Ред. М. А Колеров. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. См. также: Nietzsche, F. (2005) *Thus Spoke Zarathustra*. Tran. by Graham Parkes, pp. 43–45. Oxford: Oxford University Press, 2005 (First Part, 11, «On the New Idol»).

23. Eliot, T. S. (1940) *The Idea of a Christian Society.* New York: Harcourt, Brace, and Company.

межвоенного периода и середины XX века (не в последнюю очередь — Альбер Камю, который, конечно, не верил в Бога, но был глубоко обеспокоен нигилизмом[24]).

В книге «Идея христианского общества» Элиот ссылается на французского интеллектуала, теолога-неотомиста и философа-персоналиста Жака Маритена как на человека, оказавшего непосредственное влияние на его собственное мышление[25]. Это снова возвращает нас к русским, поскольку, как известно благодаря исследованию Кэтрин Бэйрд, Маритен (среди достижений которого — участие в подготовке проекта Всеобщей декларации прав человека, впоследствии принятой ООН) испытал прямое влияние Бердяева, игравшего важную роль в интеллектуальной жизни Франции в период между мировыми войнами[26].

Я боюсь, что столь быстрый обзор идей нескольких интеллектуалов, возможно, вызвал некоторое головокружение, но я это сделал для того, чтобы показать, что мы имеем дело с антисекулярным (некоторые сказали бы — антимодернистским) дискурсом, корни которого уходят в XIX век. Русские интеллектуалы, несомненно, внесли свой вклад в формирование и развитие этого дискурса, который обрел новую силу в нынешний постсекулярный момент. Думаю, что сильнее всего (и на фундаментальном уровне) первую половину XX века с настоящим временем связывает та тревога, которую в другом месте я обозначил как «нигилизм, воспринятый как угроза культуре»[27]. Я имею в виду не только те течения мысли, которые прямо определяли себя как нигилистические, — разумеется, такие течения были важной частью интеллектуальной истории России XIX века. Я говорю о более фундаментальной проблеме недостижимости абсолютной истины, опираясь на которую можно было бы обосновывать абсолютные ценности[28].

24. См., например, Camus, A. (1964) «Reflections on the Guillotine», in Kaufman, W. (ed.) *Religion from Tolstoy to Camus*. New York: Harper and Row. Более подробные замечания о Камю см. в: Siljak, A. (2012) «What is Religion?», *Sacramentalities Symposium*, October [http://sacramentalities.org/blog/october-2012-symposium, accessed on 27.04.2013].

25. Eliot, T. S. *The Idea of a Christian Society*, p. vi.

26. Baird, C. (1995) «Religious Communism? Nicolai Berdyaev's Contribution to *Esprit*'s Interpretation of Communism», *Canadian Journal of History* 30 (1).

27. Stroop, Ch. (2013) «Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism», *Russian Review* 72 (1): 100.

28. О нигилизме в контексте России XIX века см.: Kline, G. (1969) «The Varieties of Instrumental Nihilism», in Edie, J. M. (ed.) *New Essays in Phenomenology: Studies in*

В первой половине XX века многие интеллектуалы воспринимали нигилизм как корень социальных зол, вызвавших упадок западной цивилизации, и связывали нигилизм с подъемом коммунизма и фашизма. Например, Маритен — один из тех католических мыслителей, которых цитировал Джеймс Чэппел в недавно опубликованной статье под названием «Католические истоки теории тоталитаризма в межвоенной Европе». Как указывает Чэппел, теория тоталитаризма, ныне по большей части преодоленная, но которая предоставляла теоретические основы большому количеству научных работ, считается, в общем-то, светским дискурсом[29].

Таким образом, выявление религиозных истоков теории тоталитаризма — захватывающая задача, одно из многих новых направлений, возникших с «религиозным поворотом» в современной историографии. Но этот поворот сам является продуктом того, что называют «постсекулярной академией»[30]. Конечно, я подозреваю, что теологи хорошо знают (и всегда знали) о христианской критике тоталитаризма в начале XX века. Мы находимся в самом начале процесса введения в научный оборот религиозных идей, взятых из изолированных семинарий и теологических факультетов, и возвращения этих идей в интеллектуальную историю. А они определенно принадлежат интеллектуальной истории благодаря своей социальной значимости. В этом смысле нам еще предстоит многое сделать. В моих собственных исследованиях я обнаружил некоторые истоки теории тоталитаризма в русском православии[31]. Вполне возможно, что эти русские истоки по времени были первыми. В конце концов, когда в 20-е годы XX века и позднее европейцы и американцы захотели понять, что про-

the Philosophy of Experience. Chicago: Quandrangle Books.

29. Chappel, J. (2011) «The Catholic Origins of Totalitarianism Theory in Interwar Europe», *Modern Intellectual History* 8 (3): 561–590.

30. Clayton, M. (2002) «Scholars Get Religion», *The Christian Science Monitor*, February 26 [http://www.csmonitor.com/2002/0226/p12s01-lehl. html, accessed on 24.04.2013]; Howard, Th. A. (2006) "'A Religious Turn' in Modern European Historiography», *Church History* 75 (1); Schmalzbauer, J. and Mahoney, K. «Religion and Knowledge in the Post-Secular Academy»; Haberski, R. (2013) «Why Academia Found God», *U.S. Intellectual History Blog*, March 15 [http://s-usih.org/2013/03/why-academia-found-god.html, accessed on 24.04.2013].

31. Один из интересных русских текстов, в котором подробно рассмотрен тоталитаризм (причем в тексте использован именно этот термин), — это работа Сергея Булгакова «Апокалипсис Иоанна: опыт догматического истолкования» (Paris: YMCA Press, 1948).

исходит в СССР, они обратились к русским эмигрантам. Сейчас я кратко расскажу о том, как это произошло.

Политически нестабильный, революционный климат в России периода поздней империи вызвал подъем антинигилистического и антисекулярного дискурса, своего рода русской политической теологии, которая была общественно важным явлением. В последние годы старого порядка едва сложившаяся в России публичная сфера (особенно в условиях большей свободы, наступившей после 1905 года) была насыщена дискуссиями о модернизации, секуляризации и отношениях между религией, государством и народом[32]. Эти дискуссии протекали в европейском контексте. Российские участники этих дискуссий много времени прожили за границей и посещали лекции ведущих европейских интеллектуалов вроде Вильгельма Виндельбанда и Эдмунда Гуссерля. Русские интеллектуалы публиковали свои работы в европейских периодических изданиях. Например, именно в это время Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944; с 1918 года — священник), ставший в период между мировыми войнами одним из лидеров экуменического движения, принимал участие в европейских спорах о методологии общественных наук[33]. Известно, что и выдающиеся западноевропейские интеллектуалы посещали российские столицы.

Русская религиозная философия, которая не настолько экзотична, как ее порой изображают, была глубоко вовлечена в эти дискуссии. Ведущие представители русской религиозной философии были христианскими апологетами, пытавшимися защитить обоснованность веры от натиска усиливавшегося атеизма, а также защитниками своеобразной русской гражданской религии: они верили, что лишь то государство, которое опирается на религиозно-нравственные основания, может обеспечить благосостояние своих граждан. Находя корни социальных зол в секуляризации и нигилизме, эти мыслители страстно желали воссоединения христианских церквей и рехристианизации Европы. Для многих из них эти цели были связаны с неославянофильским русским национальным мессианством, с верой в то, что Россия призва-

32. Об относительной свободе печати в России после 1905 года см.: Costello, D. R. (1978). «Novoe Vremia and the Conservative Dilemma, 1911–1914», *Russian Review* 37 (1): 31.

33. Об участии Сергея Булгакова в европейской дискуссии о методологии см.: Evtuhov C. (1997) *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*, p. 184. Ithaca: Cornell University Press.

на Провидением к пробуждению духовной жизни Запада и в конечном счете всего мира. В качестве свидетельства того, что эти мыслители или по меньшей мере русская литературная традиция имели определенный и продолжительный успех в деле популяризации идеи особой миссии России, можно указать на упоминания этой идеи в массовой культуре, например, в сериях комиксов и фильмов «Хеллбой». Судьба героя этих комиксов и фильмов, по-видимому, заключается в том, что ему предстоит положить начало апокалипсису, что можно будет сделать только в России.

В любом случае это русское национальное мессианство, оправданное ссылками на Провидение, привело к тому, что представители данного течения восприняли Первую мировую войну как битву между христианством (воплощенном прежде всего в России) и нигилизмом современной цивилизации (воплощенном прежде всего в Германии)[34]. Разумеется, Октябрьская революция быстро внесла изменения в эту формулу. По мнению русских религиозных мыслителей, война была Божьей карой, обрушенной на современную безбожную цивилизацию, и такой взгляд на войну был распространен среди верующих не только в России. В 1917 году революция стала продолжением этой кары, обрушившейся на Россию. Как хорошо доказано на основании документов, эти события побудили христиан разных вероисповеданий искать средства и методы сотрудничества в период между мировыми войнами в целях противостояния общим угрозам, не последней из которых был коммунизм[35].

Когда большевики пришли к власти, они не столько подавляли эти идеи, которые уже были частью более широких европейских интеллектуальных тенденций, сколько переслали их за границу. В конце 1922 года большевики изгнали из России более 100 выдающихся интеллектуалов. Высланные из России интеллектуалы продолжали развивать свои идеи не только в кругах русской

34. Об откликах ведущих русских христианских интеллектуалов на Первую мировую войну и других событиях, описанных в предшествующих абзацах, см.: Stroop, Ch. (2012) *Providential Empire: Russia's Religious Intelligentsia and the First World War*. Ph. D. Diss. Stanford University. Текст можно скачать с http://searchworks.stanford.edu/view/9616 719.

35. О войне как мощном стимуле к экуменическому сотрудничеству и усилиям, направленным на воссоединение церквей, а также об интерпретации русскими торжества большевиков как кары Божьей см.: Geffert, B. (2010) *Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press (особенно гл. 2, «Outbreak of Ecumenism», pp. 30–48).

эмиграции, но и в европейских интеллектуальных и религиозных кругах[36]. Многие европейцы охотно прислушивались к интерпретациям разворачивавшихся событий, которые давали русские интеллектуалы. Например, блестящий русско-еврейский экзистенциалист Лев Исаакович Шестов в письме из Женевы в 1920 году так описывал положение, сложившееся вокруг русских интеллектуалов в Европе:

> С тех пор, как я приехал в Европу, — все, и соотечественники, и иностранцы, с которыми приходится встречаться, неизменно предлагают вопрос: что такое большевизм, что происходит в России? Вы всё видели непосредственно, своими глазами — расскажите нам, мы ничего не знаем и ничего не понимаем. Расскажите всё и, по возможности, спокойно и беспристрастно[37].

Хотя Шестов писал по-русски, эта книжка в том же году стала доступной на французском[38].

Другим свидетельством интереса западных интеллектуалов к русским эмигрантам служит письмо, написанное Освальдом Шпенглером Бердяеву 7 мая 1923 года: «Во время моего следующего пребывания там [в Берлине] я буду очень рад познакомиться с вами и вашими друзьями и особенно побеседовать с вами о религиозных проблемах современной и будущей России»[39].

Итак, если бы вы спросили этих русских эмигрантов о большевизме, какой ответ вы бы получили? Если памфлет Шестова «Что такое большевизм?» может служить здесь указанием, то от Шестова вы услышали бы, что большевизм — паразитичен, бюрократичен, реакционен, несовместим со свободой, в сущности, разрушителен и не способен к созиданию. Шестов добавил бы предупреждение о том, что беды, вызванные большевизмом, вскоре могут обрушиться на Европу. От Бердяева вы услышали бы (скорее всего, со многими бессвязными повторениями), что «ре-

36. Подробный научный отчет об этих высылках из России см. в: Finkel, S. (2007) *On the Ideological Front: The Russian Intelligentsia and the Making of the Soviet Public Sphere*. New Haven: Yale University Press.

37. *Шестов Л.* Что такое большевизм? Берлин, 1920. С. 5.

38. Chestov, L. (1920) *Qu'est que le bolshevism?* Berlin: O. Elsner.

39. Письмо Освальда Шпенглера Н. А. Бердяеву, 7 мая 1923 года. РГАЛИ, фонд 1496, опись. 1, документ 833, лист 1. «Ich würde mich sehr freuen, bei meinem nächsten Aufenthalt dort Sie und Ihre Freuende kennen zu lernen und insbesondere mit Ihnen über die religösen Probleme des heutigen und kommenden Russland zu sprechen».

лигия не может быть частным делом, как того хотела современная история», и что коммунизм постиг всеобъемлющую природу религии. Таким образом, коммунизм «требует „сакрального“ общества, „сакральной“ культуры, подчинения всех сторон жизни религии дьявола, религии антихриста». В этом отношении коммунизм уже вышел за рамки современности и вступил в «новое средневековье», в религиозную, по сути, эпоху, в период перехода к которой, как считал Бердяев, мир вступал в 20-е годы XX века[40].

От некоторых русских христиан вы, вероятно, получили бы ответ, что без веры в Бога человек — всего лишь животное и ведет себя как животное. Эта идея уходит корнями в публичные дискуссии в России последних лет империи[41]. Разумеется, подобную мысль вы могли бы найти и непосредственно у Достоевского, религиозного мыслителя, имевшего глубокое влияние на Западе, не в последнюю очередь — в связи с критикой нигилизма. Знаменитое предположение Достоевского о том, что если нет Бога, то все дозволено, ставило проблему, к которой многие верующие и неверующие относились весьма серьезно.

Но если в первой половине XX века вы были бы человеком, который интересуется Достоевским настолько глубоко, что читает не только его книги, но и книги о нем, ваше понимание Достоевского вполне могло бы сформироваться под влиянием Бердяева. В 1918 году Бердяев назвал Достоевского «пророком русской революции», который «понял, что революционный морализм имеет своей обратной стороной революционный аморализм и что сходство революционной святости с христианской есть обманчивое сходство антихриста с Христом»[42]. Через несколько лет, в 1923 году, Бердяев развил сходные тезисы в книге о мировоззрении Достоевского. В этой книге есть глава о революции и социализме. В 1925 году книгу перевели на немецкий, в 1929-м — на французский, а в 1934 году — на английский язык[43].

40. *Бердяев Н. А.* Новое средневековье // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, ОИ «Реабилитация», 2002. С. 229–230.

41. См., например, работу князя Евгения Николаевича Трубецкого «Возвращение к философии» в книге: Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского Психологического Общества. 1811–1911. М.: Кушнерев, 1912. С. 9.

42. *Бердяев Н.* Духи русской революции // Из глубины [http://www.vehi.net/berdyaev/duhi. html, доступ от 14.05.2013].

43. *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. Prague: YMCA-Press, 1923; Berdjaev, N. A. (1925) *Die Weltanschauung Dostojewskijs*. Transl. Wofgang E. Groeger. Munich: Beck; Berdiaeff, N. (1929) *L'Esprit de Dostoievski*. Tr. Lucienne Julien Cain. Paris, Saint-Mi-

Если бы вы задали ваш вопрос о смысле русской революции Булгакову, то могли бы услышать в ответ, что революция была «безоговорочным суждением истории» и духовной болезнью, но эти слова сопровождались бы обнадеживающим заявлением: «У всякого серьезного заболевания, которое нельзя остановить, есть кризис, опасный и изнурительный, но если все проходит хорошо, кризис приводит, наконец, к выздоровлению». С другой стороны, этот анализ вполне мог бы сочетаться с мольбой о финансовой помощи и со строгим предупреждением: «Если… не хотите, чтобы красная лепра раньше или позже пожрала вас, народы Европы и Америки, вы должны даже сейчас оказывать нам христианскую помощь»[44]. И на Западе были христиане, готовые такую помощь оказывать.

Все, что я только что процитировал из Булгакова, взято из статьи, опубликованной в 1924 году на английском языке. Эти цитаты показывают, что у русской эмиграции была, по словам Марка Раева, внутренняя миссия, «которая заключалась в том, чтобы сохранить ценности и традиции русской культуры и продолжить творческую жизнь ради духовного прогресса родины»[45]. Но исполнение этой миссии неизбежно приводило ведущих русских эмигрантов к контакту с представителями Запада, которые, как я уже показал, сами часто стремились к такому контакту. Одним из самых важных партнерств стало сотрудничество русских христиан с Христианской ассоциацией молодых людей (*Young Men's Christian Association* — YMCA), которая играла важную роль в экуменическом движении.

Благодаря недавним исследованиям Мэттью Миллера у нас есть хорошее общее понимание отношений между YMCA и русской эмиграцией[46]. Помимо предоставления прямой гуманитар-

chel; Berdyaev, N. (1934) *Dostoevsky: An Interpretation*. Tr. Donald Attwater. London and New York: Sheed & Ward.

44. Bulgakov, S. (1924) «The Old and the New: A Study in Russian Religion», *The Slavonic Review* 2 (6): 507, 512–513.

45. Raeff, M. (1990) *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939*, p. 4. New York: Oxford University Press [*Раев М.* Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919–1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. С. 14–15]. См. также: Finkel, S. (2010) «Nikolai Berdiaev and the PhilosophicaI Tasks of the Russian Emigration», in Hamburg, G. M., and Poole, R. A. (eds) *A History of Russian Philosophy, 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. New York: Cambridge University Press.

46. Miller, M. L. (2012) *The American* YMCA *and Russian Culture: The Preservation and Expansion of Orthodox Christianity, 1900–1940*. New York: Lexington Books; Берд Р.

ной помощи, YMCA помогала русским эмигрантам сохранять и развивать русскую культуру и православную традицию посредством публикации книг, а также журнала «Путь». Редактором «Пути» и русского отдела издательства YMCA-Press был Бердяев, который в этом качестве тесно сотрудничал с лидерами американской молодежной ассоциации (эти люди, имевшие должности «секретарей», обладали связями в спонсорских и правительственных кругах).

Мой собственный нынешний исследовательский проект, основанный главным образом на материалах из архивов Пола Андерсона и Дональда и Хелен Лаури, хранящихся в Иллинойском университете, посвящен демонстрации того, насколько сильным было влияние, которое оказал Бердяев на формирование у американских филантропов понимания коммунизма с христианской точки зрения. Время не позволяет мне вдаваться в подробности, но хочу отметить, что Лаури, который перевел некоторые работы Бердяева на английский, был глубоко предан популяризации идей Бердяева в США, и этот сюжет возвращает нас к периоду холодной войны.

YMCA была умеренной религиозной организацией со склонностью к экуменизму, а Лаури можно назвать умеренным антикоммунистом. Например, работая с советскими беженцами из немецких концлагерей в 40-е годы XX века, Лаури мог восхищаться их советским патриотизмом, который называл «пылающим пламенем». Обеспокоенный тем, что молодые солдаты упустили школьное образование, Лаури способствовал организации правительством Швейцарии русской школы, в которой учились по советским учебникам. Но при этом Лаури оставался ревностным христианином, выступавшим против советского атеизма[47]. У Бердяева, которого Лаури представлял в США, было очень похожее мировоззрение. И это нельзя считать серьезным искажением «подлинного» Бердяева: можно понять, почему эти два человека сблизились. В конце концов, Бердяев никогда не согласился с тем, что нигилистическое мировоззрение может служить фун-

[Robert Bird]. YMCA и судьбы русской религиозной мысли (1906-1947) // Исследования по русской исторической мысли. Ежегодник за 2000 год.

47. Письмо Дональда А. Лаури неустановленным друзьям, 3 мая 1944 года, Женева. Письмо хранится в University of Illinois University Archives (UIUC). Donald, A. and Helen, O. Lowrie Papers 15/35/53, box 4, folder «1944». Судя по этому письму, вступая в контакты с русскими беженцами, Лаури обсуждал вопросы религии только тогда, когда эти вопросы поднимали сами беженцы.

даментом здорового общества, но он также всегда выступал против военной интервенции в СССР и был убежден в том, что русскую культуру надо обновлять изнутри. После смерти Бердяева в 1948 году Лаури при поддержке YMCA основал организацию, названную «Обществом Бердяева». В числе уставных целей этого общества была поддержка людей, преданных развитию «идеологии» Бердяева[48]. Несмотря на сдержанное отношение Лаури и Бердяева к Советскому Союзу, вполне вероятно, что более консервативные антикоммунисты читали их работы, чтобы понять коммунизм.

В 60-е годы Лаури опубликовал антологию работ Бердяева с комментариями, а также его биографию, которую часто критикуют за агиографический (житийный) характер[49]. На мой взгляд, мы можем наилучшим образом использовать написанную Лаури биографию Бердяева, если перестанем относиться к ней преимущественно как к вторичному источнику, которому присущи определенные недостатки, и начнем относиться к ней как к первичному источнику, содержащему информацию не только мемуарного характера из первых рук, но и касающуюся того влияния, которое русские христианские идеи оказывали в Америке и Великобритании во времена холодной войны. Насколько преуспел Лаури в своем проекте распространения идей Бердяева? Думаю, что в настоящий момент этот вопрос следует оставить открытым. Что же касается лично меня, то я планирую, по возможности, заняться изучением того приема, которого Бердяев удостоился в США и Европе.

Пока же я могу с уверенностью говорить лишь о том, что идеи, которые высказывал Бердяев, были частью широкого антисекулярного и антинигилистического дискурса, восходящего к XIX веку, содержание которого казалось многим людям верным после ужасов первой половины XX века. Для многих представителей этого дискурса Советский Союз с течением времени стал самым угрожающим, реально существующим политическим и общественным воплощением нигилизма. Это произошло даже несмотря на то, что антисекулярный дискурс тихо ушел из мейнстрима общественной жизни. Но сегодня, во время нашего пост-

48. Constitution of the N. Berdiaev Society. UIUC, Paul B. Anderson Papers 15/35/54, box 5, Folder «Nicholas Berdyaev Society, 1946, 1946–53, 1956–61».

49. Lowrie, D. A. (1960) *A Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*. New York: Harper & Brothers; Lowrie, D. A. (ed.) (1965) *Christian Existentialism: a Berdyaev Anthology*. London: G. Allen & Unwin.

секулярного момента, в период экономического кризиса и одновременно кризиса идентичности (возникновение которого, на мой взгляд, можно отчасти отнести к концу холодной войны), в эпоху неопределенности, связанной с глобализацией и становлением многополярного мира, этот дискурс возвращается во всей своей силе.

Заключительные замечания о постсекулярности

В начале этой лекции я обещал, что не оставлю термин «постсекулярный» без определения. Поэтому вместо традиционного заключения я хотел бы поделиться размышлениями о концепте постсекулярного. В ходе работы над текстом я стал лучше относиться к данному понятию, которое совсем необязательно предполагает, что «имманентная рамка» (*immanent frame*), описанная Чарльзом Тейлором, перестала в общем и целом задавать параметры современного опыта или что плюрализм более не является фундаментальным условием современности, в которой религиозная вера — всего лишь один из многих вариантов для выбора[50]. Нет также нужды связывать этот термин с защитой антисекулярной идеологии, хотя потенциал такой связи у некоторых вызывает тревогу. Так Эдуардо Мендиета замечает, что «использование термина „постсекулярный“ в положительном смысле вызывает непроизвольную реакцию отторжения, поскольку считается, что этот термин предполагает возможность и необходимость сращивания религии с государством»[51]. И хотя Мендиета — один из тех, кто считает, что постсекуляризм совместим с постметафизической и постфундаменталистской (*post-foundational*) философией и даже является неотъемлемой частью этой философии, в периоды, подобные тому, в котором мы живем, политическая теология обретает все большую привлекательность[52].

50. Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

51. Mendieta, E. «Spiritual Politics and Post-Secular Authenticity». Опровержение упрощенного уравнивания постсекуляризма с антисекулярной идеологией см. в: *Узланер Д.* Еще раз о постсекулярном [http://religo.ru/columns/12352, доступ от 20.04.2013].

52. Что «там, где в ходе масштабных культурных трансформаций возникает угроза идентичности, религия может дать ресурсы для преодоления таких трансформаций», давно известно социологам религии. См.: Wallis, R. and Bruce, S. (1992) «Secularization: The Orthodox Model», in Bruce, S. (ed.) *Secularization and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, p. 18. Oxford:

На рубеже XIX и XX веков европейская интеллектуальная жизнь переживала то, что специалист по интеллектуальной истории Г. Стюарт Хьюз назвал «восстанием против позитивизма»[53]. Этот период был похож на наше время по меньшей мере в одном весьма важном отношении. Тогда — как и сейчас — многие испытывали серьезную озабоченность тем, что сопровождавшая современность секуляризация сбила с пути западную цивилизацию — а также Россию в той мере, в какой она следовала в западном фарватере — и что это угрожало катастрофическими нравственными последствиями, сопряженными с упадком традиционной веры, традиционной семьи и прочных сообществ. Возьмем, например, соображения Сергея Булгакова (1912) о «разложении старых устоев — религии, семьи, нравственности, быта». Все это Булгаков связывал непосредственно с распространением среди молодежи атеизма — под влиянием «интеллигентского нигилизма»[54].

Если оставить за скобками выражение «интеллигентский нигилизм», эти соображения не кажутся неуместными и сегодня. Именно на это указывают Мендиета и Джонатан ВанАнтверпен, говоря о «недавнем и громком возвращении политической теологии»[55]. Действительно, политическая теология сегодня находится в центре внимания специалистов по интеллектуальной истории, философов и приверженцев секулярного либерализма, в том числе, например, Марка Лилла, который обнаруживает по преимуществу протестантские истоки политической теологии XX века, или Юргена Хабермаса, который говорит о политической теологии в связи с католицизмом вообще и с идеями Карла Шмитта в частности[56]. И Лилла, и Хабермас признают при-

Clarendon Press. Подробнее о важном отношении между религиозной риторикой и общей идентичностью в условиях ощущения кризиса см. в: Murphy, A. R. (2009) *Prodigal Nation: Moral Decline and Divine Punishment from New England to 9/11*. New York: Oxford University Press.

53. Hughes, H. S. (1958) *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*. New York: Knopf. Я не первый, кто указывает на русское участие в этом европейском явлении. См.: Evtuhov, C. *The Cross and the Sickle*, pp. 16, 153, 246.

54. *Булгаков С.* На выборах. (Из дневника) // Русская мысль. 1912. 33, № 11. С. 189–190.

55. Mendieta E., and VanAntwerpen, J. (2011) "Introduction", in Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds) *The Power of Religion in the Public Sphere*, p. 4. New York: Columbia University Press.

56. Lilla, M. (2007) *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Alfred A. Knopf; Habermas, J. "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable

влекательность политической теологии в периоды, подобные нынешнему, — во времена кризиса и распада общественных связей. Но, указывая на связь между антилиберальной политической теологией и нацизмом, Лилла и Хабермас, конечно, пытаются предупредить нас об опасности стать жертвами соблазна, таящегося в политической теологии.

Этот соблазн реален. Одни ученые, переосмысливающие секуляризм, ставят под вопрос сущностную связь секуляризма с демократией, тогда как другие, желающие «реабилитировать» секуляризм, выходят далеко за рамки того, что готовы одобрять Хабермас и другие теоретики классического либерализма в плане соотношения религии и государства[57]. Я склонен думать, что для изменения четких границ, установленных ранним Ролзом, есть серьезные основания, однако остается очень важный вопрос: где следует остановиться?

Между тем есть люди, которые, *вопреки* Хабермасу, утверждают, что в результате произведенного постмодернизмом подрыва всех абсолютов ныне не остается рациональной основы для проведения четкого различия между философией и теологией. Такова позиция Дмитрия Узланера, одного из ведущих современных российских исследователей вопроса о соотношении религии и секуляризма. Поскольку моя лекция посвящена русским истокам постсекулярного момента, мне, вероятно, следует мимоходом заметить, что очень похожие аргументы выдвигали русские христиане в начале XX века[58]. Узланер является одним из основных участников исследовательского проекта «Переосмысление секулярного в российском и западном контексте», реализуемого при поддержке Фонда Джона Templтона (проект предусматрива-

Inheritance of Political Theology», in Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. *The Power of Religion in the Public Sphere* (о Карле Шмитте см. особенно pp. 19–23). См. также: Poole, R. A. (2013) «Russian Political Theology in an Age of Revolution», in Aizlewood, R. and Coates, R. (eds) *Landmarks Revisited: The Vekhi Symposium One Hundred Years On*. Academic Studies Press.

57. См., например, Bhargava, R. (2011) «Rethinking Secularism»; Stepan, A. (2011) «The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes», in Calhoun. C. et al. (eds) *Rethinking Secularism*.

58. *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3. Пример сделанного в России начала XX века утверждения о том, что религиозный способ познания равноценен светскому разуму, см. в: *Эрн В.* Природа мысли // Богословский вестник. 1913. 22. № 3. С. 530–531; 22; 1913. № 4. С. 800–43; 1913. № 5. С. 107–120.

ет академические визиты ведущих западных теоретиков секуляризма, в том числе Ч. Тейлора, в Россию и Украину)[59].

Несомненно, нынешний постсекулярный момент связан с размыванием границ между «автономными» научными дисциплинами и стремлением к междисциплинарным исследованиям, которые нередко оказываются плодотворными. Что касается границы между философией и теологией, то в данном случае следует заметить, что Джон Шмальцбауэр и Кэтлин Махони выдвигают аргументы, сходные с аргументами Узланера. Они пишут: «В эру постмодерна ученые бросают вызов границам между верой и знанием, признавая важность религии как человеческого феномена и способа познания». Отмечая усиливающееся присутствие религии «во всем спектре гуманитарных наук», они отмечают: «Нигде возвращение религии не является столь впечатляющим, как в философии». Но все же здесь надо быть осторожнее, поскольку по меньшей мере две трети американских философов не являются теистами, и хотя у меня нет соответствующих данных о европейских странах, я был бы весьма удивлен, если бы среди философов любой европейской страны теистов оказалось бы больше, чем в США[60].

Обсуждая вопрос о соотношении философии и феномена постсекуляризма, Узланер акцентирует внимание на истории философии как таковой, хотя и отмечает, что вопрос о постсекулярном можно рассматривать с политической и социологической точек зрения. У меня нет сомнений в том, что у постсекулярного есть крайне важная история, которая касается собственно философии. В пределах этой истории можно даже искать русские истоки — помимо тех, о которых уже было сказано; особенно в том, что касается экзистенциализма, в истории которого видную роль сыграл Бердяев, а также русских последователей феноменологии — таких, как Густав Шпет, оставшийся в Советском Союзе, и Евсей Шор, покинувший СССР. Между прочим, Шор был не только феноменологом и учеником Гуссерля, он активно продвигал идеи Бердяева в немецкоязычном мире и перевел некоторые работы этого мыслителя на немецкий язык. Русский еврей и страстный почита-

59. Более подробно об этом см.: http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Pereosmyslenie-svetskogo-v-rossijskom-i-zpadnom-kontekste (доступ от 20.04.2013).

60. Schmalzbauer, J. and Mahoney, K. «Religion and Knowledge in the Post-Secular Academy», in Gorski, Ph. et al. (eds) *The Post-Secular in Question*.

тель немецкой философии, Шор после прихода нацистов к власти уехал в Палестину, откуда продолжал переписку с Бердяевым[61].

Возвращаясь, наконец, к вопросу о том, что такое постсекулярное, хотел бы сказать, что, хотя я и признаю важность изложенной Узланером «философской истории», я не готов признать абсолютную первичность этого подхода. По мнению Узланера, «событие постсекулярного имеет… более фундаментальное философское измерение, без которого никакие общественные или политические дискуссии не имели бы под собой никакого основания»[62]. Со своей стороны, хотя я и верю в то, что идеи критически важны для понимания постсекулярного, я предпочел бы извлечь большую пользу из неовеберианского подхода, который требует рассматривать взаимодействие идей, институтов, экономических условий и других социальных факторов. И все же, хотя я не захожу так далеко, как Узланер, в признании примата философии в событии возникновения постсекулярного (с одновременным акцентом на размывании границ между философией и теологией), я пошел бы дальше Хабермаса в признании всепроникающего влияния религиозных идей в постсекулярной науке и постсекулярном обществе.

Предложенная Хабермасом интерпретация постсекулярного общества, по-видимому, зиждется на том, что Михаэль Редер и Йозеф Шмидт называют «фактом того, что современные общества должны… ожидать, что религии продолжат существовать, и должны вовлекать религии в конструктивный диалог»[63]. Эта формулировка делает религию отличной от современного общества, что, с учетом эмпирической основы, вопиюще неточно. Скорее, религия остается частью современных обществ, частью того внутренне диалектичного явления, которое мы называем современностью[64]. В периоды, подобные началу XX века

61. Некоторые письма можно найти в РГАЛИ, фонд 1496, опись 1, док. 831 (Письма Шора Евсея Давидовича Н. А. Бердяеву). О Шоре см. также: Segal, D. (1994) «Вячеслав Иванов и семья Шор», *Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants*, 35 (1-2); *Янцен В.* Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д. И. Чижевского и Е. Д. Шора // Логос. 2006. № 52.

62. *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию. С. 3.

63. Reder, M. and Schmidt, J. (2010) «Habermas and Religion», in: Habermas, J. et al. *An Awareness of What is Missing*, p. 7.

64. О современности как диалектическом явлении см.: Pippin, R. (1991) *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

и нынешнему времени, на первый план выходит дискомфорт, причиняемый проектом Модерна. Идеально-типическая интерпретация постсекулярного должна учитывать и живучесть антисекулярного религиозного дискурса, и (позаимствую выражение Хабермаса) «осознание того, что отсутствует, что упущено» неверующими. Мы видим это осознание и у мыслителей межвоенного периода середины XX века вроде Камю, и у современных мыслителей вроде Алена де Боттона, одного из ведущих представителей так называемых «новых новых атеистов» (*new new atheists*), которые, изучая религию, интересуются тем, что религия могла бы предложить неверующим[65]. Если бы мне пришлось постараться описать подобный идеальный тип, я бы описал постсекулярное как фундаментально заключающееся в острой конфронтации с проблемой нигилизма. Когда речь идет о нигилизме, история России дает нам обильную пищу для размышлений.

Библиография/References

Архивные источники

Письмо Освальда Шпенглера Н. А. Бердяеву, 7 мая 1923 года. РГАЛИ, лист 1496, опись. 1, документ 833, 1.1.

Письмо Дональда А. Лаури неустановленным друзьям, 3 мая 1944 года, Женева. Письмо хранится в University of Illinois University Archives (UIUC). Donald A. and Helen O. Lowrie Papers 15/35/53, box 4, folder «1944».

Письма Шора Евсея Давидовича Н. А. Бердяеву. РГАЛИ, фонд 1496, опись 1, док. 831.

Constitution of the N. Berdiaev Society. UIUC, Paul B. Anderson Papers 15/35/54, box 5, Folder «Nicholas Berdyaev Society, 1946, 1946–53, 1956–61».

Литература

Берд Р. [Robert Bird]. YMCA и судьбы русской религиозной мысли (1906–1947) // Исследования по русской исторической мысли. Ежегодник. 2000.

Бердяев Н. Духи русской революции // Из глубины [http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html, accessed on 14.05.2013].

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского. Prague: YMCA Press, 1923.

Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909 (репринт: Франкфурт-на-Майне: Посев, 1967).

65. Derbyshire, J. et al. (2013) «After God: What Can Atheists Learn from Believers?», *The New Statesman*, March 27 [http://www.newstatesman.com/lifestyle/religion/2013/03/god-dead-long-live-our-souls, accessed on 27.04.2013]. Благодарю Эрика Липпмана за ссылку на эту статью.

Бердяев Н. А. Новое средневековье // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. Москва: Канон+; ОИ «Реабилитация», 2002.

Булгаков С. Апокалипсис Иоанна: опыт догматического истолкования. Paris: YMCA Press, 1948.

Булгаков С. На выборах. (Из дневника) // Русская мысль. 1912. 33, № 11.

Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 7. Ленинград: Наука, 1990.

Из глубины: Сборник статей о русской революции / Ред. П. Б. Струве. М., 1918.

Струп К. Историки на службе настоящего времени // Опыт и теория. Рефлексия, коммуникация, педагогика: Труды Второй ежегодной конференции философско-социологического отделения Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации / Ред. П. А. Сафронов. М.: Дело, 2012.

Трубецкой Е. Возвращение к философии // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского Психологического Общества. 1811–1911. М.: Кушнерев, 1912.

Трубецкой Е. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства. По поводу статей П. Б. Струве и Н. А. Бердяева // Русская мысль. 1917. № 38 (1).

Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3.

Узланер Д. Еще раз о постсекулярном [http://religo.ru/columns/12 352, доступ от 20.04.2013].

Шестов Л. Что такое большевизм? Берлин, 1920.

Эрн В. Природа мысли // Богословский вестник. 1913. 22. № 3. С. 530–531; 22; 1913. № 4. С. 800–43; 1913. № 5. С. 107–120.

Янцен В. Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д. И. Чижевского и Е. Д. Шора // Логос. 2006. № 52.

Baird, C. (1995) «Religious Communism? Nicolai Berdyaev's Contribution to *Esprit's* Interpretation of Communism», *Canadian Journal of History* 30 (1).

Bellah, R. (1967) «Civil Religion in America», *Daedalus* 96 (1).

Berdiaeff, N. (1929) *L'Esprit de Dostoievski*. Tr. Lucienne Julien Cain. Paris, Saint-Michel.

Berdjaev, N. A. (1925) *Die Weltanschauung Dostojewskijs*. Transl. Wofgang E. Groeger. Munich: Beck.

Berdyaev, N. (1909) «Filosofskaia istina i intelligentskaia Pravda» [Philosophical Truth and Intelligentsia truth], in *Vekhi: Sbornik statei o russkoi intelligentsii*. M. (reprint: Frankfurt am Main: Possev, 1967).

Berdyaev, N. (1918) «Dukhi russkoi revoliutsii» [Spirits of the Russian Revolution], *Iz glubiny* [http://www.vehi.net/berdyaev/duhi. html, accessed on 14.05.2013].

Berdyaev, N. (1923) *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Prague: YMCA Press.

Berdyaev, N. (1924) *Novoe srednevekov'e* [The New Middle Ages], in Smysl istorii. Novoe srednevekov'e. Moskva: Kanon+, «Reabilitatsiia», 2002.

Berdyaev, N. (1934) *Dostoevsky: An Interpretation*. Tr. By Donald Attwater. London and New York: Sheed & Ward.

Berger, P. L. (1999) «The Desecularization of the World: A Global Overview», in Berger, P. L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Bhargava, R. (2011) «Rehabilitating Secularism», in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., and VanAntwerpen J. (eds) *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press.

Bird, R. (2000) «YMCA i sud'by russkoi religioznoi mysli (1906-1947)» [YMCA and Destinies of Russian Thought], *Issledovaniia po russkoi istoricheskoi mysli*. Ezhegodnik.

Bulgakov, S. (1912) «Na vyborakh. (Iz dnevnika)» [Observing the Election: From my Journal], *Russkaia mysl'* 33 (11).

Bulgakov, S. (1924) «The Old and the New: A Study in Russian Religion», *The Slavonic Review* 2 (6).

Bulgakov, S. (1948) *Apokalipsis Ioanna: opyt dogmaticheskogo istolkovaniia* [The Apocalypse of John: A Dogmatic Interpretation]. Paris: YMCA Press.

Camus, A. (1964) «Reflections on the Guillotine», in Kaufman, W. (ed.) *Religion from Tolstoy to Camus*. New York: Harper and Row.

Casanova, J. (2011) «The Secular, Secularizations, Secularisms», in Calhoun, C., Juergensmeyer, M. and VanAntwerpen J. (eds) *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press.

Chappel, J. (2011) «The Catholic Origins of Totalitarianism Theory in Interwar Europe», *Modern Intellectual History* 8 (3), pp. 561–590.

Chestov, L. (1920) *Chto takoe bol'shevizm?* [What Is Bolshevism?] Berlin.

Chestov, L. (1920) *Qu'est que le bolshevism?* Berlin: O. Elsner.

Clayton, M. (2002) «Scholars Get Religion», *The Christian Science Monitor*, February 26 [http://www.csmonitor.com/2002/0226/p12s01-lehl. html, accessed on 24.04.2013].

Costello, D. R. (1978). «Novoe Vremia and the Conservative Dilemma, 1911–1914», *Russian Review* 37 (1), p. 31.

Derbyshire, J. et al. (2013) «After God: What Can Atheists Learn from Believers?», *The New Statesman*, March 27 [http://www.newstatesman.com/lifestyle/religion/2013/03/god-dead-long-live-our-souls, assessed on 27.04.2013].

Dostoevsky, F. *Besy* [Demons], in Sobr. soch. v 15-ti t. T. 7. Leningrad: Nauka, 1990.

Eliot, T. S. (1940) *The Idea of a Christian Society*. New York: Harcourt, Brace, and Company.

Ern, V. (1913) «Priroda mysli» [The Nature of Thought], *Bogoslovskii vestnik* [Theological Herald] 22 (3), p. 530–531; 22 (40, p. 800–43; 22 (5), p. 107–120.

Evtuhov, C. (1997) *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

Finkel, S. (2007) *On the Ideological Front: The Russian Intelligentsia and the Making of the Soviet Public Sphere*. New Haven: Yale University Press.

Finkel, S. (2010) «Nikolai Berdiaev and the PhilosophicaI Tasks of the Russian Emigration», in Hamburg, G. M., and Poole, R. A. (eds) *A History of Russian Philosophy, 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. New York: Cambridge University Press.

Geffert, B. (2010) *Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Graham, B. (1958) «What's Wrong with the World» [http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/docs/bg-charlotte/0927.html, accessed on 21.04.2013].

Greely, A. M. (2003) *Religion in Europe at the End of the Second Millenium: a Sociological Profile*. New Brunswick, Transaction Publishers.

Habermas, J. (2010) «An Awareness of What is Missing», in Habermas, J. et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Malden, MA: Polity Press.

Habermas, J. (2011) "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology», in Mendieta, E., and VanAntwerpen, J. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.

Haberski, R. (2013) «Why Academia Found God», *U.S. Intellectual History Blog*, March 15 [http://s-usih.org/2013/03/why-academia-found-god.html, accessed on 24.04.2013].

Herberg, W. (1955) *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday.

Howard, Th. A. (2006) "'A Religious Turn' in Modern European Historiography», *Church History* 75 (1).

Hughes, H. S. (1958) *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*. New York: Knopf.

Iantsen, V. (2006) «Rossiiskie ucheniki E. Gusserlia iz freiburgskoi 'Sviatoi obshchiny'. Fragmenty perepiski D. I. Chizhevskogo i E. D. Shchora» [Russian Disciples of E. Husserl from «Saint Community» in Freiburg], *Logos* 52.

Iz glubiny: Sbornik statei o russkoi revoliutsii [Out of the Depths: A Collection of Articles About Russian Revolution]/Red. P. B. Struve. Moscow, 1918.

Kline, G. L. (1969) «The Varieties of Instrumental Nihilism», in Edie, J. M. (ed.) *New Essays in Phenomenology: Studies in the Philosophy of Experience*. Chicago: Quandrangle Books.

Kolakowski, L. (1990) «The Revenge of the Sacred in Secular Culture», in Kolakowski, L. *Modernity on Endless Trial*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lahr, A. (2007) *Millennial Dreams and Apocalyptic Nightmares: The Cold War Origins of Political Evangelicalism*. New York: Oxford University Press.

Lilla, M. (2007) *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Alfred A. Knopf.

Lowrie, D. A. (1960) *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*. New York: Harper & Brothers.

Lowrie, D. A. (ed.) (1965) *Christian Existentialism: A Berdyaev Anthology*. London: G. Allen & Unwin.

Mendieta, E. (2012) «Spiritual Politics and Post-Secular Authenticity: Foucault and Habermas on Post-Metaphysical Religion», in Gorsky, Ph. et al. (eds) *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York: New York University Press.

Mendieta, E., and VanAntwerpen, J. (2011) «Introduction», in Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.

Miller, M. L. (2012) *The American* YMCA *and Russian Culture: The Preservation and Expansion of Orthodox Christianity, 1900–1940*. New York: Lexington Books.

Mitrofanova, A. (2005) *The Politicization of Russian Orthodoxy: Actors and Ideas*. Soviet and Post-Soviet Politics and Society Series. Stuttgart: Ibidem Verlag.

Murphy, A. R. (2009) *Prodigal Nation: Moral Decline and Divine Punishment from New England to 9/11*. New York: Oxford University Press.

Nietzsche, F. *Thus Spoke Zarathustra*. Tran. by Graham Parkes. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Pippin, R. (1991) *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Poole, R. A. (2013) «Russian Political Theology in an Age of Revolution», in Aizlewood, R. and Coates, R. (eds) *Landmarks Revisited: The Vekhi Symposium One Hundred Years On*. Academic Studies Press.

Raeff, M. (1990) *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939*. New York: Oxford University Press.

Read Ch. (1979) *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900–1912: The Vekhi Debate and its Intellectual Background*. London: The Macmillan Press, Ltd.

Reder, M. and Schmidt, J. (2010) «Habermas and Religion» in: Habermas, J. et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Malden, MA: Polity Press.

Schaeffer, F. A. (1982) *A Christian Manifesto*. Wheaton, IL.: Crossway Books.

Schmalzbauer, J. and Mahoney, K. (2012) «Religion and Knowledge in the Post-Secular Academy», in Gorsky, Ph. et al. (eds) *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York: New York University Press.

Schultz, K. M. (2011) *Tri-Faith America: How Catholics and Jews Held Postwar America to its Protestant Promise*. New York: Oxford University Press.

Segal, D. (1994) «Viacheslav Ivanov i sem'ia Schor» [Vyacheslav Ivanov and Schor Family], *Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants*, 35 (1-2).

Siljak, A. (2012) «What is Religion?», *Sacramentalities Symposium*, October [http://sacramentalities.org/blog/october-2012-symposium, addressed on 27.04.2013].

Stepan, A. (2011) «The Multiple Secularism of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes», in Calhoun, C., Juergensmeyer, M. and VanAntwerpen J. (eds) *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press.

Stroop, Ch. (2012) «Istoriki na sluzhbe nastoiashchego vremeni» [Historians and Contemporary Problems], *Opyt i teoriia. Refleksiia, kommunikatsiia, pedagogika* [Theory and Practice: Reflection, Communication, Pedagogy]. Moscow: Delo. Proceedings of the Second Annual Conference of the Philosophical-Sociological Division of RANEPA.

Stroop, Ch. (2012) *Providential Empire: Russia's Religious Intelligentsia and the First Worl War*. Ph. D. Diss. Stanford University [http://searchworks.stanford.edu/view/9 616 719].

Stroop, Ch. (2013) «Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism», *Russian Review* 72 (1).

Taylor, Ch. (2011) «Western Secularity», in Calhoun, C., Juergensmeyer, M. and VanAntwerpen J. (eds) *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press.

Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Trubetskoy, E. (1912) «Vozvrashchenie k filosofii» [The Return to Philosophy], in *Filosofskii sbornik L'vu Mikhailovichu Lopatinu k tridtsatiletiiu nauchno-pedagogicheskoi deiatel'nosti*. Ot Moskovskogo Psikhologicheskogo Obshchestva. 1811–1911. M.: Kushnerev.

Trubetskoy, E. (1917) «Gosudarstvennaia mistika i soblazn griadushchego rabstva. Po povodu statei P. B. Struve i N. A. Berdiaeva» [The Mystical State and the Temptation of Future Slavery: In Response to the Recent Articles by P. B. Struve and N. A. Berdiaev], *Russkaia mysl'* 38 (1).

Uzlaner, D. (2011) «Vvedenie v postsekuliarnuiu filosofiiu» [Post-Secular Philosophy: An Introduction], *Logos* 3.

Uzlaner, D. (2012) «Eshche raz o postsekuliarnom» [Once More on the Post-Secular], in *Religo.Ru* [http://religo.ru/columns/12352, accessed on 20.04.2013].

Wallis, R. and Bruce, S. (1992) «Secularization: The Orthodox Model», in Brice, S. (ed.) *Secularization and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.

Young, C. (2013) «Putin Goes to Church», *Reason Magazine*, January [http://reason.com/archives/2012/12/26/putin-goes-to-church, accessed on 24.04.2013].