Илья Павлов

# Диалектика секуляризации в России: к оценке «Истории русской философии» Василия Зеньковского

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-3-253-276

*Ilia Pavlov*

## The Dialectics of Secularization in Russia: An Appraisal of V. Zenkovsky's *History of Russian Philosophy*

**Ilia Pavlov** — National Research University Higher School of Economics, (Moscow, Russia). elijahpavloff@yandex.ru

*There is an ongoing debate regarding the dialectics of secularization in the West. One of the key works in the field is Charles Taylor's* A Secular Age, *exploring the role of metaphysics in the development of Western secularism. Yet the process of secularization in the Russian context largely remains beyond the scope of the current scholarly discussions. Dealing with the dialectics of secularization in the history of Russian philosophy, the author draws a parallel between Charles Taylor's fundamental work and Vasily Zenkovsky's* History of Russian Philosophy. *The aim of the paper is to show that Zenkovsky's work can be viewed as an analysis of secular and antisecular discourses in the Russian intellectual landscape. Despite major methodological shortcomings in the analysis of secularization, Zenkovsky does a brilliant work as a historian of ideas. The detailed examination he provides helps us to trace the influence of secular 'Nova-Effect' (Taylor's concept) in the Russian context. Among the main shortcomings of Zenkovsky's work are insufficient conceptual articulation of the notion of secularism as well as the lack of attention to the political context of Russian philosophical discourse. Nevertheless, a careful*

Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

*analysis of Zenkovsky can trigger further research of the dialectics of secularization in the history of the Russian thought.*

**Keywords:** secularism, postsecular, Russian philosophy, Charles Taylor, Vasily Zenkovsky.

В 2017 г. в издательстве Библейско-богословского института (ББИ) вышел перевод фундаментального труда Чарльза Тейлора «Секулярный век». В предисловии к русскоязычному изданию автор признает, что фокус его исследования сосредоточен исключительно на североатлантическом мире и истории западного христианства. Это, однако, не означает, что книга Тейлора бесполезна для анализа диалектики секуляризации[1] в восточно-европейском контексте православия. Тейлор замечает, что выбрал столь узкую перспективу своего исследования «именно в надежде побудить к аналогичным размышлениям уже с точки зрения иного контекста»[2].

Очевидно, что проведение исследования, подобного работе Тейлора, не только займет несколько десятилетий, но и потребует совместных усилий многих исследователей. Нельзя забывать, что «Секулярный век» появился не в вакууме, но опирается на уже сложившуюся традицию исследований секуляризации в западном мире и представляет собой реплику в дискуссии между сторонниками различных теорий секуляризации. Поэтому в своей статье я могу коснуться лишь одного аспекта возможного исследования российского контекста «в духе Тейлора» — анализа роли метафизики в диалектике секуляризации в России — и даже в этом аспекте скорее задать рамку для дальнейшей работы, чем предложить законченный результат.

## 1. Роль метафизики в становлении секулярного века

У предложенного Тейлором подхода есть много особенностей, которые можно использовать, если мы хотим применить опти-

1. Здесь я отсылаю к знаменитой дискуссии Ю. Хабермаса и Й. Ратцингера. *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации: о разуме и религии. М.: ББИ, 2006. В своей статье я пользуюсь этим емким словосочетанием для обозначения диалектических отношений между секуляризацией, десекуляризацией и постсекулярным.
2. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. xi–x.

ку «Секулярного века» для изучения не-западных секулярностей. Я предлагаю обратить внимание лишь на одну из этих особенностей — а именно на то, каким образом Тейлор включает в свой нарратив историю философии и, в частности, метафизики. Следует понимать, что анализ роли метафизики в становлении секулярного века имеет не только сугубо историческую актуальность. Определив место метафизики — как одной из интеллектуальных практик наряду с другими — в истории секуляризации, мы можем лучше понять перспективы и ограничения обращения к метафизике в текущей, постсекулярной ситуации.

Насущность последней задачи становится очевидной, если мы посмотрим на выделенные Дмитрием Узланером особенности постсекулярной мысли[3]. Вслед за Квентином Мейясу[4] Узланер подчеркивает ограниченность постметафизического подхода, ярким примером которого выступает позиция Хабермаса[5], и подробно анализирует как современные стратегии обращения к метафизике и теологии, так и ориентированные на историю последних подходы к истории секуляризации. Но, несмотря на взвешенную аргументацию Узланера, американский русист Кристофер Струп критикует ту «философскую историю», которую, по его мнению, рассказывает российский исследователь. Струп настаивает на необходимости неовеберианского подхода, рассматривающего «взаимодействие идей, институтов, экономических условий и других социальных факторов»[6].

Каким же образом работает с философией автор «Секулярного века»?

Обращение Тейлора не только к социальным, политическим и религиозным трансформациям, но и к истории метафизи-

3. *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32.

4. Мейясу подчеркивает, что критика метафизики вовсе не является критикой религии. Лишая иудеохристианскую религию возможности использовать псевдорациональную аргументацию, критика метафизики открывает дорогу другим, фидеистическим формам религиозности, делая мир еще более религиозным. *Мейясу К.* После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015. С. 61–69.

5. На недостаточность постметафизического подхода и идей Хабермаса указывает и Брайан Трейнор: *Трейнор Б.* Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 178–212.

6. *Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 31–33.

ки, продиктовано тем новым пониманием секулярности, которое исследователь предлагает как альтернативу предшествующим теориям секуляризации, трактующим ее или как появление свободных от религии публичных пространств, или как упадок религиозных верований и практик. В понимании Тейлора более важным измерением секулярности современных западных государств является изменение *самих условий* веры и неверия. Если в Средневековье вера представлялась наиболее естественной или даже единственной мировоззренческой позицией, то сегодня даже самый убежденный из верующих сознает, что помимо его веры есть множество других альтернатив мировоззренческого выбора, включая несколько атеистических[7].

Тейлор начинает свое исследование с краткого анализа современных условий веры, который, после обращения к истории, он раскрывает более подробно в последнем разделе книги. Для Тейлора важно выделить то, что он называет «картиной мира» в смысле Витгенштейна и «до-онтологией» в смысле Хайдеггера[8]. В качестве такого незамечаемого фона Тейлор выделяет «имманентную рамку»[9] — непосредственное переживание нашего присутствия в мире, который трактуется как посюсторонний. Причиной возникновения «имманентной рамки» Тейлор считает появление в модерном мире повсеместно распространенного «*эксклюзивного гуманизма*» — представления о том, что смыслом жизни может выступать исключительно человеческое процветание, не нуждающееся в качестве дополнения ни в каких целях, трансцендентных по отношению к земному благополучию[10]. Соответственно, историческая часть исследования Тейлора представляет собой рассказ о появлении эксклюзивного гуманизма и его последствиях.

Тот факт, что основная часть «Секулярного века» посвящена истории, а не концептуальным размышлениям, связан с одной из основных идей книги — трактовкой секулярного как сконструированного, в связи с чем обращение к истории позволяет

7. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 4–5.
8. Там же. С. 5.
9. Там же. С. 665. Также см.: *Тейлор Ч.* Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3(82). С. 33–55. В переводе ББИ использован термин «имманентная структура», хотя Тейлор говорит о рамке — «immanent frame». См.: Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*, p. 539. Cambridge (Mass.) and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
10. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 25.

Тейлору выявить механизмы этого конструирования — и социально-политические изменения, и появление новых метафизических концепций, влияющих на изменение мировоззрения. Например, выделяя вехи становления эксклюзивного гуманизма, Тейлор анализирует как появление дисциплинарного общества и публичной сферы, так и распространение деизма[11]: оба этих явления оказываются значимыми для перенесения всей моральной сферы внутрь имманентного мира[12].

Свое понимание секулярного как исторически сконструированного Тейлор противопоставляет «историям вычитания», которые трактуют секулярность как сущность человека, оставшуюся после преодоления предрассудков[13]. В этом подход Тейлора близок основной интенции книги Джона Милбанка «Теология и социальная теория», в которой автор также дистанцируется от трактовки секулярного как полученного благодаря вычитанию и стремится найти сконструированное секулярное[14]. И Милбанк, и Тейлор обнаруживают начало этой конструкции в самой религии и, точнее, в Католической церкви: Милбанк замечает, что именно церковь эпохи схоластики первой проявляет черты модерной секулярности[15], а Тейлор начинает свою историю с возникающего в церкви «стремления к Реформе» — желания поднять общество до высоких идеалов Евангелия[16]. Хотя оба автора работают с историей философии, их подходы кардинально различаются. Задача Милбанка — показать конструирование секулярного в социальной теории, в связи с чем он анализирует изменения, происходившие в социальной и политической мысли[17]. Тейлор же интересуется появлением новых мировоззренческих альтернатив, меняющих условия веры и неверия, в связи с чем при обращении к истории

11. Там же. С. 116–345.
12. Там же. С. 311–325.
13. Там же. С. 29.
14. Milbank, J. (2006) *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, p. 9. Oxford: Blackwell Publishing.
15. Ibid., p. 18.
16. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 80–81.
17. Обращаясь к метафизическим изменениям, происходившим в теологии и философии, Милбанк в конечном счете показывает, каким образом они повлияли на возникновение модерной социальной теории. Характерный раздел, посвященный анализу идей Канта, Гердера и Гегеля — в первую очередь, «Философии права», базирующейся на концепции *Sittlichkeit*, — завершается заключением, что именно философия Гегеля сделала возможной модерную социальную и политическую критику. Ibid., p. 147–176.

философии он работает в первую очередь с мировоззренческим измерением метафизики, а социальный и политический аспект привлекает для выявления тех каналов, с помощью которых метафизические идеи могли влиять на общество. Метафизику же Тейлор анализирует как одну из интеллектуальных практик, существующих в социально-политическом пространстве[18].

Предложенный Тейлором способ работы с историей метафизики, на мой взгляд, представляет собой одно из ключевых достоинств «Секулярного века». Используя оптику Тейлора, при обращении к истории мы должны не только анализировать идеи великих философов прошлого, но и внимательно прослеживать, по каким коммуникационным каналам эти идеи могли влиять на социальную реальность и на мировоззренческий выбор людей, а также выявлять структуру властных отношений, регулирующих эти коммуникационные каналы. Продуманный до конца, такой подход вновь возвращает нас к пониманию секулярности как возникновению свободных от религии публичных пространств: переход основных рычагов дискурсивной власти от жесткой иерархии Католической церкви к протестантским церквам, светским государствам и институтам гражданского общества является крайне важным для становления секулярности как новых метафизических условий веры и неверия.

Тем не менее, на мой взгляд, в концептуальном разделе книги, посвященном теории имманентной рамки, Тейлор недостаточно учитывает философские следствия той методологии, которую он применяет в исторической части исследования, в связи с чем его претензия на выявление до-рефлексивной «картины мира» звучит с философской точки зрения достаточно наивно. Такого рода притязания в свое время были заявлены феноменологией, но феноменологическая философия в ходе своего развития осознала невозможность непосредственной дескрипции до-рефлексивного уровня, поскольку сам процесс описания влияет на описываемый феномен[19]. Этот результат усилий феноменологов полностью совпадает с тезисом позднего Витгенштейна — на которого любит ссылаться Тейлор — о невозможности индивидуального языка, основанного на приватном до-вербальном опыте[20].

18. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 273–281.

19. *Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. С. 93–94.

20. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 140–142.

Иначе говоря, анализ не только исторических трансформаций, но и современных условий веры не может быть проделан путем приватной рефлексии одного исследователя, поскольку сами средства этого анализа задаются современными дискурсивными практиками. Таким образом, если более строго, чем сам Тейлор, продолжить его подход, то мы должны будем обнаружить, что историей заданы не только современные условия веры, но и доступные нам способы говорить об этих изменениях. Влияющая на нас история представляет собой последовательность изменений в дискурсивных практиках и связанных с ними властных отношениях — в порядке дискурса, как сказал бы Фуко[21]. В этом случае и относительно современности правильнее будет говорить не о возникновении некой универсальной картины мира, которую отдельный исследователь якобы может реконструировать у себя в кабинете, а об изменении порядка дискурса, определяющего наши возможности религиозного выбора и те представления о мире, которые кажутся нам очевидными.

Однако вернемся к исторической части работы Тейлора. Каким же образом возникновение эксклюзивного гуманизма повлияло на становление секулярного века? То, что произошло после этого — вплоть до современной ситуации, — Тейлор называет «*эффектом новой звезды*». Однажды появившись, эксклюзивный гуманизм сделал возможным множество мировоззренческих альтернатив. В первую очередь на утилитарное понимание морали и человеческого процветания отреагировали романтики во главе с Шиллером. Романтики критиковали порождаемый утилитаризмом раскол в существе человека и надеялись найти утраченную гармонию между чувством и разумом, человеком, природой и обществом в понятии красоты, которая взывает к чувству, но, по Канту, вызывает незаинтересованное уважение. С другой стороны, против утилитаризма поднялась религиозная критика. Позднее, в XIX–XX вв., появилась и новая линия критики, которая, подвергая сомнению деистический оптимизм, не предлагала, в отличие от романтиков, ничего взамен (так Тейлор представляет Ницше, Хайдеггера, Камю и ряд других мыслителей). Согласно Тейлору, именно этот набор возможных реакций на утилитаризм эпохи Просвещения породил широкий спектр мировоззренче-

21. *Фуко М. Порядок дискурса* // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 47–96.

ских альтернатив второй половины XX в. — от пятидесятничества до сексуальной революции[22].

Таким образом, европейская метафизика, согласно исследованию Тейлора, оказала значительное влияние на становление секулярного века в западных странах. В связи с этим логично задать вопрос о том, как философия участвовала в диалектике секуляризации в России. Отвечая на этот вопрос, мы увидим, что замечания о методе Тейлора и результат предложенной им археологии секулярного сохраняют свою значимость и при работе с российским контекстом.

## 2. Диалектика секуляризации в истории русской философии: исследование Зеньковского

Следует отметить, что важность работы с русской философией осознается западными исследователями, понимающими необходимость изучения диалектики секуляризации в странах Восточной Европы. В частности, Эверт ван дер Звеерде, перечисляя трудности, с которыми сталкиваются современные исследования секуляризма, десекуляризации и постсекулярного, в качестве одной из них выделяет игнорирование православного контекста. Полемизируя с Робертом Маркусом, считающим проблемы секулярного характерными только для западного христианства, Звеерде называет имена, связанные с секуляризацией как «поворотом к миру сему» в православии. В свой список Звеерде включает «канонических» русских философов Владимира Соловьева и Сергея Булгакова, богословов Александра Бухарева (расстриженного архимандрита Феодора) и Павла Евдокимова, мученицу мать Марию Скобцову. Тем не менее, Звеерде считает, что эти имена представляют собой редкие исключения в сравнении с западными секулярными движениями[23].

Действительно ли интерес названных деятелей «к миру сему» был исключением для православного интеллектуального контекста, в целом никак не связанного с процессом секуляризации? На мой взгляд, более верную оценку ситуации дает Кристофер Струп, когда подчеркивает, что в последние годы Российской империи «публичная сфера… была насыщена дискуссиями о модер-

22. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 398–408.

23. *Звеерде Э. ван дер.* Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 107.

низации, секуляризации и отношениях между религией, государством и народом», причем «русская религиозная философия, которая не настолько экзотична, как ее порой изображают, была глубоко вовлечена в эти дискуссии», проходящие в постоянной связи с европейской интеллектуальной жизнью[24].

Какое же место эти дискуссии, а также фигуры, названные Звеерде, занимали в истории русской философии и в российской диалектике секуляризации? Необходимо признать, что без серьезного исследования наследия этих философов мы не можем ответить на этот вопрос. Замечания же Струпа и Звеерде, как бы брошенные на ходу, подводят нас к мысли, что такого рода исследования до сих пор не предпринимались и работу необходимо начинать «с нуля». При обращении к отечественным штудиям[25] впечатление, что исследования секулярного и религиозного в русской философии находятся на стадии зарождения и, в отличие от аналогичных исследований западного контекста, не имеют за собой никакой академической традиции, только усиливается. Тем не менее, в хрестоматийных работах, посвященных истории русской мысли — исследованиях Шпета, Флоровского и других авторов, — было проделано много работы по анализу связи русской философии с феноменами религиозного и секулярного. Я же предлагаю остановить внимание на книге Василия Зеньковского «История русской философии», в которой задача анализа секуляризма в России ставится открыто.

Если мы обратимся к тексту Зеньковского, то увидим, что «История» завершается небольшой главой, в которой автор эксплицитно говорит о концептуальной рамке своей работы. Зеньковский подчеркивает, что хотя он и стремился к максимальной объективности, он признает, что безоценочного исторического изложения быть не может. Поэтому автор указывает, что в осно-

24. *Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». С. 22. Примечательно, что критику подхода Хабермаса к проблеме постсекулярного, представленную в статье Дмитрия Узланера, Кристофер Струп возводит к сближению разума и веры, характерному для русских философов начала XX века — в частности, для Владимира Эрна. См.: *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию. С. 5–7. *Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». С. 31. Тем самым Струп еще более подчеркивает связь современной дискуссии о постсекулярном с русской религиозной философией.

25. См. характерный пример: *Камнев В.М., Камнева Л.С.* Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 1(32). С. 13–20.

ве его работы лежит «оценочная историософская схема» — «положение, что ключ к *диалектике* русской философской мысли, надо... искать в *проблеме секуляризма*»[26]. Каким же образом тема секуляризма освещается в исследовании Зеньковского?

Зеньковский начинает свою «Историю» с беглого очерка допетровского периода. Анализируя мировоззрение старообрядцев и богословские основания раскола, Зеньковский подчеркивает связь последнего с эсхатологическими ожиданиями, которые в допетровский период также были неотделимы от церковно-государственной утопии, наиболее ярким выражением которой послужила доктрина «Москвы — Третьего Рима»[27]. Обсуждая секуляризацию мировоззрения российской политической элиты, произошедшей при Петре, Зеньковский подчеркивает, что эта секуляризация во многом послужила благом для православия, освободив его от мечтаний о политическом воплощении Царствия Божия на земле и предоставив его творческие силы, с одной стороны, духовному деланию — возрождению традиций исихазма, принесенных на Русь Нилом Сорским, а с другой, свободному развитию русской религиозной философии[28]. Это высвобождение творческих сил православия Зеньковский называет «секуляризацией внутрицерковного сознания»[29]. Однако далее по ходу изложения Зеньковский больше не упоминает эту плодотворную сторону петровского секуляризма.

На мой взгляд, эту мысль Зеньковского, вне сомнения, необходимо раскрыть более подробно — особенно если мы связываем анализ диалектики секуляризации с изменениями в отношениях дискурсивной власти, в России связанных с введением синодального управления церковью по протестантскому образцу. Работа в этом направлении позволила бы лучше понять место России в общеевропейской истории секуляризации. Также характерно, что тезис Зеньковского об освобождении церкви в результате петровских реформ, полностью противоречащий традиционной историографии, находит новую поддержку в работах Грегори Фриза,

26. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001. С. 886. Здесь и далее курсивом передается разрядка Зеньковского.

27. Там же. С. 25–47.

28. Там же. С. 46–48.

29. Там же. С. 49.

который переосмысляет роль синодальной церкви[30]. Справедливости ради надо признать, что процессы, о которых говорит Зеньковский, начались не во времена Петра, а во второй половине XVIII в., что еще более осложняет построение однозначных каузальных объяснений.

Переходя к изложению русской философии XVIII — начала XIX в., Зеньковский подчеркивает три источника влияния: философия масонства, французское Просвещение[31] и немецкий романтизм во главе с Шиллером и его эстетическим идеалом «Schöne Seele»[32]. В дальнейшем ходе изложения Зеньковский характеризует два последних влияния как секулярные[33], а немецкий романтизм называет главной секулярной мировоззренческой альтернативой для русских интеллектуалов рубежа XVIII–XIX вв.[34] Благодаря этим замечаниям «История русской философии» читается как прямое продолжение истории, рассказанной Тейлором: мы видим, как «эффект новой звезды» — «эксклюзивный гуманизм» Просвещения и реагирующие на него интеллектуальные течения, важнейшим среди которых является романтизм Шиллера — проявляется на русской почве, порождая новые секулярные движения и критикующую их религиозную философию, которые находятся, по замечанию Зеньковского, в постоянной диалектике и поляризации[35].

Таким образом, мы видим сходство задач, стоящих перед Тейлором и Зеньковским: и тот, и другой анализируют влияние философии на появление мировоззренческих альтернатив по отношению к традиционной церковной вере[36]. На мой взгляд, это

30. См.: *Фриз Г.* Служанка государства? Переоценка роли Церкви в императорской России // «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи. СПб.: ЕУ СПб, 2019. С. 17–44.

31. Там же. С. 76.

32. Там же. С. 124–128.

33. Ср.: «На вершине этого процесса [присвоения религиозного смысла искусству. — И. П.] в европейской культуре (не сказавшего доныне своего последнего слова) стоит, несомненно, Шиллер с его гениальными прозрениями в этой области. Но обожание искусства, стремление увидеть в нем “откровение”, присвоение ему “священного” характера имеют глубочайшую связь с *процессом секуляризации*». Там же. С. 127–128.

34. Там же. С. 127.

35. Там же. С. 456–458.

36. На мой взгляд, именно эта задача определяет тот факт, что Зеньковский в своей «Истории русской философии» сосредотачивается на истории метафизики и практически не анализирует историю социальной и политической мысли: даже говоря,

наблюдение позволяет сопоставлять подходы Зеньковского и Тейлора. Такой ход обоснован тем, что, во-первых, Зеньковский прямо заявляет об анализе секуляризма в диалектике русской мысли как о своей главной цели, а во-вторых, моей главной задачей является рассмотрение «Истории русской философии» как отправной точки для дальнейшего анализа диалектики секуляризации в России, что требует критического восприятия этой работы.

В первую очередь следует признать, что Зеньковский не так аккуратно, как Тейлор, разводит разные версии секуляризма. Упоминая последний в ходе своего исследования, Зеньковский связывает его то с просвещенческим рационализмом, то с идеалами немецкого романтизма; различив их как два влияния, Зеньковский далее небрежно обходится с ними как с двумя секулярными альтернативами. Следует отметить, что почти всегда, когда Зеньковский говорит о критике русскими философами секуляризма, он имеет в виду рационализм: характерно, что высшей точкой этой «критики секуляризма» автор считает иррациональную философию Льва Шестова[37]. Когда же Зеньковский анализирует зависимость русских религиозных философов от секуляризма, он, как правило, имеет в виду романтическую версию последнего[38]. Из-за недостаточной проработки различия между этими двумя видами секулярных мировоззренческих альтернатив «историософская схема» Зеньковского только проигрывает.

Конечно, для сближения этих двух ветвей секулярной философии есть основание, а именно — сведение их к общей идее имманентности[39], что Зеньковский часто и делает. В этом его исследование также перекликается с подходом Тейлора. Однако Тейлор подробно разрабатывает теорию «имманентной рамки», а также анализирует имманентность морали эпохи деизма и имманентность космоса в механистической науке[40], в связи с чем в его нарративе понятие имманентности получает вполне определенный смысл. В «Истории» же Зеньковского имманентность означает

например, о Бакунине или народничестве, историк в первую очередь обращается к метафизическим и гносеологическим основаниям их взглядов. Там же. С. 239–252, 335–365. Это наблюдение демонстрирует, что работа Зеньковского намного ближе к подходу Тейлора, чем Милбанка.

37. Там же. С. 753–754.

38. Например, при обсуждении философских взглядов Достоевского. Там же. С. 417–421.

39. В терминах Зеньковского — «имманентизма».

40. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 417.

то пантеизм, то, в терминах Тейлора, «эксклюзивный гуманизм», то общий упадок веры и религиозных практик, то веру в самодостаточность разума[41].

По ходу исследования Зеньковский выделяет еще один вид секуляризма — «корректный секуляризм», проявляющийся в разделении сфер философии и религии, познания и веры[42]. Зеньковскому, надеющемуся на создание и развитие русскими философами православной философии[43], такой секуляризм также несимпатичен; в своем изложении он не критикует его открыто, однако стремится показать, что русские философы, придерживающиеся «корректного секуляризма», тем самым обеднили свою мысль[44].

Таким образом, в «Истории русской философии» понятие «секуляризм» фигурирует в следующих значениях:

1) секулярные течения «эффекта новой звезды» как альтернативы религии:

a. просвещенческий рационализм;

b. немецкий романтизм;

c. российские антирелигиозные философские направления, такие как полупозитивизм представителей народничества и советская философия[45];

2) «корректный секуляризм» — разделение философии и религии;

3) политическая секуляризация в России[46];

41. Нельзя забывать, что вера в разум весьма по-разному проявляется в утилитарном рационализме и в немецком идеализме, вдохновлявшемся романтизмом Шиллера и третьей «Критикой» Канта.

42. *Зеньковский В.В.* История русской философии. С. 588.

43. Связь концептуальной рамки «Истории русской философии» и предложенного Зеньковским православного (в оппозиции неотомистскому) подхода к проблеме христианской философии требует отдельного рассмотрения. О подходе Зеньковского см.: *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996.

44. Характерно изложение философии Б. Н. Чичерина: *Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 588–603.

45. Зеньковский ставит в один ряд «вольтерианство» XVIII века и «активное безбожие» советской философии. Там же. С. 887.

46. Здесь также уместно вспомнить традиционное значение термина «секуляризация» — отчуждение церковных земель в пользу государства при Екатерине II. О неразрывной связи российской секуляризации «в узком смысле слова» с секуляризацией как изменением мировоззрения см.: *Гутнер Г.* Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера // Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации: о разуме и религии. С. 12–16.

4) «секуляризация внутрицерковного сознания», сделавшая возможной русскую религиозную философию.

Чтобы проделать такого рода реконструкцию, пришлось внимательно анализировать историческую часть исследования Зеньковского, поскольку в заключении автор эксплицитно говорит лишь о двух пониманиях секуляризма — как защиты свободы исследования (которая может выражаться в «свободной стихии богословских исканий») и как «принципиального отвержения религиозной установки духа» на основании идеи автономии культуры по отношению к религии[47]. Здесь мы видим, что Зеньковский вновь признает значение «секуляризации внутрицерковного сознания» и подчеркивает секулярный аспект русской религиозной философии, однако не говорит о политических предпосылках последнего, отмеченных им в начале исследования. Под вторым секуляризмом Зеньковский, судя по всему, понимает и «корректный секуляризм», и секуляризм как альтернативу религии одновременно, указывая в качестве причины обоих возникновение автономии светского по отношению к религиозному. Тем не менее, в другом месте Зеньковский противопоставляет «корректный секуляризм», связанный с идеей веротерпимости, и те секулярные течения, которые строятся на идее имманентности как альтернативе традиционной религии[48].

На мой взгляд, все эти наблюдения заставляют признать, что, несмотря на глубокую историческую работу и ряд ценных замечаний (например, о секулярном источнике русской религиозной философии), Зеньковский не столь последовательно, как Тейлор, проработал концептуальную рамку своего исследования. Поэтому я считаю, что для продолжения исследований диалектики секуляризации в истории русской философии можно взять за отправную точку критику недостатков работы Зеньковского. Отмечу, что такая критика не есть отвержение продуктивных идей «Истории русской философии». Напротив, она позволит продолжить исследование, опираясь на полученные Зеньковским результаты, — а не «валять дурака на свой страх и риск»[49], пренебрегая интеллектуальной преемственностью.

47. *Зеньковский В.В.* История русской философии. С. 886.

48. Там же. С. 588.

49. Выражение Гадамера. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 40.

## 3. Русская религиозная философия как метафизика после «эффекта новой звезды»

Какие перспективы для дальнейшего исследования может открыть нам «История русской философии»? Для начала сформулируем промежуточные выводы, полученные в результате анализа этой работы.

Во-первых, прочтение «Истории русской философии» в контексте «Секулярного века» Тейлора указывает на применимость для описания истории русской мысли тезиса Тейлора об «эффекте новой звезды». Для российского контекста особенно важную роль сыграло появление на Западе инструментального рационализма и в качестве реакции на него — немецкого романтизма. Следует, однако, отметить, что Зеньковский, в отличие от Тейлора, не ставит вопроса о том, каким образом философия повлияла на мировоззренческие альтернативы, возникшие у широких масс.

Во-вторых, при работе с историей русской философии необходимо проводить столь же осторожные, как и в работе Тейлора, различия между разными пониманиями секулярности. Это позволит более строго различать разные философские течения в зависимости от того, какую секулярность они защищают или критикуют и под влиянием какой секулярности они сами находятся.

В-третьих, в российском контексте мы видим совершенно особые отношения между секуляризацией государственной идеологии, секуляризацией как разделением церкви и государства и секулярными течениями в философии. Хотя Зеньковский касается этой темы лишь походя, даже из его собственных слов о «секуляризации внутрицерковного сознания» и секуляризме как свободе исследования становится ясно, что именно эта сторона диалектики секуляризации в России должна стать ключевой для дальнейшего анализа российского контекста.

Итак, обращаясь к намеченной Зеньковским идее «секуляризации внутрицерковного сознания» вследствие распада допетровской церковно-государственной утопии, мы можем увидеть, что не только антирелигиозные течения русской мысли, но и ее религиозная линия оказывается связана с развитием секуляризма. Именно этот момент находится в основе той диалектики, которую изучает Зеньковский[50], поскольку русская религиозная фи-

50. Косвенно Зеньковский признает это. *Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 455.

лософия относится к своему секулярному началу согласно гегелевскому принципу снятия (Aufheben) как отмены и сохранения[51]: в своих религиозных изводах она критикует западные секулярные течения, но при этом своей свободой мысли сохраняет — как условие своей возможности — изначальный секулярный заряд освобождения от воцерковленного государства и политически сильной церковной власти.

Как уже было сказано, сам Зеньковский, подметив эту особенность, как будто не придает ей большого значения. Как профессиональный историк философии он указывает на зависимость русской философии от европейских секулярных течений, но в качестве ее своеобразия постулирует религиозное начало, от которого оторвалась западная философия[52]. Однако такая позиция представляется недостаточной даже в отношении русской религиозной философии — не говоря уже о значении антирелигиозных течений русской философии. Если мы принимаем взгляд Зеньковского, нам остается только разделиться на два лагеря в зависимости от того, считаем ли мы религиозность русской философии ее преимуществом или недостатком, как это обычно и происходит в исследованиях русской мысли. Намного более продуктивным представляется обращение к тому факту, что у русской философии — даже в ее религиозной ветви — есть не только свое «особое» православие, но и свой «особый» петровский секуляризм, во многом отличающийся от западного[53]. Изучение влияния российского секуляризма и, в особенности, порожденных им изменений в порядке дискурса на русскую философию кажется более актуальным, чем повторение классической схемы славянофилов[54], предоставляющей плодородную почву для национально-мессианских мифов.

51. «Aufheben — значит, во-первых, устранить, отрицать, и мы говорим, например, что закон, учреждение и т. д. seien aufgehoben (отменены, упразднены). Но aufheben означает также сохранить, и мы говорим в этом смысле, что нечто сохранено (aufgehoben sei)». *Гегель Г.Ф.В.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 238.

52. *Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 886–889.

53. Например, секулярной моделью университета, не имеющего факультета богословия. Такая модель предполагает жесткое разделение между светским и духовным образованием и, как следствие, между светскими и религиозными интеллектуальными практиками.

54. Например, см.: *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 293–332.

Почему же сам Зеньковский так мало внимания уделяет политическим «условиям возможности» русской философии? Предположу, что на это повлияла не только религиозная ангажированность Зеньковского, но и то понимание философии, на котором строится все его исследование. Хотя Зеньковский и рассматривает биографии мыслителей, в первую очередь он реконструирует их философские идеи, причем отдает предпочтение философам, оставившим после себя масштабные системы. Завороженность Зеньковского системами определяет и саму структуру его книги, в которой история русской мысли разделяется на периоды до и после возникновения систем[55]. Значительно ниже философских систем Зеньковский оценивает философскую публицистику[56]. Зеньковский понимает философию как исключительно теоретическую работу; хотя он и говорит о философских системах как решающих «задачу органического синтеза»[57], искомый синтез Зеньковский анализирует исключительно в теоретическом аспекте, помещая философию как бы в теоретический вакуум и не рассматривая ее политического измерения[58] — в отличие от Тейлора, который рассматривает влияние идей философов в социально-политическом контексте.

Эта особенность подхода Зеньковского определяет еще один недостаток «Истории русской философии», который становится более очевидным при сопоставлении ее с «Секулярным веком». Как было отмечено выше, Тейлор в своей работе анализирует, каким образом метафизические изменения — появление «эксклюзивного гуманизма» — повлияли на секулярность современных западных обществ. Как показывает Зеньковский, западная секулярная метафизика повлияла и на русскую философию. При этом русские религиозные философы осознавали, что именно от метафизики зависит, окажется ли будущее секулярным или религиозным, поскольку «вопрос о Церкви зависит от вопроса

55. *Зеньковский В.В.* История русской философии. С. 17.

56. См. характерное замечание о Бердяеве: «Конечно, публицистика у Бердяева всегда имеет характер философский, всегда связана с большими проблемами жизни, но все же это публицистика». Там же. С. 735.

57. Там же. С. 455.

58. Конечно, такой подход определяется как взглядами самого Зеньковского, так и более широким контекстом написания «Истории русской философии» — эмиграцией и разочарованием русских религиозных философов в общественной борьбе, со всей силой проявившейся еще во времена сборника «Вехи».

философского и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля»[59].

На первый взгляд представляется логичным, что дальнейший нарратив «Истории русской философии» как бы продолжает тему «участи Гегеля». Зеньковский показывает, как русские религиозные философы защищают религию в пространстве теоретической мысли. Однако здесь нужно отметить одну деталь. Тейлор описал, как метафизика повлияла на секуляризм, *предшествуя ему*, то есть создавая множество мировоззренческих альтернатив — которые и задают секулярные условия веры и неверия — посредством «эффекта новой звезды». Системы же русских религиозных философов строятся уже после того, как основные метафизические альтернативы сформированы — иначе говоря, когда метафизика уже сыграла свою основную роль в процессе секуляризации. При этом очевидно, что за прошедшее время порядок дискурса и роль в нем метафизики не могли не измениться. Если когда-то участь религии и зависела от участи Гегеля, то это не означает, что в середине XX в. участь секуляризма будет зависеть от участи Семена Франка. Зеньковский не замечает, что прошли времена Канта и Шеллинга, когда от великих метафизических систем зависела судьба религии и секуляризации.

Значит ли это, что русская религиозная философия никак не могла повлиять на процесс секуляризации? Этот вопрос не так прост, как может показаться, поскольку русская религиозная философия сама себя понимала не только так, как ее хочет видеть Зеньковский. Нельзя забывать, что в истории русской философии как представители революционной общественной мысли, так и многие религиозные философы не искали истину в изолированном теоретическом пространстве, но стремились деятельно повлиять на общественно-политическую действительность. Религиозные философы не ограничивались борьбой против секуляризма за религиозно ангажированную философию, но взаимодействовали с политической и церковной властью для модернизации и секуляризации наличных религиозных институтов.

Наиболее ярким примером такого влияния можно считать движение «нового религиозного сознания» (Д. Мережковский, З. Гиппиус, В. Розанов, Н. Бердяев и др.). Как подчеркивает Анатолий Черняев, это движение, традиционно трактуемое лишь

59. Слова Ю. Ф. Самарина. Цит. по: *Зеньковский В.В.* История русской философии. С. 222.

как побочная линия русской религиозной мысли, занимает гораздо более значимое место[60]. Рассматривая связанные с идеями «нового религиозного сознания» тексты Николая Бердяева, исследователь выявляет близость его идей с движением Реформации — и именно со «стремлением к Реформе» связывает начало секулярного века Тейлор. Следует также вспомнить, что во время своей принадлежности к этому движению Бердяев открыто писал о значимости секуляризации, понимая ее вполне по-тейлоровски — как переход от трансцендентного обоснования общественной жизни к имманентному[61].

При этом сторонники «нового религиозного сознания» стремились повлиять на церковь — в том числе с помощью дискуссий на петербургских Религиозно-философских собраниях (1901–1903), объединивших представителей интеллигенции и представителей церкви. Как показывает Ирина Воронцова, несмотря на запрещение собраний К.П. Победоносцевым в 1903 г., движение «нового религиозного сознания» оказало влияние на церковный дискурс, поскольку его идеи были восприняты обновленческим движением[62]. На мой взгляд, именно обращение к случаям такого взаимодействия с применением междисциплинарных методов, позволяющих реконструировать интеллектуальный контекст[63] и порядок дискурса, в котором оказывается философия, открывает перспективы для дальнейшего исследования.

Если до сих пор мы могли говорить о том, что Зеньковский не ставил таких глобальных задач, как Тейлор, и не углублялся в политический контекст, поскольку занимался исключительно историей философии, то здесь мы видим, что невнимание к политическому задает определенное понимание философии — как

60. *Черняев А.В.* Николай Бердяев. Реформатор без Реформации // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 79–80.

61. «Секуляризация общественности есть освобождение и движение вперед. Общественность должна быть внутренне, имманентно религиозной, изнутри освящаемой, а не трансцендентно-религиозно санкционируемой». *Бердяев Н.А.* Мутные лики. М.: Канон+, 2004. С. 191.

62. *Воронцова И. В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008.

63. Хороший пример другого, чем у Зеньковского, стиля работы — посвященная русскому религиозному ренессансу глава в кембриджской «Истории русской мысли», рассматривающая, наряду с историей философии, политический контекст и религиозные влияния, включая сектантские. Coates, R. (2010) “Religious Renaissance in the Silver Age”, in W. Leatherbarrow, D. Offord (eds) *A History of Russian Thought*, pp. 169–193. Cambridge: Cambridge University Press.

теоретических систем, не ставящих целью повлиять на внешнюю им реальность. В результате Зеньковский реконструирует историю русской философии на языке метафизических притязаний систематических философов, не рассматривая ее в более широком интеллектуальном контексте, а это уже мешает выполнению заявленной им задачи — анализу «проблемы секуляризма» как «ключа к диалектике русской философской мысли».

Выбранный мной подход уже на предварительном этапе исследования позволил обнаружить, что русская философия, возникшая внутри православного контекста, оказывается ключевым образом связана с секуляризмом — как западным, так и российским. Поэтому я не могу согласиться с мнением Эверта ван дер Звеерде, считающего секулярные направления в русской философии лишь редким исключением. Хотя Кристофер Струп более верно, чем Звеерде, определяет масштаб российских дискуссий о секуляризме, в своих работах он ограничивается только антисекулярными тенденциями. В частности, анализируя идеи Бердяева — который, вспомним, открыто поддерживал секуляризацию, — исследователь фокусируется на их антисекулярных аспектах и реконструирует влияние Бердяева на американские антисекулярные движения[64], а в других своих статьях в качестве парадигмального примера рассматривает мессианский дискурс, развернувшийся во время Первой мировой войны[65].

Разумеется, религиозную сторону русской философии, столь выделяемую как ее сторонниками, так и противниками, нельзя отрицать. И системы религиозной метафизики, и религиозная публицистика — все это подчеркивает значение антисекулярных тенденций в русской мысли. Но нельзя забывать и о других тенденциях, столь очевидных после анализа работы Зеньковского. Как подчеркивают Лолита и Владимир Камневы, секулярные течения в русской философии сложнее заметить, чем религиозные, поскольку секулярный нарратив не имеет того «духовного»

64. *Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения. С. 18–28.

65. Stroop, C. (2013) “Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia’s Politics of Providentialism”, *The Russian Review* 72: 94–115; Stroop, C. (2014) “Thinking the Nation through Times of Trial: Russian Philosophy in War and Revolution”, in M. Frame, B. Kolonitskii, S. G. Marks, and M. K. Stockdale (eds) *Russian Culture in War and Revolution, 1914–22*. Book 2: Political Culture, Identities, Mentalities, and Memory, pp. 199–220. Bloomington (IN): Slavica Publishers.

единства, на которое претендует религиозный[66]. Вследствие этого можно сказать, что исследовательский интерес Кристофера Струпа оказывается в заложниках у того мифа о «подлинно русской» религиозной философии[67], который сам американский русист стремится критически проанализировать.

Подводя итоги, следует отметить, что диалектика секуляризации в русской философии в метафизическом плане представляет собой продолжение западной диалектики, но на почве иной структуры властных отношений, а также изменившегося положения метафизики по отношению к другим интеллектуальным практикам. В этой связи анализ диалектики секуляризации в истории русской философии, ставящий целью современное продолжение исследования Зеньковского, имеет, на мой взгляд, два наиболее перспективных направления. Первое касается выявления тех изменений политических каналов и порядка дискурса, благодаря которым произошла «секуляризация внутрицерковного сознания» и русская философия стала возможной. Второе направление связано с анализом влияния русской философии на процессы секуляризации и десекуляризации. Пожалуй, одним из наиболее важных примеров такого влияния является движение «нового религиозного сознания» в его взаимодействии с процессом секуляризации, а также с институтами и дискурсом официального православия. И поскольку то положение, в котором оказались сторонники «нового религиозного сознания», структурно схоже с современной постсекулярной ситуацией, его изучение заслуживает особого внимания.

## Библиография / References

*Бердяев Н.А.* Мутные лики. М.: Канон+, 2004.

*Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ: Астрель, 2011.

*Воронцова И.В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008.

*Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

66. «Секулярный нарратив — более расплывчатый, но только в том отношении, что он не имеет своей собственной всеобъемлющей идеи или ясно определенных существенных особенностей. В отличие от религиозной и литературной философии, секулярная, как известно, имеет дело со случайными и относительными истинами, а не с необходимыми, и она всегда подвержена разрывам и фрагментациям, так как принимает аналитическую или концептуальную, а не духовную форму». *Камнев В.М., Камнева Л.С.* Религиозное и секулярное в русской философии. С. 14.

67. Там же. С. 13–14.

*Гегель Г.Ф.В.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.

*Гутнер Г.* Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера // Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации: о разуме и религии. М.: ББИ, 2006. С. 7–23.

*Звеерде Э. ван дер.* Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 69–113.

*Зеньковский В.В.* История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001.

*Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996.

*Камнев В.М., Камнева Л.С.* Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 1(32). С. 13–20.

*Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 293–332.

*Мейясу К.* После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015.

*Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 9–39.

*Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

*Тейлор Ч.* Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3(82). С. 33–55.

*Трейнор Б.* Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012, № 2(30). С. 178–212.

*Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32.

*Фриз Г.* Служанка государства? Переоценка роли Церкви в императорской России // «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи. СПб.: ЕУ СПб, 2019. С. 17–44.

*Фуко М.* Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 47–96.

*Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации: о разуме и религии. М.: ББИ, 2006.

*Черняев А.В.* Николай Бердяев. Реформатор без Реформации // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 79–87.

*Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013.

Berdiaev, N. A. (2004) *Mutnye liki* [The Dim Faces]. Moscow: Kanon+.

Cherniaev, A. V. (2014) “Nikolai Berdiaev. Reformator bez Reformatsii” [Nikolai Berdyaev. Reformer without the Reformation], *Voprosy filosofii* 11: 79–87.

Coates, R. (2010) “Religious Renaissance in the Silver Age”, in W. Leatherbarrow, D. Offord (eds) *A History of Russian Thought*, pp. 169–193. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. (1996) “Poriadok diskursa” [The Order of Discourse], in *Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti,* pp. 47–96. Moscow: Kastal'.

Freeze, G. (2019) “Sluzhanka gosudarstva? Pereotsenka roli TSerkvi v imperatorskoi Rossii” [Handmaiden of the State? The Orthodox Church in Imperial Russia Reconsidered],

in *Gubitel'noe blagochestie: Rossiiskaia tserkov' i padenie imperii*, pp. 17–44. Saint Petersburg: EU SPb.

Gadamer, H.-G. (1988) *Istina i metod: osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and Method]. Moscow: Progress.

Gutner, G. (2006) "Sekuliarnost′, postsekuliarnost′ i universalizm. Zamechaniia k dialogu Khabermasa i Rattsingera" [Secularity, Postsecularity, and Universalism. Comments on the Habermas and Ratzinger Dialogue], in Habermas, J., Ratzinger, J. *Dialektika sekuliarizatsii: o razume i religii*, pp. 7–23. Moscow: BBI.

Habermas, J., Ratzinger, J. (2006) *Dialektika sekuliarizatsii: o razume i religii* [The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion]. Moscow: BBI.

Hegel, G.W.F. (1974) "Nauka logiki" [Science of Logic], vol. 1 of *Entsiklopediia filosofskikh nauk*. Moscow: Mysl′.

Iampol′skaia, A.V. (2013) *Fenomenologiia v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenological Method and Its Limits: From German to French Phenomenology]. Moscow: RGGU.

Kamnev, V.M., Kamneva, L.S. (2016) "Religioznoe i sekuliarnoe v russkoi filosofii" [The Religious and the Secular in Russian Philosophy], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriia 17. Filosofiia. Konfliktologiia. Kul'turologiia. Religiovedenie* 32(1): 13–20.

Kireevskii, I.V. (1979) "O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlia filosofii" [On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy], in *Kritika i estetika*, pp. 293–332. Moscow: Iskusstvo.

Meillassoux, Q. (2015) *Posle konechnosti: esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. Ekaterinburg, Moscow: Kabinetnyi uchenyi.

Milbank, J. (2006) *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell Publishing.

Stroop, C. (2013) "Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism", *The Russian Review* 72: 94–115.

Stroop, C. (2014) "Rossiiskie istoki tak nazyvaemogo «postsekuliarnogo momenta». Nekotorye predvaritel′nye nabliudeniia" [The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 32(1): 9–39.

Stroop, C. (2014) "Thinking the Nation through Times of Trial: Russian Philosophy in War and Revolution", in M. Frame, B. Kolonitskii, S.G. Marks, M.K. Stockdale (eds) *Russian Culture in War and Revolution, 1914–22*. Book 2: Political Culture, Identities, Mentalities, and Memory, 199–220. Bloomington (IN): Slavica Publishers.

Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge (Mass.) and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, Ch. (2011) "Struktury zakrytogo mira" [Closed World Structures], *Logos* 82(3): 33–55.

Taylor, Ch. (2017) *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age]. Moscow: BBI.

Trainor, B. (2012) "Teoretiziruia na temu postsekuliarnogo obshchestva" [Theorising Post-Secular Society], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 30(2): 178–212.

Uzlaner, D.A. (2011) "Vvedenie v postsekuliarnuiu filosofiiu" [Introduction to the Postsecular Philosophy], *Logos* 82(3): 3–32.

Vorontsova, I.V. (2008) *Russkaia religiozno-filosofskaia mysl' v nachale XX veka* [Russian Religious-Philosophical Thought in the Beginning of Twentieth Century]. Moscow: PSTGU.

Wittgenstein, L. (2011) *Filosofskie issledovaniia* [Philosophical Investigations]. Moscow: AST: Astrel′.

Zen′kovskii, V.V. (1996) *Osnovy khristianskoi filosofii* [Fundamentals of Christian Philosophy]. Moscow: Kanon+.

Zen′kovskii, V.V. (2001) *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Khar′kov, Moscow: Folio, Eksmo-press.

Zweerde, E. van der (2012) “Osmyslivaia «sekuliarnost′»” [Understanding the Secular], *Gosudarstvo, religiia, tserkov′ v Rossii i za rubezhom* 30(2): 69–113.|