



Илья ПАВЛОВ

За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-194-217>

Ilia Pavlov

Beyond Modernity? On Some Problems in Post-Secular Interpretation of Russian Religious Philosophy

Ilia Pavlov — HSE University (Moscow). elijahpavloff@yandex.ru

The article puts itself in the context of rethinking Russian religious philosophy as a post-secular phenomenon. The author delineates the relationship between conceptualization of Russian religious philosophy as primarily shaped by secular modernity in historical scholarship and the newly emerging post-secular interpretation. Although these approaches differ, the combination of both of them is possible through the transition from the historiosophical to a structural conceptualization of post-secularity. The latter considers post-secularity as a certain type of positioning religion within the condition of the secular modernity that is already there. Developing this approach to post-secularity, the author connects it with the current attempts to overcome essentialist understanding of modernity by describing the latter as a variety of local historical situations, within which demodernization tendencies can be detected as well. Furthermore, such an interpretation of Russian religious philosophy as a post-secular phenomenon avoids two main problems of applying the post-secular theory to the contemporary Russian context, namely: a) disregarding the presence of the given secularity and modernity, and b) instrumentalizing the concept of the post-secular by aggravating the conflict be-

tween the secular and the religious. To conclude, the author outlines possible further avenues for the post-secular interpretation of Russian religious philosophy and highlights the significance of this strategy for the current debates.

Keywords: secularization, Modernity, post-secular philosophy, Russian religious philosophy.

1. Секуляризация, постсекулярное и русская религиозная философия: новые подходы к старой теме

В СОВРЕМЕННЫХ исследованиях российской интеллектуальной истории изучение русской религиозной философии¹ — темы, казалось бы, достаточно раскрытой, — не только не исчезает, но получает новый виток. Если в советское время русская религиозная философия находилась под идеологическим запретом, а после перестройки, по закону маятника, воспринималась не столько как объект нейтрального академического исследования, сколько как источник ответов на животрепещущие вопросы², то сегодня исследователи все чаще ставят целью не мировоззренчески оправдать или осудить «религиозность» русской религиозной философии, а дать этому феномену, присутствующему и занимающему заметное место в российской интеллектуальной истории, научное объяснение³.

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 году.

The study was implemented in the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2022.

1. В данной статье понятие «русская религиозная философия» употребляется в конвенциональном смысле — как указание на относящуюся к предметному полю историко-философских и интеллектуально-исторических исследований интеллектуальную традицию, представляющую собой религиозную, но институционально автономную от церковной власти ветвь русскоязычной философии конца XVIII — второй половины XX вв.
2. Сведения автобиографического характера об особенностях рецепции русской религиозной философии в позднесоветское время см. в: Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 2. С. 295–296.
3. В конструируемой традицией русской религиозной мысли нарративе о самой себе ее религиозность обычно не становилась объектом научной рефлексии, а постулировалась как сущностное измерение русской философии как таковой. Это позволяло религиозным мыслителям утверждать, что именно их традиция и является собственно русской философией. См. характерный пример: Ло-

Вслед за эвристической моделью, предложенной в хрестоматийной «Истории русской философии» В. В. Зеньковского⁴, но часто независимо от него современные исследователи справедливо замечают, что рассмотрение «религиозности» русской религиозной философии как феномена возможно в рамках междисциплинарного подхода, анализирующего развитие философских идей в контексте истории секуляризации, проявлявшейся не только в институциональных изменениях и автономизации различных сфер жизни общества от религии, но и в разрабатываемых философами новых способах мышления, призванных либо поддерживать секуляризацию, либо противостоять ей. При этом очевидно, что русская религиозная философия не была попыткой реставрации домодерной религиозности, но сама во многом оказывалась продуктом современной секулярной культуры⁵. На этом поле исследователями предлагаются различные ракурсы рассмотрения, и если К. М. Антонов выявляет влияние секуляризации на развитие в русской религиозной философии практик рефлексии над индивидуальным религиозным обращением, лежащих в основу рефлексивных структур интеллектуально автономной философии

сев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 209–236. Указание на очевидное наличие в российской интеллектуальной истории не только традиции религиозной мысли, но и различных направлений секулярной философии, включая сыгравшую ключевую роль в политической истории школу марксизма, демонстрирует, что подобные формулировки должны восприниматься исследователем как полемический ход религиозных философов, а не как научное объяснение феномена русской религиозной философии. Об этом см.: *Дмитриев А. Н.* Эстетическая автономия и историческая детерминация: русская гуманитарная теория первой трети XX в. в свете проблематики секуляризации // *Русская теория: 1920–1930-е годы. Материалы 10-х Лотмановских чтений* / сост. и отв. ред. С. Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 11–48. *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.

4. Во многих пассажах книги Зеньковский стремится описать религиозную ветвь русской философии как реакцию на секуляризацию, а в завершающей главе прямо пишет, что в основе его работы лежит «оценочная историософская схема» — «положение, что ключ к *диалектике* русской философской мысли, надо... искать в *проблеме секуляризма*». Зеньковский В. В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001. С. 886.
5. Уже Зеньковский связал появление русской религиозной философии с «секуляризацией внутрицерковного сознания». Зеньковский В. В. История русской философии. С. 49. См. также: *Мьёр К. Й.* Русская религиозная философия в секулярный век // *Историко-философский ежегодник*. 2020. Т. 35. С. 263–282.

фии религии⁶, то А. П. Соловьев с опорой на идеи О. Маркварда и Г. Люббе делает акцент на трактовке русской религиозной философии как случая компенсации негативных последствий модернизации изнутри самого модерна⁷.

Параллельно с трендом на рассмотрение русской религиозной философии в исторической связи с секуляризацией в академическом поле возникает и другой подход, логически связанный с первым, но в то же время ему не тождественный, а именно — обращение к русской религиозной философии в контексте проблем постсекулярного общества и постсекулярной мысли. Если давно ставшее классическим для социологии понятие секуляризации описывает исторический процесс, о наличии которого среди ученых есть консенсус⁸, и, более того, использовалось (наравне со словом «секуляризм») самими русскими религиозными философами, хотя и редко, то идея постсекулярного общества, целиком принадлежащая современному контексту, может быть рассмотрена как дискуссионная и находящаяся в несколько другой плоскости. При этом в рамках современных процессов понятия секуляризации и постсекулярного, разумеется, взаимосвязаны, поскольку именно возрастание роли религии в ряде современных обществ, заставившее социологов усомниться в традиционной трактовке секуляризации, позволило Хабермасу выдвинуть идею постсекулярного общества, включающего религиозных граждан в публичный делиберативный процесс, а ряду других теоретиков говорить о постсекулярной философии и постсекулярной метафизике как новых способах мышления, становящихся

6. Антонов К. М. «Как возможна религия?» Ч. 1. С. 7–78. Акцент Антонова на рефлексии об индивидуальном религиозном обращении сближает выявленное им влияние секуляризации на русскую религиозную философию с теорией секуляризации Ч. Тейлора, в рамках которой последняя понимается как изменение условий веры и неверия вследствие превращения религиозной веры в одну из мировоззренческих альтернатив наряду с другими. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
7. Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX в. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.
8. Хотя в связи с возрастанием роли религии в современном обществе теоретики секуляризации вынуждены или говорить о десекуляризации, или предлагать новые теории секуляризации, об отказе от самого понятия секуляризации речи не идет. Об истории теории секуляризации и современных дискуссиях см.: *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.

актуальными после фиксируемого Ж.-Ф. Лиотаром «состояния постмодерна» как краха метанарративов⁹ — включая и модерный метанарратив о торжестве секулярного разума¹⁰. Такое понимание постсекулярной философии, как мы видим, связано в целом с постмодерной теорией, что позволяет указать на еще один аспект взаимосвязи тем секуляризации и постсекулярного, а именно — проблему соотношения модерна, одной из сущностных характеристик которого является секуляризация, и дискуссионного «состояния постмодерна».

Таким же образом и обращение историков русской философии к этим двум рамкам преследует две хотя и связанные, но все же различные цели. В то время как применение теорий секуляризации и модернизации используется для научного объяснения культурных, социальных, политических и идейных причин возникновения русской религиозной философии как феномена, противопоставляющего себя секулярной и атеистической мысли, хотя и не совпадающего с традиционным церковным богословием, то обращение к постсекулярной проблематике и презентация русской религиозной философии как версии постсекулярной философии скорее практикуется с целью реабилитировать идейное наследие русских религиозных философов в контексте как нормативной рефлексии о постсекулярной философии, так и существующего налицо в современной теории, особенно континентальной, тренда на соединение секулярного и религиозного способов мышления в различных пропорциях — от использования элементов теологической рефлексии атеистом С. Жижеком до претендующего на демонтаж секулярной социальной теории проекта «радикальной ортодоксии» богослова Дж. Милбанка.

Наиболее ярким, хотя, конечно, и не единственным¹¹ примером второй стратегии следует назвать вышедший в 2016 г. ан-

9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., СПб.: Алетейя, 1998.

10. Ваттимо Д. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 100–101. Также о возможной роли метафизики в постсекулярном обществе и о взаимосвязи постсекулярного поворота в современной философии с постмодерном, включая тезис Лиотара о крахе метанарративов, см.: Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32. Пример размышлений о постсекулярной метафизике см.: Bengtson, J. (2015) *Explorations in Post-Secular Metaphysics*. New York: Palgrave Macmillan.

11. Схожую стратегию см.: Marchenkov, V.L. (2021) “Nikolai Berdyaev’s Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern Worldview”, in M. F. Bykova, M. N. Forster, L. Steiner (eds) *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, pp. 217–238. Palgrave Macmillan. В целом же трактовку русской религиозной философии как варианта

гоязычный сборник статей «За пределами модерна. Русская религиозная философия и постсекуляризм». Хотя сборник нельзя назвать полностью однородным, в целом его доминирующей тональностью, обозначенной уже во введении¹², является демонстрация возможностей обращения к идеям русских религиозных философов — в особенности, Бердяева¹³, Булгакова¹⁴, Флоровского¹⁵ и Франка¹⁶, — для разработки метафизики, социальной и политической философии, философии культуры и проч., альтернативных секулярному модерну и являющихся постсекулярными

постсекулярной философии можно встретить у разных авторов. Впервые эту идею я услышал на курсе А. И. Кырлежева по истории церкви, читавшемся в НИУ ВШЭ в 2012–2013 уч. годах. Подход Кырлежева к осмыслению постсекулярного см. в: Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 52–68. К. Штекль и Д. А. Узланер указывают, что и в работах С. С. Хоружего можно обнаружить трактовку русской религиозной философии Серебряного века как «пролога» к современной постсекулярности. Штекль К., Узланер Д. А. Православная теология и политическая философия: постсекулярное в российском контексте // Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 281. Не только логическую, но и историческую связь постсекулярных идей с русской религиозной философией демонстрирует К. Струп. 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.

12. Mrówczyński-Van Allen, A., Obolevitch, T., Rojek, P. (2016) “Abel, Where Is Your Brother Cain?” The Russian Way of Overcoming Modernity”, in A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek (eds) *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 1–9. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
13. Breckner, K. A. (2016) “Christianity in the Times of Postmodernism? A Reconstruction of Answers by Sergey Bulgakov and Nikolai Berdyaev”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 168–174; Rarot, H. (2016) “Religion in Public Life according to Nikolai Berdyaev”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 186–198; Tabatadze, O. (2016) “The Way Journal (1925–1941) and the Question of Freedom in the Context of European Post-Secular Culture”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 225–237.
14. Breckner, K. A. (2016) “Christianity in the Times of Postmodernism?”; Sisto, W. (2016) “Sergey Bulgakov’s Trinitarian Anthropology. Meaning, Hope, and Evangelizing in a Post-Secular Society”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 136–144.
15. Mrówczyński-Van Allen, A., Montiel Gómez, S. (2016) “Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context. Georges Florovsky, Sergey Bulgakov, Alain Badiou, and the “Theology Dwarf””, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 13–24; Rojek, P. “Post-Secular Metaphysics. Georges Florovsky’s Project of Theological Philosophy”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 97–135.
16. Obolevitch, T. (2016) “The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 210–224.

в смысле преодоления секулярного разрыва между естественным и сверхъестественным, религией и культурой, верой и разумом. Иными словами, большинство¹⁷ авторов сборника предлагают обратиться к русской религиозной философии как к решению проблем, стоящих перед постсекулярным обществом как в социальной, политической и культурной сферах, так и в области метафизики.

Общий ход мысли, стоящий за данным теоретическим притязанием, понятен:

(1) религиозность русской религиозной философии и представленные в ней стратегии критики современного секулярного мышления позволяют охарактеризовать ее как радикальным образом не-модерную и не-секулярную, то есть логически находящуюся за пределами модерна;

(2) современное общество находится в состоянии постмодерна, то есть хронологически за пределами эпохи модерна с его универсализацией секулярного мышления, — состоянии, которое в то же время является постсекулярным;

(3) следовательно, сам ход истории легитимирует обращение к русской религиозной философии в контексте современности.

Но, как было отмечено выше, из историко-философских и интеллектуально-исторических исследований взаимосвязи русской религиозной философии с тенденциями секуляризации и десекуляризации автоматически не следуют ни тезис о русской религиозной философии как частном случае постсекулярной философии, ни тем более утверждение, что именно в идеях русских религиозных философов мы можем найти решение проблем постсекулярного общества. Для того, чтобы более точно оценить возможность обращения к этим идеям в рамках не только истории философии, но и актуальных теоретических дискуссий, следует ответить на ряд вопросов:

(1) каким образом религиозность русской религиозной философии может быть оценена с точки зрения различных теорий модерна и разных представлений о взаимосвязи модернизации и се-

17. Исключениями являются статья Г. Б. Гутнера, о которой речь пойдет ниже, и текст К. М. Антонова, в доработанном виде вошедший в двухтомник «Как возможна религия?». Gutner, G. (2016) "Post-Secularity vs. All-Unity", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 39–48; Antonov, K. (2016) "'Secularization' and 'Post-Secular' in Russian Religious Thought: Main Features", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 25–38.

куляризации — и действительно ли эта религиозность может быть квалифицирована как «не-секулярность» и «не-модерность», логически находящаяся «за пределами модерна»?

(2) точно ли мы можем констатировать, что сейчас наступила «постсекулярная эпоха», исторически и логически связанная с «состоянием постмодерна», понятым как исторический выход «за пределы модерна», — и как вообще логическая «не-модерность» и «не-секулярность» соотносится с исторической «постмодерностью» и «постсекулярностью»?

(3) каковы, наконец, перспективы обращения к русской религиозной философии в современной социальной и интеллектуальной ситуации с характерными для постсекулярного общества проблемами и противоречиями?

Рассмотрим первые два вопроса в их взаимосвязи, после чего сделаем выводы, позволяющие приблизиться к ответу на последний вопрос.

2. Постсекулярное: от историософского к структурному пониманию

В современных дискуссиях о секуляризации и модернизации можно проследить отход не только от традиционных теорий секуляризации, рассматривающих последнюю как линейный, универсальный и необратимый процесс, но и от восприятия модерна как некой единой и неизменной сущности. Внимание историков, социологов и антропологов к не-западным обществам привело к появлению новых теорий — в частности, теории «множественных модернов» Ш. Эйзенштадта¹⁸. Теория Эйзенштадта приложима и к проблеме секуляризации¹⁹, позволяя более нюансированно рассматривать варианты модернизации, отличающиеся от классического европейского секулярного модерна, в том числе связанные с локальной религиозной спецификой. Очевидно, что данная

18. Eisenstadt, S. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129(1): 1–29. Перспективы приложения данной концепции к религиозноведческим дискуссиям были обозначены самим ее автором. См.: *Эйзенштадт Ш.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 33–56.

19. См.: *Узланер Д. А.* От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 8–32.

концепция применима — и уже применяется²⁰ — и к анализу идей русских религиозных философов.

Не вдаваясь в детали теории Эйзенштадта, отметим ее основной эвристический потенциал, а именно — переход от разговоров о модерне вообще к анализу различных констелляций, сочетающих в себе различные практики, дискурсивные модели, институциональные особенности и т.д., традиционно относимые к западному модерну, с теми или иными тенденциями, которые мы бы назвали не-модерными или даже контрмодерными²¹. Подобный переход имеет два важных измерения — географическое и хронологическое.

С точки зрения географии, отказ от идеи единой сущности модерна предполагает переход от нормативной модели к анализу конкретных, исторически данных переплетений тех или иных современных черт с особенностями локальных культур, в том числе религиозных. Применяя эту эвристическую модель к дискуссиям о секуляризации, мы можем говорить также о множественных секулярностях и разных моделях секуляризации в локальных культурных обстоятельствах, что требует отказа от онтологически наивного представления о секулярном как некой единой вещи,

20. В частности, идеи Эйзенштадта привлекает Ж. ван Кессель, рассматривающая социологический проект Булгакова как разработку последней теории альтернативного модерна, отличающейся от классической секулярной концепции Вебера. Kessel, J. H. V. van (2020) *Sophiology and Modern Society. Sergei Bulgakov's Conceptualization of an Alternative Modern Society*. Nijmegen: Radboud University.

21. Именно в связи с этой идеей я не предлагаю в своей статье окончательных определений модерна и секулярности. Моей задачей является демонстрация общей семантической рамки, в которой может двигаться семейство настоящих и будущих исследований, выделяющих в качестве ведущей линии различные аспекты модернизации и секуляризации на основе столь же различных способов тематизации данных процессов в концепциях западных теоретиков, — как, в частности, это делают К. М. Антонов, подход которого, как было отмечено выше, близок теории Тейлора, и А. П. Соловьев, опирающийся на Маркварда и Люббе. Иными словами, в рамках данного семейства исследований сами понятия модерна и секулярности оказываются подвижными. Говоря об этом, я вовсе не утверждаю тотально релятивистский характер любых разговоров о секуляризации и модернизации, но настаиваю на необходимости рассматривать исторические и социологические процессы, являющиеся фактом, в духе комплексной и междисциплинарной картографии, без редукции их к одной единственной теоретической модели, а интеллектуальные дискуссии — как способные гибко переопределять семантику понятий путем подсвечивания различных (но от этого не менее реальных) измерений действительности. Другую стратегию рефлексии о связанных с темой секуляризации понятиях, стремящуюся закрепить за ними окончательную семантику, см. в: Зверде Э. ван дер. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 69–113.

имеющей родовую сущность, в пользу дескриптивного анализа распространения и развития секулярных практик, способов мышления, институциональных тенденций и т. д., объединенных, выражаясь языком Витгенштейна, по принципу семейного сходства, — признавая, что они вполне могут соединяться с теми или иными религиозными трендами.

Но более важным для нашей темы становится другой аспект, а именно возможность отхода от восприятия модерна как эпохи, полностью подчиненной логике классической модернизации, и от трактовки не-модерных тенденций как находящихся логически и исторически «за пределами модерна». Подобный отход позволяет, вслед за А. В. Михайловским, понимать демодернизационные тенденции как находящиеся внутри самого модерна, который, в свою очередь, представляет собой маятниковое движение модернизационных и демодернизационных процессов. Особенно важно для нашей темы указание исследователя на то, что из такого восприятия модерна следует возможность преодоления интерпретации модернизации и демодернизации в рамках теории исторического различия модерна и постмодерна как различных эпох. Свою мысль исследователь распространяет и на тему секулярного и постсекулярного, утверждая, что «так называемая “постсекулярная эпоха”, привязываемая к “постмодерну”, — такое же искусственное изобретение религиоведов», как и выделяемый социологами наступивший в конце 80-х постмодерн²². Следует отметить, что критика Михайловского направлена не на саму идею постсекулярности, а на хронологическое восприятие постсекулярного как «постсекулярной эпохи».

Обращение к теме секулярного в российской интеллектуальной истории говорит в пользу такой теоретической корректировки. Это связано с тем, что сама секуляризация в России, как убедительно показала Ю. Ю. Синелина, носила циклический характер²³. При этом, как было отмечено выше, историки русской

22. Михайловский А. В. *Онтология фандрайзинга* // Сократ. 2016. Сентябрь. С. 90–91.

23. Синелина понимает секуляризацию как нелинейный процесс, связанный с локальными культурными особенностями, что находится вполне в духе дискуссий о модерне и секуляризации в современной теории. Синелина Ю. Ю. *Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII — начало XXI века)* / автореф. ... д. социол. н.: 22.00.01. М.: ИПИ РАН, 2009. С. 15–16, 23. К подобному пониманию секуляризации могут приводить не только рассмотрения больших исторических периодов методами социологии религии, но и наблюдения за отдельными сюжетами истории русской мысли. В упоминавшейся выше статье А. Н. Дмитриев говорит о необходимости «рассматривать се-

религиозной философии, рассматривающие последнюю в связи с секуляризацией и модернизацией, выявляют обусловленность последними в том числе и контрсекулярных и контрмодерных тенденций русской религиозной философии, трактуемых ли в духе К. М. Антонова, то есть как рефлексивные структуры философии религии, или А. П. Соловьева — как религиозная компенсация модерна. Иными словами, и внутри «эпохи модерна» мы обнаруживаем демодернизационные тенденции, которые могут быть описаны и без противопоставления их модерну — как находящихся «за пределами модерна».

Работа с русской религиозной философией порождает скептическое восприятие постсекулярного как радикально новой «постсекулярной эпохи», не имеющей аналогов в прошлом, также в связи с тем, что в идеях постсекулярных теоретиков можно обнаружить множество ходов, которые ранее были представлены в русской мысли. На это обращает внимание К. М. Антонов, делающий вывод, что дискурс о постсекулярном «не является столь новым, каким он хотел бы казаться»²⁴. При этом Антонов не просто указывает на отдельные идейные параллели между позициями русских философов и таковыми Дж. Милбанка и Дж. Капуто²⁵, но и выявляет структурное сходство самой концепции постсекулярного с основной концептуальной рамкой русской религиозной философии. Данное наблюдение представляется не только историко-философски, но и теоретически значимым, поскольку, как было отмечено выше, традиционно сама идея постсекулярного мышления связывается с постмодерном и крахом метанарративов, включая представление о последовательной и необратимой секуляризации. Антонов же подчеркивает, что подобный дискурс о постсекулярном сам предполагает определенный метанарратив, «в рамках которого сакральный порядок Средних веков сменяется секулярным порядком Нового времени, а тот в свою очередь — приходящим ему на смену постсекулярным», причем все теоретики постсекулярного «так или иначе пытаются выявить логику смены этих эпох» и вскрывают «диалектическую необходимость

куляризацию... в качестве принципиально бесконечного, скачкообразного, а не монолинейно-поступательного процесса». *Дмитриев А. Н.* Эстетическая автономия и историческая детерминация. С. 32.

24. Антонов К. М. «Как возможна религия?» Ч. 2. С. 329.

25. Там же. Ч. 2. С. 349–351 и др.

перехода от второго этапа к третьему»²⁶. В случае же конкретно постсекулярной проблематики, метанарратив о сменяющих друг друга религиозной, секулярной и постсекулярной эпохах оказывается по своей внутренней логике крайне близок ряду предложенных русскими религиозными философами историософских моделей. Сам Антонов в первую очередь выделяет историософию Вл. Соловьева, в которой упадок средневекового христианства рассматривался как промежуточный период, предшествующий будущему религиозному подъему, что позволяет Антонову назвать модель Соловьева «метанарративом постсекулярного»²⁷. Можно выделить и еще более яркие параллели, сопоставляя, например, использование учения о «трех заветах» Иоахима Флорского в концепциях «нового религиозного сознания» Мережковского и Бердяева²⁸ со словами Ваттимо, трактующего данное учение как парадигму постсекулярности²⁹. Таким образом, постсекулярные тенденции современной философии, связываемые самими постсекулярными теоретиками с «состоянием постмодерна», отнюдь не являются чем-то онтологически новым, но обнаруживаются и в предшествующем историческом периоде.

При этом данные замечания отнюдь не требуют тотального отказа от понятия постсекулярного. Скорее они говорят о необходимости замены того, что можно назвать *историософским* понятием постсекулярного, отталкивающимся от трактовки постсекулярности как наступления радикально новой «постсекулярной эпохи» согласно внутренней логике как самой истории, так и развития философской мысли, — понятием *структурным*, то есть обозначением таких констелляций секулярных и контрсекулярных тенденций в обществе и философии, в которых контрсекулярные тенденции оказываются обусловлены секулярными, но в то же время критически направлены против них, — констелляций, которые могут быть обнаружены как сегодня, так и в исторической «эпохе модерна». Постсекулярными их уместно на-

26. Там же. Ч. 2. С. 328.

27. Там же. Ч. 2. С. 330–336. Разбор концепции Вл. Соловьева в контексте проблемы секуляризации также см. в: *Дмитриев А. Н.* Эстетическая автономия и историческая детерминация. С. 27–28; *Соловьев А. П.* Образы секуляризации в русской религиозной философии второй половины XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4(12). С. 121.

28. Об этих концепциях см.: *Воронцова И. В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 15–112.

29. *Ваттимо Д.* После христианства. С. 34–49.

зывать, поскольку сама приставка «пост-» может быть понята не только в грубом виде, то есть как указание на окончательное завершение секулярного модерна и наступление радикально новой эпохи, но и более тонко.

Размышляя о теме «пост-», о том, что значит «быть после чего-то», современный теолог Дж. П. Мануссакис подчеркивает, что это «после» может быть понята в трех смыслах: первый смысл — смысл последовательности, причем не обязательно хронологической, но также логической; второй — следование за чем-то, вслед чему-то (лат. *secundum*); третий — то, что Мануссакис, обыгрывая английские выражения *going after* и *being after*, называет «поиском» и «преследованием»³⁰, то есть критической генеалогией. Иначе говоря, «постсекулярность» может быть понята не как наступление следующего за «эпохой секуляризма» исторического периода, совершенно от него отдельного, его преодолевающего и выходящего за его пределы, но как определенная логика, структурно связанная с секулярным, а также следующая по открытому им пути, имея его условием своей возможности, и в то же время занимающая по отношению к нему критическую позицию. Более того, как настаивает независимо от Мануссакиса У. Браун, даже хронологическое «пост-», используемое историками, должно пониматься не как окончательное завершение предшествующего и полное оставление его позади себя, но как сохранение его присутствия в качестве условия последующего³¹, — а именно такое отношение русской религиозной философии к секулярному модерну обнаруживают упоминавшиеся выше исследования. Таким же образом можно трактовать и те тенденции, которые относятся к «состоянию постмодерна», в их отношении к модерну. Говорим ли мы в духе Хабермаса о модерне как открытом и незавершенном проекте³², трактуем ли вслед за Михайловским условный

30. Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К.: Дух і літера, 2014. С. 19.

31. По-английски эта мысль кратко выражается формулой “temporally after but not over”. Brown, W. (2010) *Walled States, Waning Sovereignty*, p. 21. New York: Zone Books. О работе Браун я узнал от Эверта ван дер Звеерде во время прохождения под его руководством стажировки в Университете Неймегена в 2020 г. На эту же работу ссылается и сам Звеерде, размышляя о постмодерне и постсекулярном. Звеерде Э. ван дер. Столетие, которое будоражит душу... Октябрьская революция как сакральный объект // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2(37). С. 659.

32. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы / сост. А. В. Денежкин; пер. с нем. Б. М. Скуратов. М.: Праксис, 2005. С. 7–31.

постмодерн как фазу маятникового движения внутри модерна или определяем современное состояние как один из «множественных модернов», критический ход мысли остается тем же: «постмодерновые» тенденции могут пониматься не как находящиеся «за пределами модерна», а как структурно связанные с ним³³.

Понимание того, что современный дискурс о постсекулярном не является результатом наступления радикально новой эры, требует отказа от наивного историософского восприятия постсекулярного как волшебным образом наступившего после то ли Иранской революции, то ли постмодерной критики метанарративов, то ли падения СССР, то ли выступлений Хабермаса. Такой отказ вовсе не предполагает ни игнорирования социологического факта возрастания роли религии в публичном обществе и следующего отсюда кризиса теорий секуляризации, разработанных в позитивистском ключе, ни отказа от анализа современных тенденций в интеллектуальной жизни. Речь идет скорее о том, чтобы анализировать данные тенденции более комплексно и строго, а не широкими мазками историософских схем.

Таким образом, обнаружение как стратегий критики модерна и секуляризации в русской религиозной философии, так и близости последней к современной постсекулярной мысли, не дает оснований для историософской актуализации русской религиозной философии через ее восприятие как находящейся «за пределами модерна». Постсекулярный статус русской религиозной философии более корректно трактовать не через историософское, а через структурное понимание постсекулярности.

Какие же конкретные выводы из этого наблюдения можно сделать в рамках дискуссии о возможности обращения к русской религиозной философии в контексте современных проблем постсекулярного общества?

3. Русская религиозная философия в современных постсекулярных конstellляциях

Переход от концептуально слабого и противоречащего фактам интеллектуальной истории историософского понимания постсе-

33. Подтверждением данной мысли служит и наблюдаемый в современной социальной теории отказ от использования понятий «постмодерн» и «постсовременность». Обзор данных тенденций см. в: Павлов А. В. Социальная теория: постмодернистский поворот — модернистский разворот // *Общественные науки и современность*. 2018. № 5. С. 158–170.

кулярности к более нюансированному структурному позволяет решить сразу несколько проблем, возникающих при обсуждении темы «русская религиозная философия и современность». В частности, такая смена оптики легитимирует рассмотрение русской религиозной философии как постсекулярного феномена, отвергая возможное обвинение в анахронизме: если мы понимаем под постсекулярностью не некую эпоху, наступившую лишь недавно и датируемую тем или иным событием, а определенный способ позиционирования религии в условиях уже существующей современной секулярности, который может быть обнаружен и в «эпохе модерна», то подобное обвинение автоматически отпадает. Но к этому дело не сводится, поскольку сама теория постсекулярного, особенно в российском контексте, отнюдь не является академически бесспорной.

Первая слабость теории постсекулярного — чисто концептуальная и связана с недостатками данной теории в качестве научной объяснительной модели. Дело в том, что хотя традиционно рост активности религиозных граждан и институций в публичной сфере трактуется как десекуляризация, приводящая к наступлению той реальности, которую Хабермас осмысляет через идею постсекулярного общества, ряд ученых демонстрируют, что данный рост можно осмыслять, наоборот, как дальнейшее продолжение секуляризации, захватывающей на этот раз и саму религию. Так, анализируя проникновение религии в публичную сферу, А.С. Агаджанян замечает, что данные процессы могут быть описаны как дальнейшее проявление основных векторов секуляризации и модернизации, поскольку они заставляют религию говорить на заданном секуляризацией языке, а также играть в сформированном проекте модерна политическом и дискурсивном поле, что, по мнению исследователя, делает саму религию современной³⁴. К этому стоит добавить, что подобное выявление секулярной изнанки постсекулярных процессов может быть ангажировано не только научным интересом, стремящимся продемонстрировать имманентное измерение религии, но и интересом религиозным, поскольку, как замечает А.В. Шишков, многие проявления десекуляризации и контрсекуляризации с точки зре-

34. Агаджанян А. С. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30). С. 93, 104–105.

ния консервативных верующих представляются не чем иным, как «обмирщением» религии³⁵.

Вторая проблема дискурса о постсекулярном может быть названа политической. Как показывают Д.А. Узланер и К. Штекль, предложенная Хабермасом теория постсекулярного общества — неметафизическая и призванная помочь в нахождении политического консенсуса внутри современной рациональности — в случае нехабермасовских, сильных интерпретаций претендует не просто на критику антирелигиозных предрассудков, но на «пересмысление самого секулярного разума вплоть до возможности выйти за пределы секулярной современности»³⁶. Рецепируемая в российском контексте, такая претензия, представляющая собой «сильное искушение выйти за пределы модерна и связанной с ним секулярности, по крайней мере в сфере философской и богословской рефлексии»³⁷, оказывается привлекательной для православия с его критическим отношением к современности³⁸. Более того, подобное понимание постсекулярности не ограничивается отвлеченной теологией, но имеет и реальные политические последствия в публичных дискуссиях, где дискурс о постсекулярном начинает инструментализироваться религиозными институтами для обоснования необходимости сближения церкви и государства и увеличения присутствия церкви в общественной жизни³⁹.

35. Шишков А. В. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 171–172.

36. Штекль К., Узланер Д. А. Православная теология и политическая философия. С. 279.

37. Там же. С. 280.

38. В рамки историософского понимания постсекулярности вполне укладываются те российские теологические построения, которые описывают Узланер и Штекль. В частности, популяризатор постсекулярной теории в России А. И. Кырлежев понимает десекулярное, секулярное и постсекулярное как три стадии, три исторические эпохи, внутри которых обнаруживаются метафизические сдвиги в отношениях религиозного и светского. В случае России Кырлежев связывает последние две стадии с этапами советского и постсоветского. Там же. С. 283–291.

39. Там же. С. 291–293. В этой связи исследователи обращают внимание на использование тезиса о «новой постсекулярной эпохе» патриархом Кириллом. Там же. С. 292. Политически ангажированную критику «секуляризма», проводимую вполне в духе притязаний постсекулярных теоретиков, можно проследить и в последних выступлениях Кирилла. См.: Святейший Патриарх Кирилл возглавил пленарное заседание XXX Международных образовательных чтений // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 23.05.2022 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5928176.html>, доступ от 07.08.2022]. Подобные выступления демонстрируют и верность тезиса Агаджаняна о десекуляризации общества как секуляризации религии, вынужденной использовать секулярный

Ответом на подобную риторику становится рост антиклерикальных настроений в обществе и раскол последнего на два непримиримых лагеря, что оказывается прямо противоположным проекту Хабермаса, в рамках которого постсекулярное общество понималось как пространство диалога⁴⁰. В свете подобных тенденций обращение к постсекулярному измерению русской религиозной философии в поисках политической стратегии выхода за пределы секулярного модерна может также приводить к тому, что концепт постсекулярного, изначально задуманный как мировоззренчески нейтральная рамка, приемлемая для всех сторон, становится идеологическим оружием одной из них, что способствует не достижению консенсуса, а обострению идеологических конфликтов.

При переходе от историософского понимания постсекулярности к структурному обе этих проблемы отпадают сами собой, поскольку в этом случае, во-первых, тематизация некоего процесса как постсекулярного не отрицает его возможной обусловленности секулярным модерном, а, во-вторых, постсекулярность перестает пониматься как некая новая эпоха, отменяющая модерн и его институты. Более того, предлагаемый сдвиг предполагает в целом отход от нормативной теории постсекулярного общества, развиваемой сторонниками или противниками демократического проекта Хабермаса, но становится исследовательской методологией, применяемой для нюансированной социальной и исторической дескрипции локальных переплетений секулярного и религиозного. Сама подобная смена ракурса представляет собой один из продуктивных результатов учета исследований по истории русской религиозной философии в контексте современных дискуссий о постсекулярном. Но актуально ли в рамках подобной модели обращение не только к выводам исследователей русской религиозной философии, но и к наследию самих русских мыслителей прошлого?

На первый взгляд, многие теории русских религиозных философов не выходят за пределы стратегии религиозного преодоления модерна. Ставя задачу критического осмысления русской религиозной философии в контексте проблемы постсекулярного, Г. Б. Гутнер в своей статье (вошедшей в сборник «За пределами

язык (хотя в данном случае используется отнюдь не язык делиберативной демократии Хабермаса — не будем забывать о множественных версиях секулярности) и играть на секулярном поле.

40. Штекль К., Узланер Д. А. Православная теология и политическая философия. С. 293–298.

модерна», но отличающейся по характеру от большинства других частей книги) подчеркивает, что интуиция тотальности, заложенная в характерные для русских философов проекты всеединства, предполагающие подчинение (пусть и «свободное»; Гутнер показывает, как эта «несвободная свобода» обосновывалась русскими религиозными философами посредством гегелевской диалектики) всех сфер культуры мистической интуиции, не многим лучше столь же тотальных притязаний секуляризма⁴¹.

Тем не менее, редукция русской религиозной философии к набору метафизических систем всеединства не может быть признана корректной. В истории русской мысли мы обнаруживаем не только высокую метафизику, предлагающую тотальные системы в духе Гегеля, но и множество локальных дискуссий, протекавших как на собраниях различных обществ, так и на страницах печати. Более того, сами метафизические трактаты, в которых философы предлагали свои системы, могут быть прочитаны как реплики в той или иной конкретной полемике. В этом случае мы можем смотреть на русскую религиозную философию не как на набор религиозных доктрин всеединства, выходящих «за пределы модерна» и претендующих на последнюю истину, а как на опыт диалога, дискуссии, разработки различных аргументов и способов мышления, а также ситуативных стратегий⁴².

Также при интеллектуально-историческом внимании к полемическому контексту работ русских религиозных философов становится очевидным его сходство с той поляризацией современного российского общества, о которой говорят Д.А. Узланер и К. Штекль. В частности, К.М. Антонов, выявляя, как и Зеньковский, влияние на русскую религиозную мысль западных философских и культурных практик, замечает, что это влияние привело к конфликту русских религиозных философов с консервативной в культурном отношении синодальной церковью, вследствие чего «формировалась полемическая ситуация, обуславливавшая для

41. Статья Гутнера, вошедшая в сборник, представляет собой сокращенную версию русскоязычного текста на ту же тему. Гутнер Г.Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 16. С. 63–82.

42. В частности, при обращении к публицистике Вл. Соловьева, автора одной из наиболее известных систем метафизики всеединства, можно обнаружить совершенно иную концепцию христианской политики, чем в соловьевском тотальном проекте теократии. См. об этом: Schrooyen, P. (2006) *Vladimir Solov'ev in the Rising Public Sphere: A Recontruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publitsistika of Vladimir Solov'ev*. Nijmegen: Radboud University.

представителей светской религиозной мысли необходимость вести дискуссию на два фронта» — не только с антирелигиозными секулярными движениями, но и с официальным богословием церковных институтов⁴³. В рамках данной полемической ситуации русские религиозные философы реализовывали различные стратегии — от прямой критики церкви на основе сформированных секулярным модерном ценностей до артикуляции собственной религиозной идентичности, описываемой А. П. Соловьевым с помощью теории конфессионализации⁴⁴. Подобное разнообразие интеллектуальных стратегий происходило, во-первых, в сформированном секулярным модерном культурном контексте и, во-вторых, с использованием отдельных секулярных идей, соединяемых религиозными философами с элементами традиционного вероучения. Учет данного интеллектуально-исторического контекста при работе с русской религиозной философией позволяет воспринимать ее как постсекулярный феномен без описанной Штекль и Узланером инструментализации теории постсекулярного.

Таким образом, обращение к истории русской религиозной философии в контексте современных дискуссий о постсекулярном позволяет, во-первых, продемонстрировать существование в «эпохе модерна» феномена, крайне близкого к современным постсекулярным теориям; во-вторых, сделать отсюда вывод о некорректности трактовки постсекулярного как радикально новой эпохи и совершить переход от историософского к структурному пониманию постсекулярности; в-третьих, выработать комплексную методологию, позволяющую нюансированно выявлять секулярные и религиозные тренды в русской религиозной философии, а также их взаимодействие, взаимовлияние и комбинирование; в-четвертых, актуализировать интеллектуально-историческую работу с наследием русских религиозных философов в качестве не поиска путей отказа от модерна, подчас приводящих к обострению идеологических конфликтов, а демонстрации набора различных интеллектуальных, жизненных и полемических стратегий, могущих либо использоваться, либо критически

43. Антонов К. М. «Как возможна религия?» Ч. 1. С. 78.

44. Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX в. в контексте истории религии. С. 130–131. Соловьев А. П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 73–74.

переосмысляться, либо служить вдохновением для обсуждения современных проблем постсекулярного общества, возникающих в контексте тех или иных локальных констелляций секулярного и религиозного.

Библиография / References

- Агаджанян А. С. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30). С. 83–110.
- Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
- Ваттимо Д. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
- Воронцова И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008.
- Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 16. С. 63–82.
- Дмитриев А. Н. Эстетическая автономия и историческая детерминация: русская гуманитарная теория первой трети XX в. в свете проблематики секуляризации // Русская теория: 1920–1930-е годы. Материалы 10-х Лотмановских чтений / сост. и отв. ред. С. Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 11–48.
- Зверде Э. ван дер. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 69–113.
- Зверде Э. ван дер. Столетие, которое будоражит душу... Октябрьская революция как сакральный объект // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2(37). С. 643–669.
- Зеньковский В. В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001.
- 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.
- Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 52–68.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., СПб.: Алетейя, 1998.
- Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 209–236.
- Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К.: Дух і літера, 2014.
- Михайловский А. В. Онтология фандрайзинга // Сократ. 2016. Сентябрь. С. 86–91.
- Мьёр К. Й. Русская религиозная философия в секулярный век // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282.
- Павлов А. В. Социальная теория: постмодернистский поворот — модернистский разворот // Общественные науки и современность. 2018. № 5. С. 158–170.
- Святейший Патриарх Кирилл возглавил пленарное заседание XXX Международных образовательных чтений // Русская Православная Церковь. Официальный

- сайт Московского Патриархата. 23.05.2022 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5928176.html>, доступ от 07.08.2022].
- Синелина Ю.Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII — начало XXI века)/автореф. ... д. социол. н.: 22.00.01. М.: ИСПИ РАН, 2009.
- Соловьев А.П. Образы секуляризации в русской религиозной философии второй половины XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4(12). С. 108–126.
- Соловьев А.П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1(13). С. 118–134.
- Соловьев А.П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 57–81.
- Струн 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.
- Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.
- Узланер Д.А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30). С. 8–32.
- Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32.
- Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы / сост. А.В. Денежкин; пер. с нем. Б.М. Скуратов. М.: Праксис, 2005. С. 7–31.
- Шушков А.В. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 171–172.
- Штекль К., Узланер Д.А. Православная теология и политическая философия: постсекулярное в российском контексте // Узланер Д.А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 268–298.
- Agadzhanian, A. S. (2012) “‘Mnozhestvennyye sovremennosti’, rossiiskie ‘proklyatye voprosy’ i nezyblemost’ sekuliarnogo Moderna” [“Multiple Modernities”, Russian “Damned Questions”, and the Inviolability of Secular Modernity], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 30(1): 83–110.
- Antonov, K. (2016) “‘Secularization’ and ‘Post-Secular’ in Russian Religious Thought: Main Features”, in A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek (eds) *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 25–38. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Antonov, K. M. (2020) “Kak vozmozhna religiia?»: *Filosofia religii i filosofskie problemy bogosloviia v russkoi religioznoi mysli XIX–XX vekov* [How Is Religion Possible? Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19–20th Centuries]. In 2 vols. Moscow: PSTGU.
- Bengtson, J. (2015) *Explorations in Post-Secular Metaphysics*. New York: Palgrave Macmillan.

- Breckner, K. A. (2016) "Christianity in the Times of Postmodernism? A Reconstruction of Answers by Sergey Bulgakov and Nikolai Berdyaev", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 168–174. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Brown, W. (2010) *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Dmitriev, A. N. (2004) "Esteticheskaia avtonomiia i istoricheskaia determinatsiia: russkaia gumanitarnaia teoriia pervoi treti XX v. v svete problematiki sekuliarizatsii" [Aesthetic Autonomy and Historical Determination: Russian Humanitarian Theory of the First Third of the 20th Century in the Light of the Problems of Secularization], in S. Zenkin (ed.) *Russkaia teoriia: 1920–1930-e gody. Materialy 10-kh Lotmanovskikh chtenii*, pp. 11–48. Moscow: RGGU.
- Eisenstadt, S. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129(1): 1–29.
- Gutner, G. (2016) "Post-Secularity vs. All-Unity", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, p. 39–48. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Gutner, G. B. (2015) "Sekuliarnost', postsekuliarnost' i russkaia religioznaia filosofii" [Secularity, Post-Secularity and Russian Religious Philosophy], *Al'manakh Sviatofilaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta* 16: 63–82.
- Habermas, J. (2005) "Modern — nezavershennyi proekt" [Modernity — An Incomplete Project], in Habermas, J. *Politicheskie raboty*, pp. 7–31. Moscow: Praxis.
- 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. Seriya 17. Filosofii. Konfliktologiiia. Kul'turologiia. Religiovedenie* 32(1): 13–20.
- Kessel, J. H. V. van (2020) *Sophiology and Modern Society. Sergei Bulgakov's Conceptualization of an Alternative Modern Society*. Nijmegen: Radboud University.
- Kyrlezhev, A. I. (2012) "Postsekuliarnaia kontseptualizatsiia religii: k postanovke problemy" [Post-Secular Conceptualization of Religion: Towards the Formulation of the Problem], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 30(2): 52–68.
- Losev, A. F. (1991) "Russkaia filosofii" [Russian Philosophy], in Losev, A. F. *Filosofiiia. Mi-fologiia. Kul'tura*, pp. 209–236. Moscow: Politizdat.
- Lyotard, J.-F. (1998) *Sostoianie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Moscow, Saint Petersburg: Aleteia.
- Manoussakis, J. P. (2014) *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaia estetika* [God after Metaphysics: A Theological Aesthetic]. Kyiv: Dukh i litera.
- Marchenkov, V. L. (2021) "Nikolai Berdyaev's Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern Worldview", in M. F. Bykova, M. N. Forster, L. Steiner (eds) *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, pp. 217–238. Palgrave Macmillan.
- Mikhailovskii, A. V. (2016) "Ontologiiia fandraizinga" [Fundraising Ontology], *Sokrat*, September: 86–91.
- Mjør, K. J. (2020) "Russkaia religioznaia filosofii v sekuliarnyi vek" [Russian Religious Philosophy in the Secular Age], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 35: 263–282.
- Mrówczyński-Van Allen, A., Montiel Gómez, S. (2016) "Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context. Georges Florovsky, Sergey Bulgakov, Alain Badiou, and the 'Theology Dwarf'", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 13–24. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Mrówczynski-Van Allen A., Obolevitch, T., Rojek, P. (2016) "Abel, Where Is Your Brother Cain? The Russian Way of Overcoming Modernity", in *Beyond Modernity. Rus-*

- sian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 1–9. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Obolevitch, T. (2016) “The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 210–224. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Pavlov, A. V. (2018) “Sotsial’naia teoriia: postmodernistskii povorot — modernistskii razvorot” [Social Theory: Postmodern Turn — and Modernist Turn Out], *Obshchestvennye nauki i sovremennost’* 5: 158–170.
- Rarot, H. (2016) “Religion in Public Life according to Nikolai Berdyaev”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 186–198. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Rojek, P. (2016) “Post-Secular Metaphysics. Georges Florovsky’s Project of Theological Philosophy”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 97–135. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Schrooyen, P. (2006) *Vladimir Solov’iov in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publitsistika of Vladimir Solov’iov*. Nijmegen: Radboud University.
- Shishkov, A. V. (2012) “Nekotorye aspekty desekuliarizatsii v postsovetsoi Rossii” [Some Aspects of Desecularization in Post-Soviet Russia], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30(2): 171–172.
- Sinelina, Iu. Iu. (2009) *Tsiklicheskii kharakter protsessa sekuliarizatsii v Rossii (sotsiologicheskii analiz: konets XVII — nachalo XXI veka)* [The Cyclical Nature of the Secularization Process in Russia (Sociological Analysis: The End of the 17th — the Beginning of the 21st Century)]. Moscow: ISPI RAN.
- Sisto, W. (2016) “Sergey Bulgakov’s Trinitarian Anthropology. Meaning, Hope, and Evangelizing in a Post-Secular Society”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 136–144. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Solov’ev, A. P. (2021) “Obrazy sekuliarizatsii v russkoi religioznoi filosofii vtoroi poloviny XIX veka” [The Images of Secularization in Russian Religious Philosophy of the Second Half of the 19th Century], *Trudy kafedry bogosloviiia Sankt-Peterburgskoi Dухovnoi Akademii* 12(4): 108–126.
- Solov’ev, A. P. (2022) “Russkaia religioznaia filosofii XIX — pervoi poloviny XX vv. v kontekste istorii religii: ot religioznoi konversii k kul’tur-kritike i konfessionalizatsii” [Russian Religious Philosophy of the 19th — First Half of the 20th Centuries in the Context of History of Religion: From Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization], *Trudy kafedry bogosloviiia Sankt-Peterburgskoi Dухovnoi Akademii* 13(1): 118–134.
- Solov’ev, A. P. (2022) “Sekuliarnoe kak politicheskaiia teologiia v russkoi religioznoi filosofii pervoi poloviny XX veka” [Secular as Political Theology in Russian Religious Philosophy of the First Half of the 20th Century], *Vestnik PSTGU. Serii I: Bogoslovie. Filosofiiia. Religiovedenie* 101: 57–81.
- Stoeckl, K., Uzlaner, D. A. (2020) “Pravoslavnaia teologiia i politicheskaiia filosofii: postsekuliarnoe v rossiiskom kontekste” [Orthodox Theology and Political Philosophy: The Post-Secular in the Russian Context], in Uzlaner, D. A. *Postsekuliarnyi povorot. Kak myslit’ o religii v XXI veke*, pp. 268–298. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara.
- Stroop, C. (2014) “Rossiiskie istoki tak nazyvaemogo ‘postsekuliarnogo momenta’. Nekotorye predvaritel’nye nabludeniia” [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.

- “Sviateishii Patriarkh Kirill vozglavil plenarnoe zasedanie XXX Mezhdunarodnykh obrazovatel'nykh chtenii”, *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov'. Ofitsial'nyi sait Moskovskogo Patriarkhata* [“His Holiness Patriarch Kirill Chaired the Plenary Session of the 30th International Educational Readings”, *Russian Orthodox Church. The Official Website of the Moscow Patriarchate*]. 23.05.2022 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5928176.html>], accessed on 07.08.2022].
- Tabatadze, O. (2016) “*The Way Journal (1925–1941) and the Question of Freedom in the Context of European Post-Secular Culture*”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 225–237. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Taylor, Ch. (2017) *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age]. Moscow: BBI.
- Uzlaner, D. A. (2012) “Ot sekuliarnoi sovremennosti k ‘mnozhestvennym’: sotsial’naia teoriia o sootnoshenii religii i sovremennosti” [From the Secular Modernity to “Multiple” Ones: A Social Theory about the Relationship between Religion and Modernity], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30(1): 8–32.
- Uzlaner, D. A. (2019) *Konets religii? Istoriia teorii sekuliarizatsii* [The End of Religion? History of Secularization Theory]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Uzlaner, D. A. (2011) “Vvedenie v postsekuliarnuiu filosofiiu” [Introduction to the Postsecular Philosophy], *Logos* 82(3): 3–32.
- Vattimo, G. (2007) *Posle khristianstva* [After Christianity]. Moscow: Tri kvadrata.
- Vorontsova, I. V. (2008) *Russkaia religiozno-filosofskaia mysl' v nachale XX veka* [Russian Religious and Philosophical Thought at the Beginning of the 20th Century]. Moscow: PSTGU.
- Zen'kovskii, V. V. (2001) *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Khar'kov, Moscow: Folio, Èksmo-press.
- Zweerde, E. van der (2012) “Osmyslivaia ‘sekuliarnost’” [Understanding the Secular], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30(2): 69–113.
- Zweerde, E. van der (2019) “Stoletie, kotoroe budorazhit dushu... Oktiabr'skaia revoliutsiia kak sakral'nyi ob"ekt” [A Hundred Years that Troubled the Soul... The October Revolution as a Sacred Object], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 37(1-2): 643–669.