

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.П. Соловьёв

Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями

Соловьёв Артём Павлович – кандидат философских наук, проректор по научной работе. Алматинская православная духовная семинария. Республика Казахстан, 050002, г. Алматы, ул. Ашимбаева, д. 26; e-mail: artstudium@yandex.ru

Статья посвящена исследованию истории русской религиозной философии XIX в. как части истории христианства в России. Возможность такой точки зрения обнаруживается при анализе критики русскими религиозными философами религиозных установок «официальной» православной Церкви и секулярных мировоззренческих установок. Секулярные установки в статье рассматриваются как «политические теологии», которые «продолжали» религию в секулярном обществе секулярными средствами и для секулярных целей. Критика в адрес «официальной» церковности и политических теологий позволяет говорить, что русские религиозные философы начиная с XIX в. инициировали процесс, структурно схожий с процессом конфессионализации в эпоху Реформации. В рамках «герменевтических войн» они отстаивали свой уникальный тип религиозности, который можно определить как «религиозность интеллектуалов». Рассмотрение истории русской религиозной философии как части истории христианства в России становится возможным именно через призму процесса конфессионализации, который связан с религиозной конверсией, характерной для большинства русских религиозных философов. Сделан вывод о том, что легитимация собственной религиозности как подлинной является главной целью русских религиозных философов, а философия используется для этой легитимации как средство. Легитимацию предлагается понимать как перлокутивный аспект русской религиозной философии, если рассматривать её с точки зрения подхода Кембриджской школы интеллектуальной истории. Иллокутивным, предостерегающим аспектом русской религиозной философии предлагается рассматривать критику, в ходе которой русские религиозные философы развивали конфессионализационную деятельность, обосновывая неподлинность как «официальной» церковности, так и политических теологий.

Ключевые слова: русская религиозная философия, конфессионализация, русская философия, философия в России, политическая теология, церковность, религиозность, критика церкви, герменевтические войны

Для цитирования: Соловьёв А.П. Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 1. С. 5–27.

Один из путей «воцерковления» русской религиозной философии (далее – РРФ) заключается в сопоставлении способов использования античной философии мыслителями эпохи патристики со способами говорения языком современной западноевропейской философии, характерными для представителей русской религиозной философии. В статье «О характере русской религиозной мысли XIX века» (1936) Н.А. Бердяев пишет:

И вот я утверждаю, что русская религиозная мысль XIX в. делала дело, аналогичное тому, которое делали в своё время греческие учителя Церкви. Как те пользовались высшей философией своего времени, Платоном и неоплатонизмом, для защиты и раскрытия христианской истины, данной в откровении, так русские религиозные мыслители делали то же дело, пользуясь высшей философией своего времени, Шеллингом и германским идеализмом¹.

Такой путь «воцерковления», по сути, оказывается апологией религиозной философии перед лицом Церкви и христианского богословия. Приведённое выше высказывание Бердяева отсылает к его критике работы Г.В. Флоровского «Пути русского богословия», автор которой обвиняет почти всю русскую религиозную мысль в отрыве от христианства, от святоотеческого наследия, в «западном пленении» и призывает к «неопатристическому синтезу». А этот последний и должен осуществляться как раз посредством использования современной философии для «защиты и раскрытия христианской истины, данной в откровении» и трудах учителей Церкви.

Парадоксальным образом то, что с точки зрения Бердяева происходило ещё в XIX в., для Флоровского было перспективой и задачей будущего. Но, несмотря на это противоречие, они оба считали целью РРФ не развитие философии, а решение религиозных проблем христианского мировоззрения и богословия. А это указывает на возможность рассмотрения РРФ не как части истории философии, а как части истории христианства в России в период активных модернизационных процессов в Российской Империи.

Кроме того, сами эти «воцерковления», – планируемые ли в «неопатристическом синтезе», или завершённые, – показывают наличие потребности в апологии РРФ перед лицом Церкви. А это означает, что легитимность этой философии с точки зрения Церкви находится под вопросом, особенно учитывая ту критику клерикализма и «синодального» богословия, которую можно обнаружить в трудах многих русских религиозных философов².

Наряду с этим противоречием между стремлением «воцерковиться/ся» и потребностью критиковать Церковь, в русской философии присутствует мощная линия критики в адрес атеизма, материализма, религии «человекобожия», секулярной абсолютизации «отвлечённых начал». Говоря точнее – в адрес разнообразных «политических теологий», представляющих собой в широком смысле продолжение христианской теологии, но в секулярных целях и секулярными средствами³. Такая критика сближает РРФ с церковно-богословской «обличительной» традицией, и тут их общая цель – деконструкция внерелигиозных ценностных порядков. Но, как уже

¹ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Современные записки. 1936. № LXII. С. 318–319.

² Поэтому крайне одиозно выглядят тексты о РРФ, подобные, например, статье В.Н. Катасонова, где религиозные мыслители России априорно представлены выразителями церковной традиции и «Святой Руси» в целом. Катасонов В.Н. Святая Русь и русская философия // Культурное наследие России. 2018. № 2. С. 3–14.

³ См.: Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического / Пер. с нем. под ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.

было обосновано⁴, эти секулярные ценностные порядки представляют собой не анти-религиозные феномены, а квази-религиозные теологии. А это позволяет рассматривать историю РРФ как часть истории религии в России.

Такая историко-религиоведческая оптика ставит вопрос о рассмотрении истории РРФ в контексте процессов секуляризации, клерикализации, религиозной конверсии, распространения политических теологий и культур-критики в России. РРФ практически не рассматривались с точки зрения историко-религиоведческой концепции конфессионализации, которая позволяет выделить и понять именно племенческий аспект РРФ как феномена современной религиозности. В этом смысле главный вопрос, на который настоящая статья призвана дать ответ, выглядят следующим образом: какой образ истории РРФ формируется, если рассматривать её в контексте теории конфессионализации?

Ответ на данный вопрос включает рассмотрение следующих тем: 1) как и за что русские религиозные философы XIX в. критиковали Церковь; 2) как и за что русские религиозные философы XIX в. критиковали секулярные концепции, которые можно определить как «политические теологии»; 3) какие возможности и методологические перспективы для исследования РРФ открывает теория конфессионализации?

1. Критика клерикализма и «официальной» Церкви в русской религиозной философии XIX в.

Понятно, что в первую очередь критику религии и Церкви мы находим в России XIX в. у русской атеистической интеллигенции, у материалистов, позитивистов, «полупозитивитов» и тех, кого можно в лучших традициях XIX в. вместе с упомянутыми определить как «нигилистов». Эта первая очередь, конечно же, определяется очевидностью возможности найти там критику религии. Но скорее всего в количественном плане эту очередь должны возглавить религиозные философы. И если иметь в виду некий гипотетический русский религиозно-философский канон, то скорее всего ещё больше критики в адрес Церкви, православия, религиозности можно обнаружить именно у русских религиозных философов, начиная с Чаадаева и далее через славянофилов и В.С. Соловьёва к Серебряному веку и русскому зарубежью.

Из этого списка, несомненно, нужно исключить почти всех духовно-академических религиозных философов, которые развивали особую форму философствования, отличную от того, что можно назвать РРФ. Этот последний тезис, конечно же, не бесспорен и требует отдельного обоснования. Но, как уже неоднократно было сказано⁵, РРФ связана с феноменом религиозной конверсии. Следовательно, можно предложить отличать тех философов, кто мыслит изнутри церковной традиции, используя философский язык для обоснования этой традиции и для её апологии,

⁴ См. о понимании в РРФ секуляризации как процесса замещения религиозных ценностей ценностями профанными при сохранении формальной структуры религиозного мировоззрения: *Соловьёв 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.

⁵ *Антонов К.М.* Проблема религиозного обращения в творчестве С.Л. Франка // Религиоведение. 2002. № 4. С. 39–51; *Он же.* Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // История мысли. Русская мыслительная традиция. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21; *Он же.* Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102; *Он же.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2013. Расширенная, дополненная и переработанная версия этого исследования опубликована в 2020 г.: *Он же.* «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. М., 2020.

от религиозных философов, которые, будучи конвертитами, занимали религиозную позицию, одновременно критикуя как церковную традицию, так и секулярное мировоззрение с обосновывающими его философскими воззрениями.

Именно поэтому линия очерченного канона не включает в себя духовно-академических философов и начинается с Чаадаева, который во втором «Философическом письме» (1829) прямо предъявлял претензии русскому православию:

Почему, наоборот, русский народ попал в рабство лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйских? Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой⁶.

Позже оценки Чаадаева смягчаются, а эстафету перенимает, как это ни парадоксально, оппонент Чаадаева – А.С. Хомяков, которого сложно заподозрить в критическом отношении к православию⁷. Но Хомяков не просто идеолог славянофильства, он один из тех мыслителей, кто способен признавать и неудобные факты, поэтому он прямо пишет в «О старом и новом» (1839):

Но назначение Патриарха всегда зависело от власти светской, как скоро только власть светская хотела вмешиваться в дело избрания; архиерей Псковский, уличённый в душегубстве и в утоплении нескольких десятков Псковитян, заключается в монастырь; а епископ Смоленский метёт двор патриарха и чистит его лошадей в наказание за то, что жил роскошно; Собор Стоглавый остаётся бессмертным памятником невежества, грубости и язычества, а указы против разбоя архиерейских слуг показывают нам нравственность духовенства в виде самом низком и отвратительном⁸.

При этом дискуссий о глубине религиозности Чаадаева и Хомякова и быть не может. Однако можно поставить вопрос о типах их религиозности. Но ещё более важным представляется вопрос о типах их критики, тем более что она встроена в их рассуждения о значении Церкви для истории и будущего России. То есть формально критика православия со стороны этих мыслителей (как и их же апология Церкви) развивается для того, чтобы выявить недостатки с целью исправления Церкви. Они указывают на ту часть прошлого, которая не должна, по их мнению, повториться. Но одновременно они отграничивают свой проект будущего России и Церкви от сложившейся к их времени ситуации. То есть критика прошлого русского православия – это критика нынешнего ради формирования иного будущего. В этом смысле можно говорить о том, что и Чаадаев, и Хомяков отграничивают своё будущее идеальное православие, свой идеал Церкви от ныне существующей Церкви. Но это не просто противопоставление Церкви Небесной и Церкви Земной. Это – противопоставление Церкви Земной в её понимании православной Церковью Российской Империи первой половины XIX в. и в её понимании у Чаадаева или Хомякова. И то же – с образом Церкви Небесной. Но тут ещё нет чёткой экспликации отличия и отграничения своего православия от церковного, есть только попытки предписать Церкви её должный образ.

Начало явной экспликации такого противопоставления своего и церковного понимания Церкви начинается чуть позже в идее «всемирной теократии» В.С. Соловьёва. Но и у него исходно в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) и в докторской диссертации «Критика отвлечённых начал» (1878–1880) всё начинается с обнаружения

⁶ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 347.

⁷ Хотя П.А. Флоренскому отчасти это удалось. См.: Флоренский П.А. Около Хомякова // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 278–337.

⁸ Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 3. М., 1900. С. 12–13.

недостатков не только Западной Церкви, но и Восточной, с рекомендациями для исправления и указанием того, что в результате этих исправлений должно получиться.

В «Чтениях...», где развивается критика односторонности католицизма и протестантизма в духе славянофильства, можно обнаружить и некоторые претензии в адрес православного Востока:

...он сохранил истину Христову; но, храня её в душе своих народов, Восточная церковь не осуществила её в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать её, не могла осуществить христианскую истину. <...> в православной церкви огромное большинство её членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т.е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала...⁹

Критика «ложной теократии», или иначе – одностороннего, «отвлечённого» клерикализма, в котором можно заподозрить, конечно, католиков, «но который не чужд и другим учреждениям этого рода»¹⁰, составляет один из разделов в докторской диссертации Соловьёва. Уже тут философ формирует первые черты образа своего идеального общества, или «свободной теократии», которую он обосновывает как общество, преодолевающее «отвлечённые начала». И дальнейшее обоснование этого идеала в его вариациях напрямую вело Соловьёва к конфликту с православной Церковью.

Со стороны Соловьёва это выразилось наиболее резким образом в докладе «Об упадке средневекового мирозерцания», где истинный (в понимании Соловьёва) смысл христианства противопоставляется полуязыческому средневековому мирозерцанию, которое имело, по его мнению, большее распространение на Востоке, чем на Западе:

За единственным исключением св. Иоанна Златоуста, проповедь восточных аскетов не имела в виду никаких христианских преобразований общественного строя. Во всей византийской истории нельзя указать ни одного определённого требования в этом смысле. Мудрено ли, что государство и его законы оставались такими же языческими, как и общественные нравы? Мудрено ли, что кодекс Юстиниана есть в сущности лишь подкрашенное христианскими словами законодательство языческой римской империи? На Западе было несколько лучше¹¹.

По сути, это был прямой выпад против современной Соловьёву православной Церкви. Это прекрасно понимали слушатели доклада и его читатели. Как явный выпад выглядит его заявление о том, что «Дух Христов действует через не верующих в Него»¹² в деле проникновения в общественное сознание основных христианских идей – свободы, человеколюбия и милосердия.

Ранее, ещё в 1882 г. во второй из «Трёх речей в память Достоевского» Соловьёв производит классификацию, различение «храмового», «домашнего» и «вселенского»

⁹ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения. Т. 4. М., 2011. С. 166.

¹⁰ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения. Т. 3. М., 2001. С. 151.

¹¹ Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 347.

¹² Там же. С. 350.

христианства¹³, последнее из которых определяется как идеал Достоевского, самого Соловьёва и идеал, которому должен следовать любой христианин и любое христианское сообщество. Это очень чёткое разграничение указывает на то, как Соловьёв формирует образ того, что должно быть идеалом христианского общества по сравнению с тем, что сама Церковь того времени понимает под своим идеалом.

В частной переписке он бывал совершенно категоричен и беззастенчив в своём отношении к синодальной церковной иерархии. Он писал Н.Я. Гроту:

А что скажешь о камаринском мужике в митре. Всё ясно – отрешиться от свободы духовной и христианской любви! Заголил сначала собственную жопу, а потом водрузил как знамя православия старые засранные подштанники папы Иннокентия III, который, однако, никогда не возводил их в принцип¹⁴.

Эта инвектива, в рамках которой русское православие оказывается хуже католицизма и даже хуже инквизиции, явно указывает на неприятие им той церковной системы, которая сложилась в Российской Империи и которая воспринимается им как антихристианская.

Одновременно с этим неприятием современного православного типа церковного христианства для Соловьёва важен Достоевский, который сейчас воспринимается в истории русской культуры преимущественно как автор концепции «русского мира», как апологет православия и критик католицизма. Это действительно во многом отражает идейную позицию Достоевского. Но нельзя забывать, что вышедшая в 1879 г. в рамках публикации романа «Братья Карамазовы» легенда о Великом Инквизиторе направлена лишь по своей сюжетной линии против католицизма. По сути эта «легенда» критикует любые случаи подмены христианами трансцендентного смысла христианства земными целями и ценностями. Она оказывается в этом смысле инструментом разграничения истинного и ложного христианства. Об этом идеале Достоевского Соловьёв пишет следующим образом:

...в своём последнем дневнике Достоевский и назвал народную веру в Церковь нашим русским социализмом <...> Европейские социалисты требуют насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню сытых и самодовольных рабочих, требуют низведения государства и общества на ступень простой экономической ассоциации. «Русский социализм», о котором говорил Достоевский, напротив, возвышает всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нём истины и жизни Христовой¹⁵.

Такая характеристика не могла быть положительно оценена Церковью и воспринята ею как регулятивный принцип направления своей трансформации. Конечно, критик Достоевского и Соловьёва К.Н. Леонтьев также сравнивал монастыри с фаланстерами и видел в монастырской жизни черты социализма¹⁶, но это сравнение могло быть воспринято положительно с церковной точки зрения, только если сами фаланстеры – это секуляризованные монастыри. Примерно так, ещё до Леонтьева, А.М. Бухарев (архим. Феодор) писал о взглядах Чернышевского на общественный идеал и характеризовал роман «Что делать?» как повествование о мона-

¹³ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 302–303.

¹⁴ См.: РГАЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед. хр. 121. Л. 26. Цит. по: Козырев А.П. <Примечания к рецензии:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Т. 1. СПб., 1875 г. // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 2000. Т. 1. С. 356.

¹⁵ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. С. 300–301.

¹⁶ Леонтьев К.Н. Культурный идеал и племенная политика (Главы IV и V. Другая редакция) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 2. Публицистика 1881–1891 годов. СПб., 2009. С. 251.

шеской жизни, в которой лишь не хватает Христа, но где все готовы по своим нравственным качествам к встрече с ним¹⁷.

Христианство Леонтьева отличается от христианства Достоевского и Соловьёва. Леонтьев критикует их и Толстого, называя их христианство «розовым», не имеющим отношения к подлинному. Оно похоже, по мнению Леонтьева, на сладкую розовую воду, которая несёт лишь радость и заставляет забыть о страданиях, грехе и страхе Божиим¹⁸. Такая характеристика как раз оказывается признаком неприемлемости религиозного идеала «новых христиан» с церковной стороны. В этом смысле за Леонтьевым стоят авторитеты преп. Амвросия Оптинского, архиеп. Никанора (Бровковича) и афонского монашества. А архиепископ Никанор прямо называл Соловьёва самозванным учителем Церкви, который сам себя назначает на эту роль¹⁹.

Тут опять же важно не то, кто прав в этом споре, а то, что каждая сторона принимает своё христианство как подлинное. Сам поиск «подлинности» и различения «подлинного» от того, что определено как «неподлинное», оказывается способом легитимации своего варианта христианства, православия, Церкви. Структурно данный процесс в истории религий подобен противостоянию протестантизма и католицизма в эпоху Реформации и религиозных войн, которые О. Марквард называет «гражданской герменевтической войной» за право на единственно верное и правильное толкование Священного Писания²⁰.

В этом смысле РРФ XIX в. оказывается одной из сторон этой герменевтической борьбы. На другой стороне – русское церковное православное богословие и духовно-академическая философия XIX в. Но и у самих русских религиозных философов нельзя найти единого образа христианства. Именно отсюда вытекают дискуссии между ними, главными участниками которых были Чаадаев и Хомяков, Соловьёв и Леонтьев, Леонтьев и Достоевский, Леонтьев и Толстой, Соловьёв и Толстой, Соловьёв и Федоров, Розанов и все перечисленные выше.

Но важнее всего именно то, что все они критикуют «официальную» Церковь. И даже Леонтьев, который, как и Достоевский, часто воспринимается как хранитель чистоты православия в Российской Империи XIX в., высказывался негативно о состоянии православия в России, о церковной политике в России и о политике России в церковных вопросах. В одном из наиболее важных вопросов для Леонтьева – в вопросе отношения Церкви к техническому и социальному прогрессу – он резко высказывался против общего положительного отношения православных священнослужителей к модернизации:

...мне случилось прочесть в «Московских ведомостях» маленькую заметку об открытии где-то в России новой железной дороги и об освящении вокзала епархиальным Архиереем <...> [Э]ти несколько строк были таковы, что я бросил газету и мысленно воскликнул... «Боже мой! и Архиерей... и Архиерей русский глаголет то же и всё то же!»

– Ускорение сообщений, цивилизация... даже и благоденствие...

¹⁷ См.: Бухарев А.М. Разбор двух романов, касающихся важных затруднений и вопросов современной мыслительности и жизни – «Что делать» г. Чернышевского и «Отцы и дети» г. Тургенева // Бухарев А.М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 452–547.

¹⁸ См.: Леонтьев К.Н. Наши новые христиане // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 9. Литературно-критические статьи и рецензии 1860–1890 годов. СПб., 2014. С. 180.

¹⁹ Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа на новый 1882 год. Философия нигилизма // Беседы и поучения Никанора, Епископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1884. Т. I. С. 40–41.

²⁰ Marquard O. Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // Marquard O. Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart, 1981. S. 117–146.

Да, я помню, было даже и *благоденствие!*..

– Господи! – подумал я тогда, – на что же всё это Епископу?.. Именно – Епископу на что! Его долг по всякому подобному поводу, напротив того, или напомнить нам притчу о том богатом, который сказал душе своей: «Пей, ешь и веселись» – и в ту же ночь умер...²¹

Критика железных дорог и технического прогресса у архиеп. Никанора для Леонтьева – желаемая программа, но это лишь исключение из общего печального правила.

Критика христианства, поддерживающего идеи прогресса, у Леонтьева определяется опытом его общения с афонским монашеством и консервативным идеалом церковности. А у Л.Н. Толстого – современными идеями свободы и гуманизма, за которые бесцерковное христианство Толстого критиковали и Леонтьев, и представители «официальной» Церкви. Но у Толстого мы имеем самую радикальную форму «своего» христианства, где исчезает и сам Бог, и чудеса, и одновременно ожидается исчезновение самого зла, которым является насилие. Понятно в этом смысле, что «официальная» Церковь рассматривается Толстым как инструмент насилия, особенно в делах совести. И опять же у Толстого и в толстовстве, как и у Н.Ф. Фёдорова, в его «философии общего дела», принципом разграничения оказывается образ «подлинной» религиозности, используемый для отрицания этой подлинности в «официальной» Церкви и её официально-церковном идеале.

В том же критическом духе завершает историю РРФ XIX в. В.В. Розанов, который, наряду с Толстым, именно с критики Церкви, догматизма, религиозного формализма в православии начинает религиозную философию XX в. Как отмечал И.И. Евлампиев, особенностью религиозности В.В. Розанова было деление христианства на «светлое» и «тёмное»²². В этом Розанов опирается на Достоевского. И эта идея чётко выражается им в 1899 г. в тексте, озаглавленном «Религия как свет и радость», который представлял собой отзыв на книгу «Евангелие как основа жизни» священника Г. Петрова²³. К сожалению, в своей статье о религиозности русских религиозных философов проф. Евлампиев приходит к теолого-апологетическому выводу о том, что РРФ противопоставила «казённому христианству» образ истинного христианства, которое, по Евлампиеву, состоит в мистическом пантеизме²⁴. Но это неправомерное обобщение совершенно не характеризует именно те религиозные тенденции, которые выражали русские религиозные философы своими разнообразными идеальными образами христианства.

Все эти попытки как построить собственную Церковь, так и предписать существующим церковным структурам должный образ их идеала в будущем, означают в первую очередь то, что РРФ формировала варианты некоего «иного христианства», которое мыслилось более христианским, более православным, более современным, а главное – более подлинным, чем то христианство, которое обнаруживалось в православных духовных школах и храмах Российской Империи. Модернизация христианства в целом и православия в частности в РРФ происходила не столько как подгонка под современность, сколько как попытка говорить о христианстве современным философским языком, что не принималось Церковью. С другой стороны,

²¹ Леонтьев К.Н. Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни (1885 года) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 1. Публицистика 1881–1891 годов. СПб., 2007. С. 149.

²² Евлампиев И.И. Религиозность русской философии как проблема // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 124.

²³ Розанов В.В. Религия как свет и радость // Собрание сочинений. Около церковных стен / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1995. С. 10–21.

²⁴ Евлампиев И.И. Религиозность русской философии как проблема. С. 128.

сама Церковь трансформировалась под влиянием идей и текстов русских религиозных философов, происходила их рецепция в церковной среде, вплоть до рецепции самих философов в церковную среду, что произойдёт позже – в случае, например, с П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым и сближением части русских религиозных философов с Церковью в эмиграции.

Конфликтность между церковным пониманием христианства и радикальными проектами реформирования христианства (например, толстовством) позволяет с формальной точки зрения сравнить критику Церкви в РФ XIX в. с критикой католицизма в протестантизме. А изменения в русском православии, произошедшие в результате критики со стороны русских религиозных философов, так же формально сопоставимы с трансформацией католицизма, произошедшей под влиянием протестантской критики. Но в дополнение к этому важным аспектом в отношениях РФ с Церковью оказывается то, что значительная часть их интеллектуальных усилий была направлена на критику общего для них конкурента в мировоззренческой сфере – различных секулярных мировоззренческих проектов.

2. Русская религиозная философия XIX в. против «политических теологий»

В статье, которая поднимает вопрос об отношении РФ к секулярному, понятому как «политическая теология», уже были рассмотрены варианты критики этих «теологий» в России и русской эмиграции первой половины XX в.²⁵ XIX в. даёт не меньше материала для исследователя, исходящего из того, что секуляризация – это не просто уничтожение священного или вытеснение религиозного на периферию общественной жизни, но замена религиозного ценностного порядка ценностями профанными, которые возводятся в степень сакрального.

Такое понимание секуляризации опирается на базовое для определения «политической теологии» утверждение К. Шмитта:

Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причём, например, всемогущий Бог становится всевластным законодателем, но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий²⁶.

Такое понимание предполагает, что Бог и Его творческая законоустанавливающая деятельность с возможностью творить чудеса заменяется понятиями суверена, законотворчества и чрезвычайной ситуации. При этом порядок связей между секуляризованными теологическими понятиями полностью воспроизводит структуру той теистической теологии, понятия которой были секуляризованы политической теологией. Конечно, Шмитт рассматривает секуляризацию именно монотеистической религиозности и именно христианства. Однако после Шмитта у Я. Таубеса, Э. Фёгелина, Г. Шолема, О. Маркварда появляются концепции обнаружения или конструирования политических теологий, в которых секуляризации оказываются подвержены иудейская, гностическая, манихейская, политеистические теологии. И модерн у них оказывается полем противостояния различных политических теологий.

²⁵ Соловьёв А.П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века. С. 57–81.

²⁶ Шмитт К. Политическая теология. С. 34.

Так, Марквард распространяет понятие «политической теологии» на современные философии истории²⁷, в которых видит рецидивы гностической демонизации мира, требующие уничтожения или очищения существующего ныне мира ради высшего, подлинного, но вполне земного блага. Философии истории рассматриваются Марквардом как конкурирующие проекты будущего спасения мира от зла силами человека или человечества. И тут сама история и исторические источники оказываются секулярным «священным писанием», за право на единственно верное и правильное толкование которого философии истории ведут «герменевтические войны». Так, в статье «Просвещённый политеизм – ещё одна политическая теология?»²⁸ Марквард пишет, по сути, об этой войне, но используя образ, предложенный Максом Вебером в лекции «Наука как призвание и профессия»:

Многочисленные древние боги, лишённые своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу²⁹.

Тут Марквард, несмотря на все различия между Шмиттом и Вебером, рассматривает борьбу «ценностных порядков мира», «борьбу богов» как конкуренцию между политическими теологиями, легитимирующими различные секулярные «ценностные порядки». По Маркварду же именно различные варианты философии истории – это способы интерпретации истории как «сакрального текста» для такой легитимации в ходе теоретической борьбы этих «ценностных порядков» друг с другом и с теистическими теологиями³⁰. А это значит, что и философии истории, и сами секулярные ценности – это две стороны «политических теологий», представляющих собой секуляризацию основных концептов теистических теологий.

И как это было уже показано, именно в виде «политических теологий» секулярное критикуется русскими религиозными философами в XX в.³¹ Крайне редко секулярное воспринималось как простое вытеснение религии из жизни общества или простое богоборчество и нигилизм. Опыт первой половины XX в. дал возможность увидеть, что активная борьба с религией ведётся именно ради новых земных «богов». Поэтому мы видим у Мережковского и Булгакова обсуждение вопроса о секулярном как о «религии человекобожия», у Франка как о «ереси утопизма», у Лосева как о мифологии либерализма, социализма и анархизма.

Философский XIX в. может показаться менее опытным в этом отношении, несмотря на то что у истоков этого века стоит Великая Французская революция, практически осуществившая секуляризацию христианских храмов при сохранении их внутренней структуры и адаптации для отправления культа Разума, для поклонения другим «богам». По сравнению со своими наследниками в XX в. русские религиозные философы XIX в. действительно выглядят достаточно наивно, часто рассматривая атеизм как некую злонамеренность, мировоззренческий заговор или досадное недоразумение, а не продукт разочарования в христианстве с попыткой заменить христианские ценности ценностями иными.

²⁷ См. об этом: *Marquard O. Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie // Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen / Hrsg. J. Taubes. München, 1983. S. 77–84.*

²⁸ См. об этом: *Marquard O. Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie. S. 77.*

²⁹ *Вебер М. Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М., 1990. С. 727.*

³⁰ См. об этом: *Marquard O. Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis // Spiegel und-Gleichnis: Festschrift für Jacob Taubes / Hrsg. von N.W. Bolz und W. Hübener. Würzburg, 1983. S. 160–167.*

³¹ См.: *Соловьёв А.П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века. С. 57–81.*

В этом смысле симптоматичными оказывается практически полное игнорирование вопроса о секулярном у Чаадаева и славянофилов, которых больше волнует именно иноверие и западный рационализм как результат развития западной религиозности. Критика католицизма и протестантизма у Хомякова оказываются максимальным приближением к последующей критике секулярного в РФ. Для первой половины XIX в. преимущественно иноверие репрезентирует иные ценностные порядки по отношению к православию или вообще – христианству. Примерно с середины XIX в. к таким конкурентам начинают относить представителей западноевропейской философии. Так, постепенно в РФ, а параллельно и в духовно-академической философии (где это происходит исходно более активно) начинает складываться критика Канта, Гегеля, рационализма в целом, а затем и позитивизма. Особое значение тут имеют работы П.Д. Юркевича 1860-х гг., посвящённые критике Канта, Фейербаха и Чернышевского³², труды архиеп. Никанора (Бровковича) 1870–1880-х гг. с критикой Канта и позитивистов³³, роман Достоевского «Бесы», дискуссия об истоках нигилизма в начале 1880-х гг. между Н.Н. Страховым³⁴, Н.Я. Данилевским³⁵ и Н.П. Гиляровым-Платоновым³⁶.

Так или иначе почти во всех этих работах мировоззренческими конкурентами религии в России оказывались либо русские последователи западноевропейских философов (Юркевич, архиеп. Никанор), обвиняемые в атеизме и следующим за ним нигилизме (Достоевский, Страхов), либо русская подражательность (Данилевский), либо русское лицемерие в деле воспитания (Гиляров-Платонов). При этом именно духовно-академические философы Юркевич и архиеп. Никанор видят истоком воззрений своих конкурентов западноевропейские интеллектуальные течения, вставшие на путь атеизма. Воспитанники духовных академий, т.е. представители «официальной» Церкви, рассматривают «борьбу ценностных порядков» как ограниченную только сферой борьбы философских идей. Данилевский, хотя тоже не особо выходит за эти рамки, всё-таки видит почву тут в русском стремлении подражать Западу, т.е. в социально-психологических предпосылках.

Гиляров-Платонов уже чётко указывает на имманентную логику секуляризации, которая предполагает, что переход из веры в неверие происходит в силу того, что человек разочаровывается в определённых ценностных ориентирах и реализует потребность в поиске иных, западноевропейских, как бы более подлинных:

Вот начало нигилизма. Только слепой мог не видеть его роста. Бездушие, лицемерие, царство формы, с административным и общественным развратом, – вот откуда он отпрыснул. Итак, куда же деваться воле, честно возмущённой? <...> Возмущённая воля и растревоженный ум не находят успокоения и бросаются за границу, а там есть также движение озлобленной воли и отрицающего ума. То и другое там назвало себя по имени: социализм и материализм³⁷.

Само же «нигилистическое исповедание»³⁸ Гиляров-Платонов характеризует как «мессианскую веру в пустое место», в котором «новое человечество устроится

³² Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. 672 с.

³³ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I–III. СПб., 1875, 1876, 1888.

³⁴ Страхов Н.Н. Письма о нигилизме // Страхов Н.Н. Избранные труды. М., 2010. С. 364–397.

³⁵ Данилевский Н.Я. Происхождение нашего нигилизма // Данилевский Н.Я. Горе победителям. М., 1998. С. 288–336.

³⁶ Гиляров-Платонов Н.П. Откуда нигилизм? // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений: в 2 т. Т. 2. М., 1899. С. 158–193.

³⁷ Там же. С. 162–163.

³⁸ Там же. С. 159.

на новых основах»³⁹. Мессианиззм нигилизма – это явная отсылка к определённой философии истории и к возможности характеризовать нигилизм как политическую теологию.

В том же духе поиска социальных характеристик и истоков секулярного, но в ином направлении, осуществляет свою критику прогрессизма К.Н. Леонтьев. Именно прогрессизм, называемый им «европеизмом», оказывается основной характеристикой неприемлемого для него секулярного ценностного порядка. Он не воспринимает секулярное как простое отрицание религии, а исток «европеизма» усматривает отнюдь не в возникновении каких-то идей. Унифицирующий рационализм, односторонний позитивизм, прогрессизм, атеизм, материализм, социалистические идеи – всё это признаки определённой ступени развития западноевропейской культуры, которая оказывается в ситуации «вторичного упрощения», когда исчезают силы, способные сохранить в культуре «цветущую сложность». Всё это Леонтьев полагает естественным результатом действия закона «трёх стадий развития» любого организма. Культура, как и организм, приходит к состоянию старости, упрощения, унификации, являющихся признаками разложения.

Основой появления секулярного, по Леонтьеву, фактически оказывается необходимость для разлагающейся культуры легитимировать продление собственного существования. Тут он как раз и предлагает понимать либерализм и различные понятия, его обосновывающие, как некую философию истории, делающую легитимной «ценностные порядки мира», т.е. «политическую теологию», если ориентироваться на то, как её понимал Марквард. Как уже отмечалось⁴⁰, и социализм Леонтьев тоже рассматривает в том ключе, который с современной точки зрения можно назвать политико-теологическим.

Но в наиболее развёрнутой же степени понимание секулярного как политической теологии (хотя и в рамках иных объяснительных схем) предлагает в своей «Критике отвлечённых начал» В.С. Соловьёв. В принципе, каждое «отвлечённое начало» – это некий «ценностный порядок», «бог», который претендует на то, чтобы исключить иные порядки, иных богов, иные интерпретации реальности, что и даёт им право на исключительность. И рационализм, и эмпиризм, и мистицизм в сферах нравственности (блага), познания (истины) и творчества (красоты) порождают такие идейные установки, которые, погружаясь в социальную среду и становясь нормами деятельности общества, уводят это общество от подлинного блага, истины, красоты.

Само общество представляет собой, по Соловьёву, живой организм, который создаёт сам себя и своё будущее, чем и отличается от остальных организмов⁴¹. Создаётся общество и меняется под влиянием именно нравственности как сферы должного или блага:

...прямое двигательное начало общественному развитию даётся существующими в обществе в той или другой форме идеями и прежде всего, разумеется, идеями социальными, то есть идеалами общества, или представлениями о нормальном, должном, существующем быть, обществе. Таким образом, социальная динамика необходимо должна заключать в себе и социальную идеологию, то есть учение о должном, существующем быть, или идеальном, обществе⁴².

³⁹ Гиляров-Платонов Н.П. Откуда нигилизм? // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. В 2 т. Т. 2. М., 1899. С. 161.

⁴⁰ См. о понимании секулярного у Леонтьева: Соловьёв 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.

⁴¹ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал. С. 115.

⁴² Там же. С. 114.

Соловьёв определяет в качестве базовых крайних отвлечённых начал в обществе идеи индивидуализма и общинности. Эти начала приводят либо к отрицанию свободы человека (в случае общинности), либо к отрицанию единства между людьми (индивидуализм). Эта противоположность воспроизводит то противопоставление обществ, следующих идее полной свободы и идее абсолютного единства, которое можно обнаружить у А.С. Хомякова. Только если односторонний идеал тотального единства Хомяков обнаруживает в католицизме и у «кушитских» народов, а одностороннюю свободу – в протестантизме и у «иранских» народов, то Соловьёв одностороннюю общинность находит в «мещанстве» (капиталистическом идеале общества и в «плутократии»), а также в максимальной степени – в социализме и коммунистической утопии. В свою очередь индивидуализм как начало оказывается основой правового общества, которое скрепляется лишь по внешним признакам. И если у Хомякова синтез и преодоление односторонностей происходят в православии, то по Соловьёву – в истинной теократии, которой всегда угрожает ложная.

Таким образом, если Хомякова ещё интересует «герменевтическая война» только за толкование Библии и святоотеческого наследия, то Соловьёв вступает в «герменевтический конфликт» с секулярными вариантами обоснования ценностных порядков для обоснования подлинности религиозных ценностей. И если в «Критике отвлечённых начал» это секулярное деконструируется в рамках анализа имманентной логики секулярных ценностей, которые оказываются неподлинными, то в споре по национальному вопросу, по сути – по вопросу доминирования политической теологии национализма, аргументация Соловьёва связана с толкованием современного «священного писания» – истории. Поэтому спор о национальном вопросе – это момент «герменевтической религиозной войны» за право толковать историю России и конструировать её будущее либо исходя из секулярной идеи национальной исключительности, либо – из христианской идеи всемирного, т.е. наднационального характера самого христианства. И этот важный спор требует, конечно, отдельного исследования с точки зрения того, что эта дискуссия может быть рассмотрена как борьба между националистическими, т.е. секулярными, политическими теологиями и христианскими теологиями за право толковать историю, а значит, и формировать будущее.

Подытоживая, можно вместо обобщения привести высказывание ближайшего последователя Соловьёва – С.Н. Трубецкого, который на первых страницах своей докторской диссертации «Учение о Логосе в его истории», писал об атеизме:

...большинство современных атеистов сознательно или бессознательно верит в человека, или в человечество как Божество становящееся <...> [Д]ругие, что то же самое, веруют в грядущее Царство Божие без настоящего Бога; большинство верует в прогресс...⁴³

Тут у Трубецкого уже чётко выражена позиция понимания секулярного как квази-религиозного, не как устранения или уничтожения религии, а как процесса замены ценностей трансцендентных ценностями земными при сохранении формальной структуры религиозного мировоззрения. После этого вскрытия религиозности атеизма остаётся всего несколько лет до заявления Мережковского, а затем и Булгакова о религии человекобожия русской интеллигенции, до выявления религиозных истоков русской революции у Бердяева и т.д. И всё это так или иначе оказывается различными аспектами «герменевтических войн» РФ за толкование Библии и святоотеческого наследия с «официальной» Церковью и за толкование истории и общественных идеалов с политическими теологиями как проявлениями секулярной религиозности.

⁴³ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Т. I. М., 1900. С. 4.

При этом и в том, и в другом случае основным способом деконструкции точки зрения оппонента оказывается различие подлинного и неподлинного как способа обоснования права на исключительность своего понимания Бога, человека и истории.

3. Русская религиозная философия XIX в. в контексте теории конфессионализации: методологический аспект

Выше неоднократно критика «официальной» Церкви и «политических теологов» в РРФ XIX в. сравнивалась с протестантской критикой в адрес католиков в эпоху Реформации. В РРФ не было войн как таковых, направленных на физическое уничтожение противника, но моральное давление зачастую было не меньшим. Это хорошо видно в связи с инвективами со стороны Аскоченского в адрес Бухарева, Чернышевского в адрес Юркевича, отношением Победоносцева к Толстому и т.д. Помимо подробно рассмотренных выше «герменевтических войн» РРФ с «официальной» Церковью и со сторонниками политических теологий, можно обнаружить множество примеров внутренних конфликтов. Это дискуссии между философами о христианском идеале, о способах его обоснования, о языке дискуссий – способах использования философского языка для обоснования своих интерпретаций христианства и т.д. И в этом отношении вполне очевидной является структурная аналогия этих процессов с процессами эпохи Реформации, но в ином историческом контексте. А именно в таких случаях всё активнее используется понятие «конфессионализации».

Теорию конфессионализации в 1980-е гг. разрабатывают Хайнц Шиллинг и Вольфганг Райнхард – историки, специалисты по истории Реформации и религиозных войн XVII в. в Германии⁴⁴. Конфессионализация – это процесс появления в протестантизме и католицизме, ему противостоящем, конфессиональных институтов и дискурсов. Конфессионализация предполагает рост как межрелигиозных конфликтов, так и соответствующий им рост религиозности в целом и религиозного самосознания в особенности. В этом смысле конфессионализация способствует десекуляризации⁴⁵ и распространению феномена религиозной конверсии, который предполагает не столько переход от неверия к вере, сколько сознательный переход от одних религиозных ценностей к исповеданию других ценностных установок.

И если выше были показаны примеры того, как в процессе «герменевтических войн» РРФ через критику и разграничение подлинного и неподлинного «очищает» религиозное поле для своего типа религиозности («религии интеллектуалов» по М. Веберу⁴⁶) и тем самым инициирует конфессионализацию, то вопрос о значении конверсии уже рассматривался в работах К.М. Антонова⁴⁷. Но дело в том, что следующие шаги конвертита, человека, совершившего религиозное обращение, состоят в том, что он стремится легитимировать свою конверсию, оправдать ту религиозность, которую он обрёл. При этом делает он это с жаром неопита и часто нетерпимостью к тем, кто предлагает ему альтернативные варианты религиозности, не говоря уже об отношении к ценностям той группы, к которой он принадлежал ранее. И особенно это значимо для интеллектуалов. Именно этим в РРФ обусловлено активное использование философии для легитимации собственной религиозности,

⁴⁴ См.: *Schilling H.* Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648. Berlin, 1988. 507 s.

⁴⁵ *Дмитриев М.В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицкий краеведческий сборник. Вып. XVI. Дорогобич, 2012. С. 142.

⁴⁶ *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. II / Пер. с нем.; сост., общ. ред. и предисл. Л.Г. Ионина. М., 2017. С. 170 и сл.

⁴⁷ См. особенно: *Антонов К.М.* «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. М., 2020.

делегитимации секулярного, т.е. политических теологий, критика «официальной» Церкви как ближайшего конкурента, стремление повлиять на ту же «официальную» Церковь для того, чтобы её возможности использовать для распространения своего варианта христианства. Всё это укладывается в логику конфессионализации, которая в разных аспектах уже обнаруживалась исследователями в России XIX в. в деятельности духовных сект⁴⁸, единоверов⁴⁹ и русских богословов⁵⁰.

Интерпретация же дискуссий в РРФ именно как дискуссий о «конфессиональных» религиозных ценностях с помощью философского языка и, шире, – языка гуманитарных и общественно-политических наук, ведёт к пониманию того, что, развивая свою философию (и даже в форме философии религии, на чём настаивает К.М. Антонов)⁵¹, русские религиозные философы использовали её возможности для нефилософских целей. Можно предположить, что даже если они дискутировали о собственно философских проблемах и делали вклад тем самым в развитие философского знания, то всё равно это делалось с целью дальнейшего использования философии для легитимации и продвижения своего понимания христианства, его идеалов и способов их применения в жизни человека и различных сферах общественной жизни. С этой точки зрения, кстати, и политические проекты РРФ необходимо рассматривать как варианты практического применения религиозных воззрений к политической сфере в современном им политическом контексте.

Рассмотрение истории РРФ как части истории религий в России и как процесса, представляющего собой вариант конфессионализации в России, даёт возможность решения одной из проблем, которые видит в исследованиях истории русской философии Н.С. Плотников:

...постановка проблем при исследовании русской философии уже не критически предзадана самопониманием, созданным религиозными философами начала века, – самопониманием, составной частью которого является, в том числе, и дисквалификация философских учений по их отношению к личности Бога или согласованности с религиозной догматикой. Дело не в том, истинны или ложны подобные представления, а в том, что в силу их господства делается невозможным собственно историческое понимание, требующее дистанции между субъектом и предметом понимания⁵².

Такая претензия снимается в том случае, если мы понимаем философскую составляющую РРФ как способ обоснования своей религиозной позиции. Тут и самопонимание философов, выражаемое ими в автобиографиях или самих философских трудах, оказывается источником для историко-религиоведческого исследования, дистанция по отношению к которому может обеспечиваться средствами, характерными для эмпирического религиоведческого, культурологического, антропологического или социологического исследования. Собственно, понятия «религиозной конверсии», «конфессионализации» как понятия социологии религии уже создают возможность для исследовательской дистанции по отношению к истории РРФ. При этом

⁴⁸ Берман А. Начальная история христовщины: от экстатического движения к конфессионализации секты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (3). С. 38–62.

⁴⁹ Уайт Дж. Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные заметки // *Quaestio Rossica*. Т. 4. 2016. № 4. С. 179–191. В данной работе см. историографию исследований о применении концепции конфессионализации к истории России.

⁵⁰ Лютко Е.И. Становление конфессионального богословия в России XVIII–XIX вв. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 78. С. 46–64; Хондзинский П.В. «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 2 (63). С. 9–17.

⁵¹ Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. М., 2020.

⁵² Плотников Н.С. Язык русской философской традиции. «История понятий» как форма исторической и философской рефлексии // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 79.

эта исследовательская дистанция должна усугубляться и исторической дистанцией, запрещающей отождествлять смыслы и коннотации одного и того же понятия в разных исторических контекстах. Это должно вести к четкой фиксации ненаучности, необъективности и идеологической ангажированности попыток считать религиозные воззрения русских религиозных философов: 1) как тождественными православному богословию в целом, 2) так и пригодными для применения в современном контексте.

РРФ тут оказывается не какой-то основой для восстановления традиционных ценностей, а историческим опытом модернизации православия. И дискуссии, которые были рассмотрены выше, как раз составляют тот глубинный иллокутивный смысл текстов русских религиозных философов. Предположение о том, что обращение к философской рефлексии оказывается необходимым для русских религиозных философов в религиозных целях, также позволяет говорить о религиозности иллокутивной стороны их философских текстов. Это не отменяет правоту Н.С. Плотникова в утверждении необходимости исследования философского и нефилософского языка тех же философов в контексте истории понятий. Но при этом необходимо помнить о служебной роли этого языка, о том, что намерения русских религиозных философов имеют конфессионализационный характер. А эта «служебность» философского языка и религиозные «намерения» указывает на то, что более точным с точки зрения методологии интеллектуальной истории тут будет неоднократно упоминавшийся выше термин «иллокутивность», характерный для Кембриджской школы интеллектуальной истории.

Квентин Скиннер как основной представитель этой школы следует за философией языка Дж. Остина, делающего акцент в исследовании процессов интерпретации высказываний на наличие нескольких слоев высказывания. Остин выделяет локутивные, иллокутивные и перлокутивные (перформативные) речевые акты⁵³. И если первые подразумевают прямой смысл высказывания, а последние – тот эффект, которого хочет добиться своей риторикой автор высказывания, то иллокутивность тут представляет собой исходную интенцию высказывания. Важно и то, что Остин в случае иллокутивных, и перлокутивных актов допускает возможность характеризовать их как «использование языка»⁵⁴. Это уже отсылает к возможности допустить, что философский язык может вообще быть использован для нефилософских целей. Выше было показано, что в русской религиозной философии он используется в социально-религиозных и мировоззренческих целях. Но если перлокутивный аспект может быть указан самим автором, который прямо говорит о том, в чём он убеждает читателя, то иллокутивный аспект заключает в себе исходное намерение автора, рождающееся в определённой ситуации, предшествующей высказыванию или тексту.

Именно от этого отталкивается Скиннер, связывая иллокутивность и намерения автора текста. При этом тот пример, который с точки зрения Скиннера является ключевым – это пример высказывания с намерением предупредить об опасности:

Это, конечно, применимо и к ситуации предупреждения. Предупредить кого-то значит указать им, обратить их внимание на то, что они в опасности. Таким образом, успешно осуществить иллокутивный акт предупреждения значит успешно донести до них этот факт⁵⁵.

⁵³ Остин Дж. Избранное / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. М., 1999. С. 94.

⁵⁴ Там же. С. 90.

⁵⁵ Скиннер К. Ответ моим критикам // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М., 2018. С. 301.

В ситуации применения этого подхода к истории РРФ данный пример оказывается доминирующей установкой, а не просто примером. Рассмотренные выше тексты и высказывания русских религиозных философов предупреждают об опасности «официальной» церковности и политических теологий. При этом опасность обостряется тем, что в каждой из этих мировоззренческих позиций есть своя частичная, относительная, «отвлечённая» правда. Эти конкуренты РРФ не есть чистое зло для её сторонников, но тем скорее они вводят в заблуждение, так как заблуждаются сами их сторонники.

В этом смысле можно согласиться с И.И. Павловым, обосновывающим возможность применения подхода Скиннера не только к политической философии (как это делают представители Кембриджской школы), но и к РРФ⁵⁶. Однако надо отметить преобладающий в работе Павлова акцент на перлокутивной стороне текстов русских религиозных философов, которая видится им в стремлении к преодолению секуляризации:

При этом, переосмысляя методологию Тейлора в контексте исследовательской программы Кембриджской школы, а также устраняя философскую слабость его концепции, мы должны понимать работу русских философов, в том числе рассмотрение ими абстрактных тем религиозной метафизики, как прагматические и перформативные действия, нацеленные на произведение реального эффекта в интеллектуальной истории – в частности, направленное на попытку преодоления секуляризационных процессов⁵⁷.

Представляется необходимым уточнить, что преодоление и секуляризационных процессов, и «официальной» церковности оказывается иллокутивной стороной текстов, если рассматривать историю РРФ как процесс своеобразной конфессионализации. Это преодоление связано конкретными дискуссиями, которые, по Скиннеру, оказываются основным контекстом формирования философского текста. Эти дискуссии и определяют намерение русских философов – конвертитов и конфессионализаторов – предупредить об опасности всех типов религиозности, кроме той «настоящей» религиозности, которая характерна для автора текста. И тогда оказывается, что перформативным или перлокутивным аспектом текстов РРФ именно с XIX в. становится легитимация и продвижение своего образа «религиозности интеллектуалов» или интеллектуального православия.

В этом смысле использование методологии Кембриджской школы в исследованиях, посвящённых РРФ, представляется продуктивным, поскольку позволяет уйти от бессмысленных с точки зрения как истории философии, так и истории религии вопросов и о степени «православности», ортодоксальности, еретичности русских религиозных философов⁵⁸, и о степени корректности использования философского языка в их текстах. И это, конечно, предполагает, что часть этих текстов посвящена проработке философского языка, т.е., в принципе – философской проблематике. Но затем всё это используется вновь с теми же намерениями предупреждения о как бы неподлинности иных ценностей и перформативной целью легитимации своих ценностных установок как подлинных.

Всё это становится видимым благодаря конфессионализационному ракурсу, который, конечно, требует дальнейшей проработки, детализации, применения к частным случаям отдельных представителей РРФ. В меньшей степени этот ракурс требует и выявления истоков феномена религиозности интеллектуалов в условиях

⁵⁶ См.: Павлов И.И. Влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Н.А. Бердяева: Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2020.

⁵⁷ Там же. С. 97.

⁵⁸ Этот круг вопросов может быть поставлен лишь в рамках православного богословия, при этом – именно в рамках самого формального его раздела: обличительного богословия.

модернизации общества, для чего необходимо обращение к проблеме значения иррационального для формирования и поддержания современной рациональности. Но это всё уже выходит за рамки данной статьи и указывает скорее на направления дальнейших исследований истории РРФ как части истории религии в России не только XIX, но и XX в.

Список литературы

- Антонов К.М.* «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1. 608 с. Ч. 2. 368 с.
- Антонов К.М.* Проблема религиозного обращения в творчестве С.Л. Франка // *Религиоведение*. 2002. № 4. С. 39–51.
- Антонов К.М.* Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // *История мысли. Русская мыслительная традиция*. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21.
- Антонов К.М.* Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // *Религиоведение*. 2009. № 4. С. 90–102.
- Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 360 с.
- Бердяев Н.А.* О характере русской религиозной мысли XIX века // *Современные записки*. 1936. № LXII. С. 309–343.
- Берман А.* Начальная история христовщины: от экстагического движения к конфессионализации секты // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020. № 38 (3). С. 38–62.
- Бухарев А.М.* Разбор двух романов, касающихся важных затруднений и вопросов современной мыслительности и жизни – «Что делать» г. Чернышевского и «Отцы и дети» г. Тургенева // *Бухарев А.М.* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 452–547.
- Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
- Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. II / Сост., общ. ред. и предисл. Л.Г. Ионина. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. 432 с.
- Гиляров-Платонов Н.П.* Откуда нигилизм? // *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений: в 2 т. Т. 2. М., 1899. С. 158–193.
- Данилевский Н.Я.* Происхождение нашего нигилизма // *Данилевский Н.Я.* Горе победителям. М.: АЛИР: ОБЛИЗДАТ, 1998. С. 288–336.
- Дмитриев М.В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // *Дорогобицкий краеведческий збірник*. Вып. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152.
- Евлампиев И.И.* Религиозность русской философии как проблема // *Вопросы философии*. 2012. № 1. С. 117–128.
- Катасонов В.Н.* Святая Русь и русская философия // *Культурное наследие России*. 2018. № 2. С. 3–14.
- Козырев А.П.* <Примечания к рецензии:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Т. 1. СПб., 1875 г. // *Соловьёв В.С.* Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 363–367.
- Леонтьев К.Н.* Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни (1885 года) // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 1. Публицистика 1881–1891 годов. СПб.: Владимир Даль, 2007. 638 с.
- Леонтьев К.Н.* Культурный идеал и племенная политика (Главы IV и V. Другая редакция) // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 8. Кн. 2. Публицистика 1881–1891 годов. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 244–260.
- Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 9. Литературно-критические статьи и рецензии 1860–1890 годов. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 165–225.
- Лютыко Е.И.* Становление конфессионального богословия в России XVIII–XIX вв. // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2017. Вып. 78. С. 46–64.

Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа на новый 1882 год. Философия нигилизма // Беседы и поучения Никанора, Епископа Херсонского и Одесского. Т. I. Одесса, 1884. С. 28–46.

Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I–III. СПб., 1875, 1876, 1888.

Остин Дж. Избранное / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.

Павлов И.И. Влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Н.А. Бердяева: Дисс. ... канд. филос. наук. М.: ВШЭ, 2020. 425 с.

Плотников Н.С. Язык русской философской традиции. «История понятий» как форма исторической и философской рефлексии // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 71–88.

Розанов В.В. Религия как свет и радость // Розанов В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 10–21.

Скиннер К. Ответ моим критикам // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 249–346.

Соловьёв 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.

Соловьёв 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.

Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–360.

Соловьёв В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339–350.

Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.

Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9–168.

Страхов Н.Н. Письма о нигилизме // Страхов Н.Н. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 364–397.

Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Т. I. М., 1900. 465 с.

Уайт Дж. Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные заметки // *Quaestio Rossica*. Т. 4. 2016. № 4. С. 179–191.

Флоренский П.А. Около Хомякова // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 278–337.

Хондзинский П.В. «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 2 (63). С. 9–17.

Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 3. М., 1900. С. 11–29.

Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440.

Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического / Пер. с нем. под ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.

Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. 672 с.

Marquard O. Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie // *Religionstheorie und Politische Theologie*. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen / Hrsg. J. Taubes. München: Wilhelm Fink, 1983. S. 77–84.

Marquard O. Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // *Marquard O. Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1981. S. 117–146.

Marquard O. Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis // *Spiegel und-Gleichnis: Festschrift für Jacob Taubes* / Hrsg. von N.W. Bolz und W. Hübener. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983. S. 160–167.

Schilling H. Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648. Berlin: Siedler, Cop., 1988. 507 S.

Philosophical “Field” of Confessionalization in Russia: Russian Religious Philosophy of the 19th Century Between “Official” Ecclesiality and Political Theologies

Artem P. Solovyov – Candidate of Sciences in Philosophy, Vice-Rector for Research. Almaty Orthodox Theological Seminary. 050002, 26, Ashimbaev Str., Almaty, Republic of Kazakhstan; e-mail: artstudium@yandex.ru

The article explores the history of Russian religious philosophy of the 19th century as a part of the history of Christianity in Russia. Such a point of view becomes possible if we analyze how Russian religious philosophers criticize the religious attitudes of the “official” Orthodox Church and secular worldview attitudes. Secular attitudes are considered in the article as “political theologies” that “continued” religion in a secular society by secular means and for secular purposes. Criticism of the “official” ecclesiality and political theologies allows us to say that Russian religious philosophers, starting from the 19th century, initiated a process that was structurally similar to the process of confessionalization in the Reformation era. Within the framework of the “hermeneutic wars” they defended their unique type of religiosity, which can be defined as “the religiosity of intellectuals”. It is through the prism of the confessionalization process that consideration of the history of Russian religious philosophy as part of the history of Christianity in Russia becomes possible; confessionalization is associated with religious conversion, which is common to most Russian religious philosophers. It is concluded that the legitimation of one’s own religiosity as genuine is the main goal of Russian religious philosophers, and they use philosophy as a means for this legitimation. This legitimation is proposed to be understood as a perlocutionary aspect of Russian religious philosophy, if we consider it according to the approach of the Cambridge School of Intellectual History. Criticism, in the course of which Russian religious philosophers developed confessionalization activities, substantiating the inauthenticity of both “official” ecclesiality and political theologies, is proposed to be considered an illocutionary, warning aspect of Russian religious philosophy.

Keywords: Russian religious philosophy, confessionalization, Russian philosophy, philosophy in Russia, political theology, ecclesiality, religiosity, criticism of the church, hermeneutic wars

For citation: Solovyov, A.P. Filosofskoe “pole” konfessionalizatsii v Rossii: russkaya religioznaya filosofiya XIX v. mezhdru “ofitsial’noi” tserkovnost’yu i politicheskimi teologiyami [Philosophical “Field” of Confessionalization in Russia: Russian Religious Philosophy of the 19th Century Between “Official” Ecclesiality and Political Theologies], *Otechestvennaya filosofiya [National Philosophy]*, 2023, Vol. 1, No. 1, pp. 5–27. (In Russian)

References

Antonov, K. “«Kak vozmozhna religiya?»: Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya 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 Publ., 2020. (In Russian)

Antonov K.M. “Problema religioznogo obrashcheniya v tvorchestve S.L. Franka” [The problem of Religious Conversion in the works of S.L. Frank.], *Religiovedenie*, 2002, № 4, pp. 39–51. (In Russian)

Antonov K.M. “Fenomen religioznogo obrashcheniya i ego znachenie v istorii russkoi mysli” [The phenomenon of Religious Conversion and its significance in the history of Russian thought], *Istoriya mysli. Russkaya myslitel’naya traditsiya*, 2003, № 2, pp. 4–21. (In Russian)

Antonov K.M. “Fenomen religioznogo obrashcheniya i stanovlenie reflektivnykh struktur religioznykh traditsii” [The phenomenon of Religious Conversion and the development of reflexive structures of Religious traditions], *Religiovedenie*, 2009, № 4, pp. 90–102.

Antonov K.M. “*Filosofiya religii v russkoi metafizike XIX – nachala XX veka*” [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of the 19 – early 20th century]. M.: PSTGU Publ., 2013. 360 pp. (In Russian)

Austin, J.L. *Izbrannoe* [Selections], trans. L. Makeeva, V. Rudnev. Moscow: Ideya-Press Publ., Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 332 pp. (In Russian)

Berdyayev, N. "O kharaktere russkoi religioznoi mysli XIX v." [On the nature of Russian religious thought of the 19th century], *Sovremennye zapiski*, 1936, Vol. LXII, pp. 309–343. (In Russian)

Berman, A. "Nachal'naya istoriya khristovshchiny: ot ekstاتического dvizheniya k konfessionalizatsii sekty" [The initial history of Christianity: from the ecstatic movement to the confessionalisation of the sect], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2020, № 3, pp. 38–62. (In Russian)

Bukharev A.M. "Razbor dvukh romanov, kasayushchikhsya vazhnykh zatrudnenii i voprosov sovremennoi myslitel'nosti i zhizni – «Chto delat'» g. Chernyshevskogo i «Ottsy i deti» g. Turgeneva" [Analysis of two novels dealing with important difficulties and issues of modern thinking and life – "What to do" by Chernyshevsky and "Fathers and Children" by Turgenev] // Bukharev A.M. *O sovremennykh dukhovnykh potrebnyakh mysli i zhizni, osobenno russkoi* [On the contemporary spiritual needs of thought and life, especially Russian]. M., 1865, pp. 452–547.

Chaadaev, P. "Filosoficheskie pis'ma" [Philosophical letters], in: Chaadaev, P. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma* [Complete works and selected letters], Vol. 1, Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 320–440. (In Russian)

Danilevskii, N. "Proiskhozhdenie nashego nigilizma" [The origin of our nihilism], in: Danilevskii, N. *Gore pobeditelyam* [Woe to the winners], Moscow: ALIR Publ.; OBLIZDAT Publ., 1998, pp. 288–336. (In Russian)

Dmitriev, M. "Pravoslavnaia konfessionalizatsiia" v Vostochnoi Evrope vo vtoroi polovine XVI veka? ["Orthodox confessionalisation" in Eastern Europe in the second half of the 16th century?], in *Dorogobits'kii kraeznavchii zbornik*. Vol. XVI [Dorogobitsky collection of articles in local history], Drogobich: Kolo Publ., 2012, pp. 133–152. (In Russian)

Evlampiev, I. "Religioznost' russkoi filosofii kak problema" [The Religiosity of Russian Philosophy as a problem], *Voprosy filosofii*, 2012, No. 1, pp. 117–128. (In Russian)

Florenskii P.A. "Okolo Khomyakova" [About Khomyakov], in: *Sochineniia* [Works]: Vol. 2, Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 278–337. (In Russian)

Gilyarov-Platonov, N. "Otkuda nigilizm?" [Where does nihilism come from?], in: Gilyarov-Platonov, N. *Sbornik sochinenii* [Collection of works], in 2 vols., Vol. 2. Moscow, 1899, pp. 158–193. (In Russian)

Katasonov V.N. "Svyataya Rus' i russkaya filosofiya" [Holy Russia and Russian Philosophy], *Kul'turnoe nasledie Rossii*, 2018, № 2, pp. 3–14. (In Russian)

Khomyakov, A. "O starom i novom" [About the old and the new], in: Khomyakov, S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 3, Moscow, 1900, pp. 11–29. (In Russian)

Kozyrev, A. "<Primechaniia>" [<Notes>], in: Solov'ev, V. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 20 t.* [The complete collection of works and letters in 20 vols.], Vol. 1, Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 363–367. (In Russian)

Leont'ev, K. "Episkop Nikanor o vrede zheleznykh dorog, para i voobshche ob opasnykh slishkom bystrogo dvizheniya zhizni (1885 goda)" [Bishop Nikanor on the harm of railways, steam and in general about the dangers of too fast movement of life (1885)], in: Leont'ev, K. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 t.* [Complete collection of works and letters in 12 vols.], Vol. 8, Book 1, St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2007, pp. 149–158. (In Russian)

Leont'ev, K. "Kul'turnyi ideal i plemennaya politika (Glavy IV i V. Drugaya redaktsiia)" [Cultural ideal and tribal policy (Chapters IV and V. Other edition)], in: Leont'ev, K. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 t.* [Complete collection of works and letters in 12 vols.], Vol. 8, Book 2, St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009, pp. 244–260. (In Russian)

Leont'ev, K. "Nashi novye khristiane" [Our New Christians], in: Leont'ev, K. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 t.* [Complete collection of works and letters in 12 vols.], Vol. 9, St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2014, pp. 165–225. (In Russian)

Liut'ko, E. "Stanovlenie konfessional'nogo bogosloviia v Rossii XVIII–XIX vv." [The formation of confessional theology in Russia of the 13–19th centuries], *Vestnik PSTGU. Seriia II: Istorii. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 2017, Vol. 78, pp. 46–64. (In Russian)

Marquard, O. "Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie", in: *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. Jacob Taubes. München: Wilhelm Fink, 1983, Ss. 77–84.

Marquard, O. "Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist", in: Marquard, O. *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1981, Ss. 117–146.

Marquard, O. "Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis", in: *Spiegel und Gleichnis: Festschrift für Jacob Taubes*, hrsg. von Norbert W. Bolz und Wolfgang Hübener. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983, Ss. 160–167.

Nikanor, (Brovkovich), bishop. "Beseda na novyi 1882 god. Filosofiya nihilizma" [A conversation for the new year 1882. The philosophy of nihilism], in: *Besedy i poucheniya Nikanora, Episkopa Kher-sonskogo i Odesskogo* [Conversations and moral teachings of Nicanor, Bishop of Kherson and Odessa], Vol. I. Odessa, 1884, pp. 28–46. (In Russian)

Nikanor, (Brovkovich), bishop. *Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie* [Positive philosophy and supersensual being], Vol. I–III. St. Petersburg, 1875, 1876, 1888.

Pavlov, I. *Vliyaniye sekulyarnykh i antisekulyarnykh aspektov "novogo religioznogo soznaniya" na stanovleniye metafiziki N.A. Berdyayeva* [The influence of secular and antiseccular aspects of the "new religious consciousness" on the formation of N.A. Berdyayev's metaphysics], Moscow: HSE Publ., 2021. 425 pp. (In Russian)

Plotnikov, N. "Yazyk russkoi filosofskoi traditsii. «Istoriya ponyatii» kak forma istoricheskoi i filosofskoi refleksii" [The language of the Russian philosophical tradition. "The history of concepts" as a form of historical and philosophical reflection], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2010, No. 102, pp. 71–88. (In Russian)

Rozanov, V. "Religiya kak svet i radost" [Religion as light and joy], in: Rozanov, V. *Sobranie sochinenii. Okolo tserkovnykh sten* [Collected works. Near the church walls], ed. A. Nikolyukin, Moscow: Respublika, 1995, pp. 10–21. (In Russian)

Schilling, H. *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*. Berlin: Siedler, Cop., 1988. 507 S.

Shmitt, K. "Politicheskaya teologiya. Chetyre glavy k ucheniyu o suverenitete" [Political Theology. Four chapters to the doctrine of sovereignty], trans. by Yu. Korinets, in: Shmitt, K. *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of the political], St. Petersburg: Nauka Publ., 2016, pp. 5–59.

Skinner, Q.R.D. "Otvét moim kritikam" [The answer to my critics], in: *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noi istorii* [Cambridge School: theory and practice of intellectual history], ed. T. Atnashev, M. Velizhev. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018, pp. 249–346. (In Russian)

Solov'ev, A. "Obrazy sekularizatsii v russkoi religioznoi filosofii i vtoroi poloviny XIX veka" [Images of secularisation in Russian religious philosophy of the second half of the 19th century], *Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii*, 2021, No. 4, pp. 108–126. (In Russian)

Solov'ev, A. "Sekulyarnoe kak politicheskaya teologiya v russkoi religioznoi filosofii pervoi poloviny XX v." [Secular as political theology in Russian religious philosophy of the first half of the 20th century], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2022, No. 101, pp. 57–81. (In Russian)

Solov'ev, V. "Kritika otvlechennykh nachal" [Criticism of abstract principles], in: Solov'ev, V. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 20 t.* [Complete collection of works and letters in 20 vols.], Vol. 3, Moscow: Nauka Publ., 2001, pp. 7–360. (In Russian)

Solov'ev, V. "Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya" [On the decline of the medieval world-view], in: Solov'ev, V. *Sochineniya v 2 t.* [Collection of works in 2 vols.], Vol. 2, Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 339–350. (In Russian)

Solov'ev, V. "Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo" [Three speeches in memory of Dostoevsky], in: Solov'ev, V. *Sochineniya v 2 t.* [Collection of works in 2 vols.], Vol. 2, Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 289–323. (In Russian)

Solov'ev, V. "Chteniya o Bogochelovechestve" [Readings on God-manhood], in: Solov'ev, V. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 20 t.* [Complete collection of works and letters in 20 vols.], Vol. 4, Moscow: Nauka Publ., 2011, pp. 9–168. (In Russian)

Strakhov, N. "Pis'ma o nihilizme" [Letters about nihilism], in: Strakhov, N. *Izbrannye Trudy* [Selected works], Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 364–397. (In Russian)

Trubetskoi, S. *Ucheniye o Logose v ego istorii* [The doctrine of the Logos in its history], Vol. I, Moscow, 1900. 465 pp. (In Russian)

Weber, M. "Nauka kak prizvanie i professiya" [Science as a Vocation], trans. under ed. Yu. Davydov, in: Weber, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 707–734. (In Russian)

Weber, M. *Khozyaistvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchei sotsiologii* [Economy and Society: Essays on Understanding Sociology], in 4 vols., Vol. II, trans. L. Ionin, Moscow: HSE Publ., 2017. 429 pp. (In Russian)

White, J. “Edinoverie i kontsepsiya konfessionalizatsii: diskursivnye zametki” [Edinoverie and the concept of confessionalisation: discursive remarks], *Quaestio Rossica*, 2016, No. 4, pp. 179–191. (In Russian)

Yurkevich, P. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works]. Moscow: Pravda Publ., 1990. 672 pp.