КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ
CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

УДК 14:271.2
ББК 87.153.4:86.37

Мьёр Коре Йохан
Университет прикладной науки Западной Норвегии, кандидат философских наук (PhD), научный библиотекарь, Norway, Bergen; Бергенский университет, старший преподаватель Norway, Bergen, e-mail: kare.johan.mjor@hvl.no

[Рец. на:] Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (eds.): The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.[1]

Аннотация. Рецензируемая книга *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* дает всесторонний обзор и анализ различных периодов развития русской мысли (допетровская Русь, Российская империя, Советский союз). Рассматриваются философские направления XIX в. и их представители, включая таких писателей, как Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой. Особенное внимание уделяется феномену русского религиозного Ренессанса, русским мыслителям в эмиграции и различным формам религиозной мысли в Советской России. Последние главы книги посвящены оценке русской религиозной философии в мировом контексте и обсуждению основных выводов.

Ключевые слова: русское религиозное мышление, Россия и Запад, православие, секуляризация, идеализм

Mjør Kåre Johan
Western Norway University of Applied Sciences, PhD. Research Librarian, Norway, Bergen; University of Bergen, Associate Professor of Russian, Norway, Bergen, e-mail: kare.johan.mjor@hvl.no.

Review of Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (eds.): The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.

Abstract. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought offers comprehensive surveys and analyses of historical periods (Rus' and Muscovy, imperial Russia, the Soviet Union), nineteenth-century currents and figures, including authors such as Dostoevsky and Tolstoy, a broad coverage of the "Rus-

[1] Перевод с норвежского языка выполнен старшим научным сотрудником Института философии РАН А.С. Цыганковым.

© Мьёр Коре Йохан, 2021

sian Religious-Philosophical Renaissance" and religiously informed art movements in Russian modernism, Russian emigre thought as well as the types of religious thought in the Soviet Union. The last part assesses the contribution of Russian religious thought to religious thinking globally and discusses the main conclusions of the volume.

Key words: Russian religious thought, Russia and the West, Orthodoxy, secularism, idealism

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.171-180

Рецензируемая книга *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* включает 40 глав, которые были написаны ведущими авторами из США, Западной Европы и России. Издание также содержит редакторское введение и предисловие, составленное Иларионом Алфеевым, митрополитом Русской православной церкви. В книге рассматриваются такие темы, как правосланая церковь и религиозная жизнь, нигилизм, богоискательство и богостроительство, обожение, имяславие, литература, музыка и кино, и целый ряд философов, богословов и художественных писателей, начиная со Средневековья (Крещения Руси) и заканчивая Перестройкой, при этом наибольшее внимание уделяется XIX и XX вв. Во многих главах речь идет о В.С. Соловьеве, его предшественниках и последователях. В целом книга безусловно написана на высоком профессиональном уровне и может быть рекомендована широкой читательской аудитории, однако сам жанр рецензии не позволяет провести детальный анализ всей работы, поэтому далее сосредоточимся на главах, посвященных русскому религиозному идеализму и, в особенности, В.С. Соловьеву: его месту в русской мысли и тому влиянию, которое он оказал на нее, согласно авторам рецензируемой работы.

Предлагаемое «руководство» (Handbook) по русской религиозной философии является сегодня в высшей степени актуальным. Количество работ в этой области в последние десятилетия – в том числе благодаря авторам представленных в книге исследований – как в России, так и на Западе значительно возросло. Рецензируемое издание дает возможность понять общее состояние данной проблематики в настоящее время, но вместе с тем во многих главах можно также встретить новые открытия и интерпретации. Глава, написанная Полем Валлиэром (Paul Valliere), о влиянии русской религиозной философии на западную теологию в XX в. является тому ярким примером. Так же, как и в других своих работах, Валлиэр фокусируется на мировом богословском контексте, частью которого всегда являлась русская мысль, и на том влиянии, которое она оказывала на его формирование.

Другая глава, которая также не просто суммирует уже имеющиеся исследования, но и предлагает новые перспективы рассмотрения, посвящена В.С. Соловьеву (автор Екатерина Евтухова). Самое оригинальное в прочтении Евтуховой Соловьева как религиозного мыслителя заключается, на наш взгляд,

в том, что он представляется в качестве философа окружающей среды, идеи которого имеют важные экологические импликации. Центральными текстами Соловьева, исходя из подобной исследовательской перспективы, становятся «Враг с востока», где речь идет не столько о монголах, сколько о расширении пустыни, и «Красота в природе», в котором защищаются права природы и ее абсолютная ценность. Различные минералы, растения и животные обладают потенциалом для улучшения и тем самым для выражения универсальной идеи. Подобная позиция также согласуется с тем значением, которое имеет для мысли Соловьева физический мир.

Е. Евтухова не рассматривает Соловьева как эзотерического мистика, и в этой связи ставится под вопрос то центральное положение, которое занимает тема Софии во многих исследованиях, посвященных его философии. Для автора сама София является одним из многих интеллектуальных инструментов, которые использует Соловьев для того, чтобы понять Христа, воплощение и Абсолют, но вместе с тем этот инструмент не играет решающей роли в его творчестве. Центральной идеей философии Соловьева, согласно Евтуховой, является идея богочеловечества, т.е. возможность для Бога стать человеком, а для человека – стать Богом во Христе. Иными словами, Соловьев выражал христианские догматы философским языком, который в первую очередь был заимствован из немецкого идеализма, для того чтобы лучше понять их. По мнению Е. Евтуховой, произведения раннего Соловьева повествуют главным образом о взаимодействии между человеком и Абсолютом, которое понято как «творческий процесс»[2]. Евтухова исследует ранний, средний и поздний периоды в творчестве философа и показывает то, что она считает его главными аргументами в таких работах, как «Чтения о богочеловечестве», экуменические тексты 1880-х гг. (которые в ее интерпретации говорят не о принятии католической позиции, но о ее понимании и устранении – насколько это только возможно – разграничительной линии между Восточной и Западной церковью) и «Оправдание добра», в котором Соловьев пытается актуализировать суть христианского учения на современном ему языке (и частично полемизирует с Ницше). Несмотря на то, что Евтухова анализирует наследие Соловьева следуя хронологическому принципу, она подчеркивает, что разделение его философии на различные периоды может скрыть константную метафизическую перспективу, которая проходит через все его творчество. Эта перспектива вместе с тем является творческим процессом, в котором человек принимает участие и вносит свой вклад в завершение дела Творца. Центральной проблемой в «Оправдании добра», согласно Евтуховой, является формулирование новой этики, которая

[2] См.: The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. by Emerson C., Pattison G., Poole Randall A. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 206 [1]. Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках с указанием только страниц.

сделала бы возможным подобное завершение – как для людей, так и для всей природы.

Если в главе, написанной Евтуховой, известная тема Софии занимает достаточно скромное место, то в исследовании Виктора Бычкова, посвященном русской религиозной эстетике Серебряного века, она, напротив, выходит на первый план. При чтении глав названных авторов подряд у читателя может сложиться впечатление, что София значима в первую очередь для эстетики Соловьева, в то время как для его метафизики она не играет такой важной роли. В исследовании Бычкова можно заметить, что эстетические взгляды Соловьева не связаны исключительно с его текстами, относящимися к дисциплине эстетики (число таких текстов было относительно невелико). Важную роль здесь играют такие философские понятия, как «всеединство», «свободная теургия», а также «мифологема» Софии, которая является космическим и художественным творческим принципом (p. 364). Автор связывает всеединство с соборностью и подчеркивает, что идея всеединства относится к специфической русской традиции, которую он в первую очередь отождествляет не со славянофильством, но с православной литургией и свободным участием человека в ней. Идея о человеческом участии дополнительно усиливается понятием Софии, являющейся идеалом, который призван воплотить в жизнь единство человечества. Позднее эти элементы появляются в различных комбинациях в эстетике русского религиозного модернизма, или, как он назван в исследовании Бычкова, в «неоправославной» эстетике Н.А. Бердяева, П. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, И.А. Ильина и Б.П. Вышеславцева, наследие которых включает в себя среди прочего богословие иконы и доктрины о человеческом творчестве. В целом в рецензируемой книге хорошо видно, насколько многогранным и в то же время открытым для различных интерпретаций является творчество Соловьева.

При этом важно отдельно подчеркнуть, что рассматриваемая книга не ограничивается теми темами, которые традиционно относятся к русскому «религиозно-философскому канону». Примером того, каким образом в книге преодолеваются традиционные для историко-философского исследования русской религиозной мысли категории, является прочтение Рэндаллом Пулом (Randall Poole) творчества Б.Н. Чичерина в свете теизма И. Канта и Соловьева, который определяется автором в качестве проекта по созданию «этического сообщества» и реализации принципов, заданных практическим разумом. Пул утверждает, что различие между Кантом и русскими мыслителями, такими как Соловьев и братья Трубецкие (которые именно в этом случае являются, вероятно, более наглядной иллюстрацией, чем Чичерин), заключается в том, что там, где Кант понимал моральный закон как идеал, русские мыслители описывали его, как Абсолют или даже как божественный принцип (p. 259). В исследовании Пула Чичерин также представлен в качестве религиозного мыслителя и предшественника неоидеализма (ibid). Видимо, в этой связи уместно вспомнить Булгакова, который, согласно другому автору книги Регуле Цвален (Regula Zwahlen), ориентировался на метафизический ноумен, существующий незави-

симо от человеческого восприятия (p. 278). С другой стороны, для таких метафизиков, как Соловьев, или философов права, таких как П.И. Новгородцев, «Царство небесное» как указывает Пул, открылось в форме «царства целей»[3].

Взяв за отправную точку анализ русского религиозного идеализма, предложенный в работе Пула, зададимся вопросом, о собственно религиозном в русской религиозной философии. В главе о русской православной церкви и религиозной жизни в дореволюционной России, написанной Верой Шевцовой, в качестве определения «религии» предлагается следующее: «метафизически и диалогически ориентированное мировоззрение, которое охватывает как имманентную, так и трансцендентную сферы» (p. 38). Подобная дефиниция может быть распространена и на всю книгу в целом. К концу XIX в. представление о том, что «сатана и его бесы действительно существуют» (p. 10), больше не являлось доминирующим, что было характерно для средневекового менталитета, описанного в главе, автором которой является Давид Гольдфранк (David Goldfrank). Подобное представление также являлось основополагающим в XVII в., как это видно на примере жития протопопа Аввакума. Вместо этого к концу XIX в. трансцендентное понимание религии было дополнено, а в некоторых случаях заменено имманентным. Таким образом, русское религиозное мышление также реагировало на западноевропейский проект модерна, либеральные и теологические доктрины Запада, что в первую очередь проявилось в первой половине XX в. в течении неопатристики. В этой связи Павел Гаврилюк сравнивает в своем исследовании неопатристический поворот с теологией Карла Барта, которая создавалась приблизительно в то же время. Однако, как указывает сам Гаврилюк, русская философия Серебряного века была решающей предпосылкой для возникновения неопатристики (p. 531–532). Русское религиозное мышление, стало быть, может являться хорошей иллюстрацией к ключевому положению книги Чарльза Тейлора «Секулярный век». Согласно С. Тейлору, переход от трансцендентной к имманентной системе ценностей являлся тем, что привело к возникновению секулярной эпохи, где вера является одной из многих возможностей, а различные формы самой веры становятся допустимыми. Фактически Бердяев в своей работе «Миросозерцание Достоевского» использовал те же самые понятия, что и Тейлор, – трансцендентное и имманентное, когда он определял свое собственное понимание религии, противопоставляя его «традиционному»[4].

Таким образом, главы рецензируемой книги можно рассматривать как постановку непрямого вопроса о том, возможно ли осмыслять русское религиозное мышление через призму нарратива о западной секуляризации, который, следовательно, должен включать в себя как Западную Европу, так и Россию (или, по меньшей мере, русское религиозное мышление могло бы быть включено в подобную логику западной секуляризации, если бы не большевизм с его атеизмом). Иларион Алфеев в предисловии указывает на то, что «отличитель-

[3] См.: The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. P. 273.
[4] См.: Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 49 [2].

ной чертой русской философии, по крайней мере до XVIII в., является отсутствие секулярной традиции» (p. Xix). Здесь можно было бы поставить контрафактический вопрос о том, смогла ли бы появиться подобная традиция без тех внешних секуляризационных процессов, которые были инициированы Петром Великим. Классические труды по секуляризации – работы Макса Вебера, Карла Лёвита, Ханса Блуменберга и Чарльза Тейлора[5] – рассматривают ее как развитие, идущее изнутри, из специфики христианского мировоззрения, и в этой связи вряд ли имеются основания полагать, что православие было менее подвержено секуляризации, чем западные формы христианства, хотя подобная позиция во многих случаях и являлась неотъемлемой частью православного самопонимания (включая славянофилов).

Русская мысль в целом и религиозная русская мысль в особенности была занята вопросами, связанными с идентичностью как философской проблемой, на что указывал еще Борис Гройс[6]. Редакторы пишут о том, что «даже описание оппозиции между мистическим Востоком и рационалистическим Западом, которую осуществляли славянофилы, основывается на понятиях и категориях, пришедших из немецкого идеализма» (p. Xxii). Это невольно заставляет вспомнить первое философическое письмо Петра Чаадаева. Именно о нем и в меньшей степени о его первом письме идет речь в главе Гари Хамбурга (Gary Hamburg), где анализируются шесть писем Чаадаева как целостный текст, что, как нам кажется, дает оригинальную перспективу осмысления творчества русского мыслителя. В исследовании Хамбурга Чаадаев предстает как истинный религиозный мыслитель, а не как критик России. Целью Чаадаева, по мнению Хамбурга, являлось открытие нашего сознания, которое не связано временем и пространством, навстречу моральным законам и «идеальной жизни Творца» (p. 115–116). Согласно Хамбургу, «размышление Чаадаева о традиции, как о созданном сознании, в котором действует сознание верховного Творца, является наиболее интересным во всех философических письмах» (p. 119]. Таким образом, человеческий разум является одновременно пассивным и активным: он способен действовать в согласии с божественным словом и вместе с тем является приемником божественного творения. Говоря в общем, в главе, написанной Хамбургом, Чаадаев предстает как «гибридная» фигура – пророк, мистик и эсхатологический мыслитель (p. 112).

Сравнивая портрет Чаадаева, написанный Хамбургом, с главой Пула, посвященной славянофилам (одна из двух глав американского исследователя, представленных в рецензируемой книге), можно отметить, что именно славянофилы уделяли наибольшее внимание интеллектуальной деятельности человека. В самой же работе Пула на первое место выходит не столько традици-

[5] См.Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [6]; Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949 [7]; Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007 [8]; Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr, 1934 [9].

[6] Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52–60 [3].

онная для исследователей славянофильства проблема «Россия–Запад», сколько тема взаимоотношения веры и разума. Как Иван Киреевский, так и Алексей Хомяков в качестве своего исходного пункта берут *организующую роль* веры в мире (тогда как сама вера является последней инстанцией, обращающей нас к божественному). Для этих мыслителей вера говорит главным образом не о догмах; она является когнитивной способностью в людях, «частью их стремления к целостности», если заимствовать формулировку Кэрил Эмерсен (Caryl Emerson) из ее главы о Михаиле Бахтине (p. 622).

Подобное понимание веры, встречающееся у славянофилов, было заимствовано следующим поколением религиозных идеалистов. Наследие славянофилов явным образом просматривается в тезаурусе Соловьева (к примеру, «цельное знание»), и тем более примечательно, что сам философ практически не упоминает славянофилов напрямую (имеется лишь несколько отсылок в его ранних философских текстах к Киреевскому и Хомякову). В этой связи вывод Пула о том, что славянофилы оказали «глубокое и длительное влияние» на творчество Соловьева (p. 142), можно уточнить и добавить, что это влияние не было прямым. Дело в том, что исходным пунктом для мысли Соловьева в первую очередь являлся немецкий идеализм. Как указывал Е.Н. Трубецкой в своей книге о Соловьеве, славянофильская критика Запада на самом деле являлась западной самокритикой[7]. Однако оценить степень «оригинальности» славянофильских идей все-таки трудно, хотя в связи с исследованием Пула можно задаться вопросом, не внес ли именно Киреевский наиболее важный вклад в создание тезауруса русской философии и русского философского дискурса, который можно найти в соответствующих более поздних текстах? С другой стороны, можно утверждать, что различение Киреевским *Verstand* и *Vernunft* (разума и рассудка), введенное им для того, чтобы дифференцировать культуры России и Запада, было в достаточной мере оригинальным.

В серии глав рецензируемой книги рассматриваются также последователи Соловьева, т.е. те, кто открыто признавал его в качестве своего главного предшественника и основывался на его размышлениях. При этом данные главы посвящены как определенным темам (например, теозису, как в работе Рут Коутс (Ruth Coates)), так и отдельным мыслителям. В этих главах читатель может видеть, как сильно русское религиозное мышление было ориентированно на человека и человечество в целом. Однако и здесь достаточно нюансов, которым в некоторых главах уделяется особое внимание. К примеру, показывается различие между призывом Павла Флоренского к аскезе в современном мире и верой Бердяева в то, что Бог в настоящее время стал зависим от человеческого творчества. С другой стороны, Булгаков был мыслителем, философия которого развивалась от веры в то, что христианство и социализм служат одной цели, к более критической позиции в отношении секулярных проектов. Регула Цвален характеризует его как «постсекулярного мыслителя»

[7] Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. С. 58 [5].

(p. 278), что, на мой взгляд, является главной чертой всего русского религиозного Ренессанса, представители которого находились в активном общении с секулярной культурой. Бердяев проделал схожий путь от кантианства к христианству. Как кантианство, так и христианство подчеркивают абсолютную ценность человека, однако христианство, как его понимал Бердяев, предлагает нечто большее и вместе с тем нечто более конкретное, как об этом пишет Ана Силджак (Ana Siljak), а именно – богочеловеческую фигуру, которая является *источником* идеи личности (p. 314–315). Многие из названных русских мыслителей считали категорический императив Канта слишком абстрактным, как на это указывает Филип Буббайер (Philip Boobbyer) в своей главе, посвященной С.Л. Франку (p. 505). Говоря в целом, эти главы в полной мере показывают, что для русских религиозных мыслителей начала XX в. религиозное и (частично) секулярное мировоззрение, скорее, дополняли друг друга, чем являлись противоположными. Так, к примеру, Франк полагал, что различие между верой и атеизмом зачастую преувеличивается и что неверующие в своем поведении часто могут рассматриваться как верующие по причине их стремления к истине [8, p. 506]. Поэтому религиозное мышление в этот период занято не только противопоставлением веры и разума, как это было в средневековой схоластике, но и различными оттенками веры, что часто принимало форму философии Абсолюта. Как демонстрируют указанные главы рецензируемой книги, часто философская деятельность могла приводить к переоценке традиционных богословских представлений, например, таких, как роль и значение божественной милости[8].

Вместе с тем многие главы книги показывают не только прямые или непрямые параллели в развитии Востока и Запада, но также ставят вопросы об их различиях. Рут Коутс в своем анализе феномена теозиса в русской философии замечает, что, согласно русской мысли, обоженье есть «нечто, что *делает* человек, проект, который необходимо реализовать и который не может быть реализован без человека. Подобное понимание находит свое соответствие в динамической антропологии Восточной церкви» (p. 252). Теозис, без сомнения, является важной темой для традиционного православного богословия, которая находит значительный отклик в русском религиозном мышлении Серебряного века по причине своего динамического понимания человека. (О начале рецепции этого представления в русской мысли в пер. пол. XIX в. см. главу Патрика Лалли Михельсона (Patrick Lally Michelson).) Это дает повод в конце данной рецензии обратиться к главе о Бахтине, написанной Кэрли Эмерсон, где дается детальный обзор различных интерпретаций наследия Бахтина как христианского мыслителя, которые появились в последние десятилетия. Эмерсен указывает, что «в творчестве Бахтина свой след оставил богатый христианский подтекст» (p. 609), но при этом не занимает какой-то конкретной позиции среди многих и противоречивых точек зрения относительно «христианского Бахтина». Автор делает вывод, что «од-

[8] См. подробнее: Мьер К.Й. Русская религиозная философия в секулярный век / пер. с норв. А.С. Цыганкова // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282 [4].

нозначный образ Бахтина» создать довольно сложно, как на Востоке, так и на Западе (p. 620). Однако при помощи цитаты исследователя Чарльза Лока (Charles Lock) Эмерсен обращает внимание читателя на тот факт (или по крайней мере утверждение), что православное христианство – это в первую очередь ни этика и личная вера, но литургия и таинство. Отсюда нам следует быть осторожными, когда мы переносим категории, возникшие в западных версиях христианства, на Бахтина или любого другого русского мыслителя. Вместо этого, Бахтина можно рассматривать в качестве представителя секуляризованного православия, вспоминая такие важные для его мысли темы, как воплощенные слова, диалогическое отношение я-другой, и все его эстетическое творчество в целом. В этом случае, наследие Бахтина может быть успешно соотнесено со схемой «трансцендентное contra имманентное», которая, по мнению Тейлора, является характерной для секуляризма.

Так или иначе, анализ рецензируемой книги показывает, что читателю будет сложно получить исчерпывающее представление о русской религиозной мысли, если он сфокусируется исключительно на том, что в ней является специфически русским и православным. Чтобы понять русскую мысль в ее целости, читатель всегда будет вынужден обращаться к Западу как к извечному соседу России и ее партнеру по диалогу. Русская мысль на протяжении многих веков была настолько заинтересована своей западной противоположностью, что ее невозможно рассматривать как автономную, самостоятельную традицию. Это и делает ее столь ценной как для Востока, так и для Запада. Она побуждает нас к осмыслению того, где пролегает разделительная линия – между секулярностью и религиозностью или между Россией и Западом. Благодаря *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* мы получили не только необходимый инструмент, который поможет нам лучше понять этот феномен, но и замечательный повод для дальнейших размышлений над проблемой подобных разделительных линий.

Список литературы

1. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. by Emerson C., Pattison G., Poole Randall A. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.

2. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 7–150.

3. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52–60.

4. Мьёр К.Й. Русская религиозная философия в секулярный век / пер. с норв. А.С. Цыганкова // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282.

5. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913.

6. Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

7. Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

8. Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge. Mass.: Belknap, 2007.

9. Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr, 1934.

References

(Sources)

Individual Works

1. Berdyaev, N.A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [Dostoevsky's worldview], in *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 2* [Philosophy of Creativity, Culture and Art in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 7–150.

2. Blumenberg, H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

3. Löwith, K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

4.Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva* [The worldview of Vl.S. Solovyova]. Moscow: Tovarishchestvo tip. A.I. Mamontova, 1913.

(Articles from Scientific Journals)

5. Groys, B. Poisk russkoy natsional'noy identichnosti [Search for Russian national identity], in *Voprosy filosofii*, 1992, no. 1, pp. 52–60.

6. M'er, K.Y. Russkaya religioznaya filosofiya v sekulyarnyy vek [Russian Religious Philosophy in a Secular Age], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*, 2020, vol. 35, pp. 263–282.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

7. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.

(Monographs)

8.Taylor, Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007.

9. Weber, M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr, 1934.