

Научная статья
УДК 130.3
doi: 10.17223/15617793/513/8

Семен Франк и Карл Ранер: религиозно-философская критика секулярного утопизма и оправдание модерна

Александр Андреевич Гиринский¹

¹ *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия, agirinskiy@gmail.com*

Аннотация. Анализируются взгляды двух европейских мыслителей XX в. – немецкого католического богослова Карла Ранера и русского религиозного философа Семена Франка. В центре внимания две их работы середины XX в., посвященные проблеме существования религии в обществе модерна и феномену существования светских секулярных утопий, имеющих «религиозное» целеполагание. Реконструируется аргументация авторов, связанная с механизмом формирования секулярных утопий, а также обосновывается точка зрения о том, что в мире модерна христианство получает новые возможности для реализации своей миссии.

Ключевые слова: религия, утопия, модерн, секуляризация, идеология

Источник финансирования: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

Для цитирования: Гиринский А.А. Семен Франк и Карл Ранер: религиозно-философская критика секулярного утопизма и оправдание модерна // Вестник Томского государственного университета. 2025. № 513. С. 69–74. doi: 10.17223/15617793/513/8

Original article
doi: 10.17223/15617793/513/8

Semyon Frank and Karl Rahner: Religious and philosophical critique of secular utopianism and justification of modernity

Aleksandr A. Girinskiy¹

¹ *HSE University, Moscow, Russian Federation, agirinskiy@gmail.com*

Abstract. This study involves the analysis of the problems of secular utopianism and political ideologies of the twentieth century, as well as the future of Christianity in a modern society. The "incompleteness" of the modern project is stated, as well as the specificity of the forms of its "self-understanding" (Julius Habermas). The conflicts taking place in the world today indicate the continuation of the unfolding of the contradictory dynamics of modernity, contrary to the recently popular concepts of the "end of history", embodied in the linear theories of modernization and secularization of the second half of the twentieth century. Modernity is becoming a "pluralistic project" that implies many cultural and historical modifications (Shmuel Eisenstadt). This, among other things, implies further competition between secular ideological projects and traditional religions. Intermediate options are also possible, one of which is the concept of "traditional values", which is relevant in Russia, which implies the construction of a secular modification of modernity based on the values of traditional religions and Christian anthropology. In this regard, this article offers an analysis of the views of the German Catholic theologian Karl Rahner and the Russian religious philosopher Semyon Frank. The focus is on two works - "Marxist Utopia and the Future of Christianity" (1966) by Rahner and "The Heresy of Utopianism" by Frank (1946), in which the authors discuss the role and status of the Christian religion in modern society and the problem of the spread of secular utopias, which, from their point of view, represent a form of distortion of religious goal-setting. Rahner notes that Christianity does not have its own form of "this-worldly utopia"; therefore, Christianity is obliged to resist the dominance of "secular ideology", which does not tolerate competition. Secular utopia itself, in its essence, is a distortion of Christian eschatology, replacing the idea of the absolute future presented in Christianity with "the future created". Rahner defends the idea of ideological and religious pluralism, believing that the openness of the future, characteristic of modernity, also corresponds to the basic Christian idea. Frank notes that utopia is a form of "heresy", that is, a "private" distortion, an exaggeration of Christian ideas about the need to eradicate evil. Utopian ideology assumes the possibility of the essential and final eradication of evil "by earthly means", whereas this is possible only through personal effort through faith. Frank also defends the pluralism and openness of modern society, emphasizing that Christianity in modern society is given the opportunity to openly profess its views without linking its activities with the organization of church authority.

Keywords: religion, utopia, modernism, secularization, ideology

Financial support: The research was supported by the Russian Science Foundation, Project No. 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

For citation: Girinskiy, A.A. (2025) Semyon Frank and Karl Rahner: Religious and philosophical critique of secular utopianism and justification of modernity. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 513. pp. 69–74. (In Russian). doi: 10.17223/15617793/513/8

Противоречивая динамика общества модерна

Окончание XX в., сопровождавшееся многочисленными политическими конфликтами, тем не менее воспринималось как начало нового постисторического периода («конец истории»): утверждалась идея единого человечества и провозглашалось начало беспрецедентной эпохи мирового глобального сотрудничества на основе «общих ценностей». Однако реальность оказалась абсолютно иной. Наиболее проницательные аналитики говорили об этом сразу, но тогда их голоса не были слышны. Современный этап развития проекта модерна связан с возрастающим количеством идеологических противоборств. Мир постепенно распадается на отдельные геополитические и геоэкономические блоки, оживают старые территориальные и национальные споры и претензии, а старые идеологические конфликты предстают перед нами в новом обличье.

Вопрос нового идеологического противоборства заслуживает отдельного исследования и только начинает привлекать к себе внимание современных исследователей. Сама интенсификация идейного противоборства, по мнению ряда мыслителей, является свидетельством кризиса «самопонимания» модерна (Ю. Хабермас) [1]. Социолог О. Марквард пишет об этом феномене так: «Говорят о времени “функциональной дифференциации”, или “эпохе создания эпох”, или “постконвенциональном веке”. Речь зашла уже о “постевропейском веке”, просто – о “модерне” и даже “постмодерне” и так далее. *Эта многоименность – косвенно выраженная безымянность: наше время, наш мир испытывает, как кажется, некий кризис ориентации* еще и потому, что все менее и менее понимает, с каким же из этих обозначений ему следует себя идентифицировать» [2].

Возникновение общества модерна на рубеже XVIII–XIX вв. стало одной из самых масштабных трансформаций условий человеческой жизни в истории. Социолог Ш. Эйзенштадт, используя термин, введенный в свое время К. Ясперсом, называл это событие «вторым осевым временем», подчеркивая масштабность перемен, произошедших в этот период [3]. Ключевая особенность модерна, помимо постоянной «борьбы с прошлым» и «традицией», заключается в его принципиальной «незавершенности». Распад единого культурного пространства и религиозно освященной системы социальных взаимоотношений порождает постоянную трансформацию социальных институтов и провоцирует то, что Э. Гидденс называл «избыточной рефлексивностью» [4]. В силу этого модерн обладает мощной внутренней динамикой: жить в этом обществе комфортнее и безопаснее с точки зрения материальных условий, но гораздо более сложно с точки зрения повседневной психологической адаптации. Настоящее, по выражению социолога Г. Люббе, «сокращается», беспрецедентную популярность получают различного

рода утопии [5]. Секуляризованные религиозные идеалы, «вынесенные» в будущее, становятся основанием для возникновения больших идеологий модерна.

Принципиальные изменения в обществе модерна претерпевает и сфера религии. В середине XX в. доминирующим представлением в социологии была линейная теория модернизации и секуляризации, предполагавшая неизбежность радикального ослабления религиозного сознания и в перспективе его полного исчезновения. Социолог Д. Узланер отмечает, что это время действительно было периодом «крушения традиционных религиозных форм», и в какой-то момент казалось, что исчезновение религии в привычном виде неизбежно [6. С. 37]. Некоторые исследователи полагали, что место религии окончательно заняли прогрессистские секулярные утопии, воплотившиеся в идеократических диктатурах XX в. Однако начиная примерно с середины 1970-х гг. начали происходить существенные изменения: социологи отмечали заметное усиление религиозных настроений, которые постепенно стали конкурировать со светскими политическими идеологиями, становясь значимым фактором социальной и политической жизни.

Сегодня уже ни у кого не возникает сомнения в том, что «конец религии» был провозглашен ошибочно. Однако статус и будущее религии в обществе модерна по-прежнему остается дискуссионным вопросом. В ортодоксальных сообществах, в первую очередь на Ближнем Востоке, но не только, доминирует точка зрения, связанная с отрицанием модерна и необходимостью возврата к традиционной религиозности. В леволиберальных государствах Европы по-прежнему сильны позиции агностицизма и атеизма, а актуальная политическая повестка связана с дискурсивным отрицанием христианского наследия и связанных с ним фундаментальных представлений о природе человека, семейных и половых отношениях [7].

В России в последние годы развитие получила идея «традиционных ценностей», которая является квазирелигиозным ответом радикальной западной леволиберальной повестке [8]. Концепция «традиционных ценностей» предполагает возвращение базовых религиозных представлений о человеке в секулярное пространство современного государства. Таким образом, образуется противоречивый симбиоз, где основанием для секулярного и светского государственного строя выступает конгломерат представлений, имеющих отсылку к ценностям традиционных религий, в первую очередь христианства. Дискурсивно российский концепт «традиционных ценностей» противостоит современной западной секулярной утопии, представленной леволиберальным модерном в форме квир-идеологии и связанных с ней идейных течений.

Насколько союз религии и модерна может быть плодотворен в противостоянии секулярным утопиям?

Возможно ли соединение принципа светского государства и традиционных религиозных ценностей [9]?

В данной статье мы постараемся найти ответы на эти вопросы в сочинениях двух религиозных философов XX в. В центре нашего внимания будет статья немецкого философа и католического богослова Карла Ранера «Марксистская утопия и христианское будущее человека» (1966) и работа русского религиозного философа Семена Франка «Ересь утопизма» (1946). Общии религиозно-философские и богословские позиции данных мыслителей уже сравнивались в отечественной исследовательской литературе [10].

Работы разделяет 20 лет: Франк пишет свой текст на исходе Второй мировой войны и его текст в значительной степени связан с осмыслением событий первой половины XX в. Ранер пишет уже в более спокойное послевоенное время, в период, когда будущее религии все еще казалось неопределенным и религиозное сознание «отступало» под натиском светской потребительской культуры. Тем не менее мыслители задаются одними вопросами – где проходит граница между истинной религией и секулярной утопией, как одно превращается в другое и какое будущее истинная религия может гарантировать себе в мире модерна, не превращаясь в секулярную идеологию.

К. Ранер: утопия как смешение конечного и абсолютного

Карл Ранер начинает свое рассуждение с утверждения о том, что христианство является «религией будущего». В этом смысле можно отметить, что устремленность модерна в будущее в базовых своих основаниях не противоречит духу христианства. История, полагает Ранер, представляет собой «эволюцию» христианского откровения: настоящее всегда относительно, будущее всегда абсолютно. Настоящее получает осмысление только через факт обращенности к абсолютному будущему, через «самотрансцендирование».

Между настоящим и будущим, по мысли Ранера, существует принципиальный онтологический разрыв: посюстороннее настоящее не способно превратиться в будущее путем простого развития, равно как и будущее не есть «улучшенное настоящее» и не содержится как потенция в настоящем в фактическом предметном смысле. Ранер полагает, что это автоматически ставит запрет на любых формах пантеизма и деизма: Бог трансцендентен, а будущее является «абсолютной независимой основой» [11. С. 178].

Христианская антропология исходит из того, что человек является существом, способным жить в ожидании абсолютного будущего. Однако в силу несовершенства и павшего состояния своей природы в этом восприятии возможны искажения, которые и обуславливают возможность существования секулярных утопий. Онтологически будущее всегда уже задано как некая целостность, но при этом в реальном фактически времени «всегда еще» не наступило. Переход фактического настоящего в абсолютное будущее путем простого течения времени невозможен. Таким образом,

возникает то, что прот. А. Шмеман назвал бы «христианской антиномичностью»: состояние диалектического соединения конечного и абсолютного с временным и контингентным [12]. Ранер пишет: «Человек может быть озабочен будущим сотворимым, принадлежащим определенному пространству-времени, составляемым из элементов его мира, только если он охватывает этот мир основополагающей цельностью неограниченной возможности. Поэтому в его земной заботе о будущем всегда присутствует вопрос о возможной встрече с этой бесконечной цельностью как таковой, о встрече с абсолютным будущим» [11. С. 179].

Возможность для утопического мышления возникает из-за того, что человек склонен абсолютизировать настоящее и воспринимать будущее как его простое продолжение, связанное с исключительно профанными усилиями по его достижению. Ранер напоминает: «Из самого существа того целого, что зовется абсолютным будущим, вытекает, что оно не может быть предметом категориального обозначения, но остается несканной тайной...» [11. С. 179–180]. И далее: «...первичная целостность абсолютного будущего, на которое проецирует себя человек, никогда не может быть выражена в ее собственной, свойственной только ей качественности: посредством определений, почерпнутых в посюстороннем категориальном опыте» [11. С. 180].

Попытка такого выражения создает возможность для построения утопии. При этом утопия, с точки зрения Ранера, всегда связана с атеизмом, так как атеизм есть невозможность соединения собственного контингентного настоящего с абсолютным будущим, или невозможность представить абсолютное будущее как будущее конечного человека, т.е. себя самого.

Ранер прямо и откровенно предупреждает: «Христианство как религия абсолютного будущего не имеет своей собственной посюсторонней утопии, своего проекта земного будущего» [11. С. 181]. Сущность же утопии, по Ранеру, состоит «в утверждении определенной частной реальности плюралистического мира опыта в качестве абсолютной точки опоры» [11. С. 181]. Однако христианство не является апологией бездеятельности и аполитичности. Христианство поддерживает человека в его частных устремлениях по улучшению жизни, так как расширение его свободы в посюстороннем мире никак не противоречит христианской вере. В этом отношении стремление к улучшению социальных институтов и политических форм жизни не является антихристианским априори. Оно становится таковым только тогда, когда подменяет собой веру, т.е. становится «секулярной утопией», подменяя абсолютное будущее посюсторонними представлениями о земном будущем как частном и контингентном следствии человеческих устремлений. Ранер напоминает: «Христианство не располагает никакими содержательно определенными идеалами будущего, не выдвигает никаких проектов относительно его, не обязывает человека ни к каким определенным целям, связанным с его посюсторонним будущим» [11. С. 181].

Ранер уверен, что именно ослабление христианского духа в эпоху модерна сделало возможными попытки воплощения секулярных утопий, и, мы можем

добавить, по всей видимости, это умонастроение не исчезло с падением ключевых политических идеократий XX в. Ранер полагает, что именно христианство является лучшей «прививкой» против утопизма и политического радикализма. Утопия онтологически возникает из невозможности представить благую реальность абсолютного будущего и в качестве компенсации вызывает стремление построить будущее «более реальное», земное и «земными средствами».

Таким образом, утопическое мышление, по Ранеру, есть следствие фундаментального недостатка религиозного сознания. Религиозный опыт, знакомый с переживанием абсолютного будущего, не нуждается в «замещающей терапии» утопиями, которые в своей реализации не только не достигают желаемого, но и всегда имеют огромные побочные эффекты. «Давая человеку надежду на абсолютное будущее, христианство защищает его от соблазна добиваться справедливых земных целей, обращаясь к такому насилию, когда поколение за поколением приносится в жертву и будущее превращается в Молоха, перед которым реальный человек отдается на заклятие ради нереальных грядущих поколений» [11. С. 183].

Однако к самому интересному и, на первый взгляд, противоречивому выводу Ранер приходит в конце рассуждения. Он говорит о том, что опасность христианству исходит не от модерна как такового, а именно от его радикализации, «соскальзывании» в утопизм. Само по себе общество модерна скорее наоборот, является благом для христианства: поддерживая религиозное многообразие и светскую культуру, оно дает христианству возможность открытого исповедания и избавляет от соблазна отождествления всего человечества с христианами. Ранер пишет, что нельзя рассчитывать на «совпадение церковного и профанного общества» [11. С. 183], такие надежды в прошлом часто извращали христианский дух, слишком концентрируя внимание Церкви на «земных» задачах. Христианство должно поддерживать религиозный плюрализм и препятствовать идеологической однородности как форме «привязывания» будущего к единому эталону. Ранер выступает против «однородной секулярной идеологии» и подчеркивает, что для исполнения своих целей христианство нуждается в многообразии видения будущего: «Любая “земная” теория будущего, не отменяющая историю как таковую, должна по необходимости быть теорией легитимного, земного и в этом смысле демократического плюрализма» [11. С. 185].

С. Франк: утопия как «частная истина» христианства

В начале статьи Франк дает свое собственное определение утопизма: «Под утопизмом мы разумеем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может – а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами,

это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека» [13. С. 126–127].

Франк оговаривается, в что в таком смысле утопизм есть «ересь» в самом прямом смысле слова, т.е. «частное» искажение полноты религиозной истины. В основе утопизма, несомненно, лежит, благое пожелание, но связано оно с человеческой гордыней, с попыткой «устроить» человеческое счастье «земными» средствами, через исключительно внешнее «обустройство» человеческой жизни.

Подобный подход отрицает, по мысли Франка, ключевые положения христианской антропологии, а именно представление о том, что зло существует не в социальных институтах, а в самой природе человека. Здесь уместно вспомнить знаменитые слова А.И. Солженицына, сказанные им в «Архипелаге ГУЛАГ»: «Постепенно открылось мне, что линия, разделяющая добро и зло, проходит не между государствами, не между классами, не между партиями – она проходит через каждое человеческое сердце...» [14. С. 160]. Это не означает, что все институты всегда одинаково плохи и нет смысла заниматься их благоустройством, но это говорит о том, что улучшение институтов имеет всегда относительно-исторический характер, и чем больше мы упорствуем в проведении в жизнь радикальных изменений, тем больше насилия в отношении реальной жизни мы должны употребить, чтобы добиться своих целей.

Таким образом, реализация утопии содержит внутренних, неустранимый парадокс: масштабность утопического замысла порождает фундаментальную необходимость коренных изменений, которые невозможно провести без насилия. Насилие же, будучи реализованным, порождает такое количество непредвиденных ужасающих последствий, что реализация утопии превращается в свою противоположность. Франк пишет: «Самое разительное и парадоксальное в судьбе утопизма есть то, что не только фактически, вопреки первоначальному замыслу, он всегда приводил не к добру, а к злу, не спасал, а губил жизнь, но и что на этом пути сами спасители человечества и самоотверженные служители благу, каким-то непонятным и неожиданным образом, превращались в бессовестных злодеев и кровавых тиранов» [13. С. 127].

Франк предлагает разделять две задачи, которые в утопическом мышлении смешиваются в одну: ограждение человеческой жизни от зла, сравнительное уменьшение его влияния, и сущностное его искоренение. Первую задачу как раз возможно реализовать путем реформирования институтов. Более того, государство в принципе для того и существует в «земном мире», чтобы путем поддержания действия закона и установления порядка по возможности «сдерживать» зло, создавать преграды для его действия в мире. Однако сущностное искоренение зла как такового невозможно осуществить путем социальных преобразований, какими бы радикальными они не были. Более того, чем более радикален замысел, тем больше насилия, а стало быть, больше непреднамеренных последствий. Франк справедливо замечает, что одно дело не дать злодею реализовать свои преступные и ужасные

замыслы, другое дело – исцелить его, сделать добрым. Первое возможно реализовать путем социального действия и изменения институтов, второе – нет: «Сущностное искоренение зла возможно только в порядке духовного действия изнутри на человеческую волю или на душевный строй личности, т.е. в порядке духовного воспитания, которое мыслимо только в стихии свободы и есть в конечном счете свободное самовоспитание...» [13. С. 128].

При этом Франк настаивает, что в основе секулярного утопизма лежит искаженное христианское стремление к победе над злом. Но инструменты реализации этого стремления, так как они лежат в профанической плоскости, связаны с насилием и принуждением. Франк говорит, стало быть, о том, что утопия – это «искажение христианской идеи спасения мира через замысел осуществить это спасение принудительной силой закона» [13. С. 130]. В этом Франк видит определенное возвращение к ветхозаветному сценарию, правда, и там закон не мыслится как путь к спасению мира, а скорее как инструмент «сдерживания зла»: «...при всем преувеличении религиозного значения закона, как богоустановленной принудительной нормы поведения, ветхозаветное представление никогда не усматривало в законе средства спасения мира в смысле установления в нем абсолютного совершенства» [13. С. 131]. Однако именно потому, что Ветхий Завет является религией Закона, от его сюжета путь к утопии значительно ближе [15]. С ветхозаветным сюжетом Франк связывает и возникновение идеи «принудительной теократии».

В этом месте рассуждения Франка сближаются с позицией Ранера. По сути, Франк, также как и Ранер, выступает защитником общества модерна. В силу удаленности религии от власти она получает больше возможностей для исполнения своего истинного предназначения – «свободного духовного воспитания» человека в духе свободы. В мире модерна для христианства исчезает соблазн теократии, т.е. отождествления и слияния земной политической и духовной власти, которую Франк, по сути, также считает формой утопизма, так как в теократии сила духовного принуждения посредством закона довлеет над идеей свободного само-

воспитания личности [16]. Таким образом, проект модерна противоречивым образом оказывается более благоприятным для исполнения целей христианства, чем в предшествующие эпохи. Единственная опасность для христианства в мире модерна, стало быть, теперь исходит не от «теократизма», а от секулярного утопизма, которому она и должна противостоять.

Заключение

Подводя итоги исследования, следует отметить, что Ранер и Франк в своих текстах выступают защитниками общества модерна. Их аргументы показывают, что будущее религии в мире модерна может быть успешным, опровергая тем самым тезис о «конце религии». Христианское послание, обращенное к личности человека, в мире модерна получает свободу и возможность мирного «доступа» к распространению своих идей. Именно в модерне христианство впервые становится «только религией», избавляясь от соблазнов политического господства и смешения «небесных» и «земных» целей. В мире модерна христиане получают возможность политического действия, несводимо к отстаиванию «единого вероучения», но получая возможность действовать в интересах христианства, избегая «партийности» и идеологизации, оставаясь одновременно членами Церкви и гражданами светского государства.

Оба мыслителя предупреждают, что христианство не может предложить миру никакого проекта социального переустройства, так как искоренение зла невозможно осуществить путем социального реформирования. Любая секулярная утопия по определению носит антихристианский характер, так как в основе своей всегда исходит из отрицания догмата о грехопадении. Христианство в плюралистичном политическом пространстве должно отстаивать многообразие, сопротивляясь монополии «секулярных идеологий» и настаивая на важности конкретных и прагматичных политических решений. Сохранение открытости будущего, неопределенности истории и отстаивание человеческой свободы во всем многообразии ее проявлений – ключевая задача христианства в сложном мире модерна.

Список источников

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. М. : Весь Мир, 2008.
2. Марквард О. Эпоха чуждости миру // Отечественные записки. 2003. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2003/6/epoha-chuzhdosti-miru.html> (дата обращения: 29.12.2024).
3. Eisenstadt S. Multiple Modernities // Multiple Modernities / ed. by S. Eisenstadt. L. : Transaction Publications, 2002.
4. Гидденс Э. Последствия современности. М. : Праксис, 2011. 352 с.
5. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с.
6. Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. 240 с.
7. Касаткин Е.В. Гендерный порядок в современном ценностном противостоянии России и стран «коллективного Запада» // Гуманитарий Юга России. 2024. № 5 (13). С. 234–250.
8. Бредихин А.Л., Байкеева С.Е. Концепция «традиционных ценностей» в контексте формирования государственной идеологии // Право и государство. Теория и практика. 2023. № 9 (225). С. 23–25.
9. Руткевич Е.Д. О современном мире, (не) религиозном многообразии и пост-секулярной перспективе // Научный результат. Социология и управление. 2023. № 2. С. 58–76.
10. Мартынянов К.А. Трансцендентальные основания религиозного опыта: Семен Франк и Карл Ранер // Философский журнал. 2023. № 4. С. 144–157.
11. Ранер К. Марксистская утопия и христианское будущее человека // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы). М. : Наука, 1994. С. 177–185.
12. Шмеман А. Мир как таинство // Шмеман А. Церковь в мире : сб. ст. М. : ГРАНАТ, 2015. С. 39–59.
13. Франк С.Л. Ересь утопизма // Социологические исследования. 1994. № 1. С. 126–134.

14. Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956: Опыт художественного исследования : в 3 т. Екатеринбург, 2008. Т. 1.
15. Гапоненков А.А. Священное Писание в работах С.Л. Франка: путь к экзегетике Откровения // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. № 3. С. 141–158.
16. Дорохина Д.М. По ту сторону правого и левого: реконструкция политического события (С.Л. Франк, Х. Фрайер) // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2017. № 1 (7). С. 75–83.

References

1. Habermas, J. (2008) *Filosofskiy diskurs o moderne* [The Philosophical Discourse of Modernity]. Translated from German Moscow: Ves' Mir.
2. Markvard, O. (2003) *Epokha chuzhdosti miru* [The Age of World Alienation]. *Otechestvennye zapiski*. 6. [Online] Available from: <https://magazines.gorky.media/oz/2003/6/epokha-chuzhdosti-miru.html> (Accessed: 29.12.2024).
3. Eisenstadt, S. (2002) Multiple Modernities. In: Eisenstadt, S. (ed.) *Multiple Modernities*. London: Transaction Publications.
4. Giddens, A. (2011) *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity]. Moscow: Praksis.
5. Lübbe, H. (2016) *V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoyashchem* [In Tune with the Times: A Shortened Stay in the Present]. Moscow: HSE.
6. Uzlaner, D.A. (2019) *Konets religii? Istoriya teorii sekulyarizatsii* [The End of Religion? History of the Theory of Secularization]. Moscow: HSE.
7. Kasatkin, E.V. (2024) Gendernyy poryadok v sovremennom tsennostnom protivostoyanii Rossii i stran "kollektivnogo Zapada" [Gender Order in the Modern Value Confrontation Between Russia and the Countries of the "Collective West"]. *Gumanitarniy Yuga Rossii*. 13 (5). pp. 234–250.
8. Bredikhin, A.L. & Baykeeva, S.E. (2023) Kontseptsiya "traditsionnykh tsennostey" v kontekste formirovaniya gosudarstvennoy ideologii [The Concept of "Traditional Values" in the Context of Forming State Ideology]. *Pravo i gosudarstvo. Teoriya i praktika*. 225 (9). pp. 23–25.
9. Rutkevich, E.D. (2023) O sovremennom mire, (ne) religioznom mnogoobrazii i post-sekulyarnoy perspektive [On the Modern World, (Non)Religious Diversity and the Post-Secular Perspective]. *Nauchnyy rezul'tat. Sotsiologiya i upravlenie*. 2. pp. 58–76.
10. Martem'yanov, K.A. (2023) Transsental'nnye osnovaniya religioznogo opyta: Semen Frank i Karl Raner [Transcendental Foundations of Religious Experience: Semyon Frank and Karl Rahner]. *Filosofskiy zhurnal*. 4. pp. 144–157.
11. Raner, K. (1994) Marksistskaya utopiya i khristianskoe budushchee cheloveka [Marxist Utopia and the Christian Future of Man]. In: *Sotsial'no-politicheskoe izmerenie khristianstva: Izbrannyye teologicheskie teksty XX v. (Perevody)* [Socio-Political Dimension of Christianity: Selected Theological Texts of the 20th Century (Translations)]. Moscow: Nauka. pp. 177–185.
12. Schmeman, A. (2015) *Mir kak tainstvo* [The World as Sacrament]. In: Schmeman, A. *Tserkov' v mire: sb. st.* [The Church in the World: Collection of Articles]. Moscow: GRANAT. pp. 39–59.
13. Frank, S.L. (1994) Eres' utopizma [The Heresy of Utopianism]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. 1. pp. 126–134.
14. Solzhenitsyn, A.I. (2008) *Arhipelag GULAG. 1918–1956: Opyt khudozhestvennogo issledovaniya* [The Gulag Archipelago. 1918–1956: An Experiment in Literary Investigation]. In 3 vols. Vol. 1. Yekaterinburg.
15. Gaпоненков, А.А. (2022) Svyashchennoe Pisanie v rabotakh S.L. Franka: put' k ekzегetike Otkroveniya [Holy Scripture in the Works of S.L. Frank: The Path to the Exegesis of Revelation]. *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeyskiy dialog*. 3. pp. 141–158.
16. Dorokhina, D.M. (2017) Po tu storonu pravogo i levogo: rekonstruktsiya politicheskogo sobytiya (S.L. Frank, Kh. Frayer) [Beyond Right and Left: Reconstruction of the Political Event (S.L. Frank, H. Freyer)]. *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Iskuststvovedenie*. 7 (1). pp. 75–83.

Информация об авторе:

Гиринский А.А. – канд. филос. наук, младший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). E-mail: agirinskiy@gmail.com

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

A.A. Girinskiy, Cand. Sci. (Philosophy), junior research fellow, HSE University (Moscow, Russian Federation). E-mail: agirinskiy@gmail.com

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 23.01.2025;
одобрена после рецензирования 10.03.2025; принята к публикации 30.04.2025.

The article was submitted 23.01.2025;
approved after reviewing 10.03.2025; accepted for publication 30.04.2025.