

УДК 130.2

Гранин Р.С.



Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: от апокалиптики к утопизму¹

Часть II

Гранин Роман Сергеевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, ФГБУН Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН), Москва

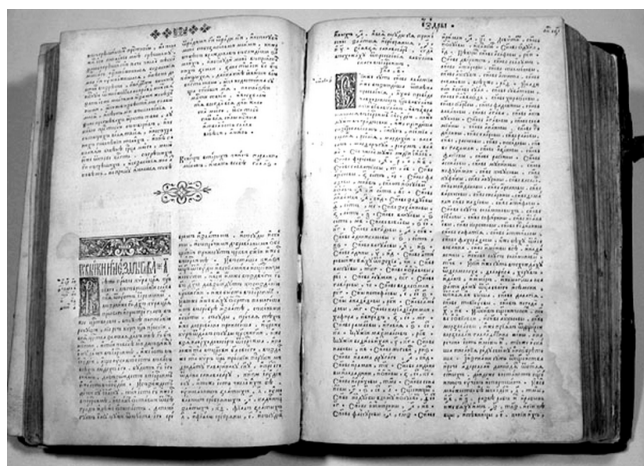
ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-8437-4207>

E-mail: roman-s-granin@j-spacetime.com; grrom@mail.ru

Во второй части статьи представлен опыт системного анализа эсхатологической проблематики в русском богословии XIX – начала XX вв., религиозной философии Серебряного века и русской эмиграции. Эсхатология реконструируется как феномен философской мысли того же порядка, что метафизика всеединства, русский космизм, персонализм.

Ключевые слова: русское богословие XIX–XX вв.; библейская герменевтика; чувство fin de siècle; кризис культуры; эсхатологическая метафизика; русский религиозно-философский ренессанс; философия культуры; утопическое мировоззрение; мессианиззм.

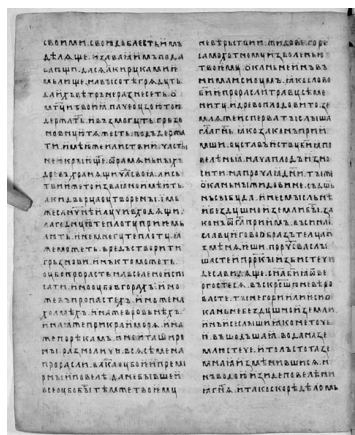
Эсхатология в русском богословии XIX–XX вв.



Острожская Библия, полное издание Библии на церковно-славянском языке (Острог, издание первопечатника Ивана Федорова, 1581)

Основы догматической эсхатологии в России в ее современном виде были заложены во второй половине XIX – начале XX вв. в рамках библейской герменевтики, которая в современном научном виде сформировалась в процессе полномасштабного перевода Библии на русский язык (Синодальный перевод Библии (1876)). Данный перевод (1816–1826; 1858–1876) осуществлялся в рамках созданного для этой цели «Русского библейского общества» (1813 г.) профессорами духовных академий Петербурга, Москвы, Киева, Казани. Ранее полный вариант перевода Библии существовал на церковно-славянском языке (Острожская Библия (Острог, 1581), первая русская печатная Библия). До этого первой версией всего Писания на церковно-славянском языке явилась Геннадиевская Библия (Новгород, 1499), до которой существовали

¹ Продолжение. Начало см.: Гранин Р.С. Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: от апокалиптики к утопизму. Часть 1 // Пространство и Время. 2016. № 3–4 (25–26). С. 149–155.



Страница рукописной Палея толковой. 1406



Разворот рукописной Геннадиевской Библии (Новгород, 1499)

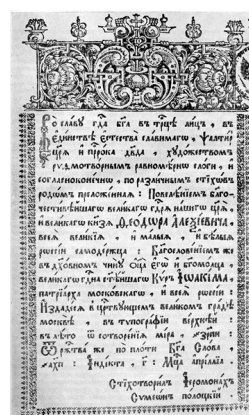


Титульный лист «Библии Руской» Франциска Скорины (Прага, 1517-1519)

переводы лишь отдельных книг Писания, наравне с которыми со священной историей знакомили Толковая, Историческая и Хронографическая Палея (греч. παλαιός – древний, ветхий).

Авторизованным для богослужения в Русской православной церкви до настоящего времени (с некоторыми исправлениями) является текст Елизаветинской Библии (СПб., 1751)¹. Параллельно церковнославянскому переводу предпринимались попытки русского перевода Библии. Первой такой попыткой был труд Франциска Скорины – «Библия Руска» (Прага, 1517–1519). Язык этого перевода, отражая особенности западного языкового региона, был близок к белорусскому. В 1680 в Москве Симеон Полоцкий выпустил свою «Псалтырь рифмотворную». В 1683 посольский переводчик Авраам Фирсов, опираясь на Библию Лютера и еврейский текст, выполнил перевод псалмов, снабдив его экзегетическими и историческими комментариями. Однако его труд был осужден Патриархом Иоакимом, и лишь немногие экземпляры были сохранены в казне с пометкой: «Без указу не велено смотреть никому»². В конце XVII – начале XVIII вв. лифляндский пастор Э. Глюк перевел почти всю Библию на русский язык, но рукопись была затеряна, так и не увидев свет. В 1794 в Москве была выпущена первая русская книга Нового Завета Послание к Римлянам, переведенная историком церкви, филологом профессором Московской Славяно-греко-латинской академии Мефодием (Смирновым, 1761–1815).

Одним из создателей экзегетической традиции был архиепископ Феоктист (Мочульский, 1729–1818). По



Титульные листы «Псалтыри рифмотворной» Симеона Полоцкого (Москва, 1680, слева) и Елизаветинской Библии (С.-Петербург, 1751, справа)



Мефодий (в миру Михаил Алексеевич Смирнов, 1761–1815), архиепископ Псковский, Лифляндский и Курляндский



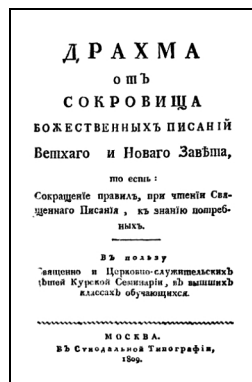
Титульный лист Писания к Римлянам в переводе Мефодия (Смирнова) (Москва, 1794)

¹ Б.А. Тихомиров пишет по этому поводу в статье «Славянская Библия: основные издания и место в духовной жизни»: «Славянская Библия была большой редкостью, почти недоступной для частных лиц и духовенства, слишком дорогой и для семинарской библиотеки даже после издания ее в 1751 г. Неудивительно, что изучения Свящ. Писания вовсе не было не только в семинариях, но даже и в академиях. Между духовенством о чтении Свящ. Писания и речи не было. <...> С 1751 по 1814 г. было осуществлено 22 издания Елизаветинской Библии. Тем не менее, неутешительное на этот счет свидетельство 1818 г. <...> По существу, можно говорить, что библийский текст в его полноте Ветхого и Нового Завета оставался на периферии религиозной жизни вплоть до XIX столетия. От него оказались дистанцированными и клир, и общество» (Тихомиров Б.А. Славянская Библия: основные издания и место в духовной жизни [Электронный ресурс] // Богословие. Режим доступа: http://www.portal-slovo.ru/theology/37751.php?element_id=37751&PAGEN_1=2).

² Мень А.В. Библиологический словарь: В 3 т. Т. 2. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С 418.



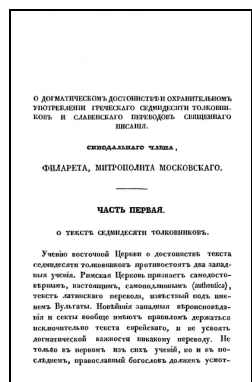
Феоктист (в миру Иван Мочульский, 1729–1818), архиепископ Курский и Белгородский, член Академии Российской



Титульный лист «Драхмы от сокровища божественных писаний» Феоктиста (Мочульского) (Москва, 1809)



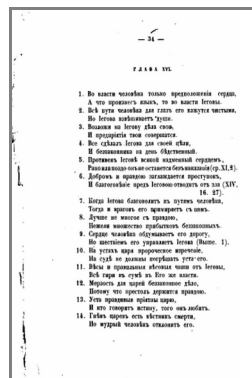
Филарет (в миру Василий Михайлович Дроздов, 1782/3–1867), митрополит Московский и Коломенский, член Академии Российской, ординарный академик Императорской АН



Первая страница труда «О догматическом достоинстве...» Филарета (Дроздова) в «Прибавлениях к Творениям св. Отцов» (1858, ч. XVII, кн. 3)



Герасим Петрович Павский (1787–1863), протоиерей, филолог, экзегет. Портрет кисти И. Реймера, 1835



Страница Книги притч Соломоновых в пер. Павского (Журнал «Дух христианина», 1861, т. 5)

его инициативе, ещё до создания Библейского общества, в семинариях были введены спецкурсы по толкованию Библии. Ему принадлежит создание первого русского пособия по экзегетике «Драхма от сокровища божественных писаний (Сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных)» (М., 1809).

Во время перевода Библии возникло несколько экзегетических проблем. Например, проблема значения и соотношения масоретского текста Ветхого Завета на иврите и его перевода на греческий койне — «Семидесяти толковников», или «Септуагинты» (III–II вв. до н.э.). Разрешению данного вопроса было посвящено произведение руководителя перевода, ректора Санкт-Петербургской Духовной академии (в последующем действительного члена Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности), митрополита Филарета (Дроздова, 1782/3–1867) «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого и славянского переводов Священного Писания» (1858). В труде были сформулированы фундаментальные для православной герменевтики принципы: при интерпретации Библии использовать текст оригинала; в процессе толкования использовать научные методы, в том числе, разработанные западной экзегетикой; уделять центральное внимание богословскому значению библейского текста; сохранять верность духу Православной Церкви и святых отцов¹.

Следует отметить, что помимо специалистов, работающих над официальным переводом Библии, существовали отдельные переводчики-энтузиасты, не санкционированные к переводу Синодом. Таким выдающимся библейским экзегетом был опальный прот. Г.П. Павский (1787–1863) — основоположник русской библейско-исторической школы. Им был создан труд «Библейские древности для разумения Святого Писания» (СПб., 1884). Павский самостоятельно переведил Библию, но в отличие от библейского канона, он расположил книги Ветхого Завета в хронологическом порядке. Этот перевод 1838 г. был запрещен цензурой в 1841 и засекречен Синодом (рассекречен в 1861)². Его работа была дополнена другим переводчиком Библии на русский (а также алтайский) язык архим. Макарием (Глухаревым, 1792–1847).

Формирование русской научной герменевтики послужило импульсом для появления со второй половины XIX в. специальных трудов, посвященных экзегезе Апокалипсиса. Богословами, заложившими данную

¹ Филарет (Дроздов), митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавления к Творениям св. Отцов 1858. Ч. XVII. Кн. 3. С. 452–484.

² Студентам Павского из Академии удалось за 1838–1841 гг. выпустить три тиража перевода, общим числом 500 экземпляров (напр.: Священные книги Ветхого Завета, в переводе Герасима Петровича Павского. СПб.: Литогр. Мейера, 1838–1839). Около 300 экземпляров перевода, не считая 100 рукописных копий, было изъято и уничтожено. После смерти Николая I обвинения против Павского были сняты. Его перевод 3–4 Цар. извлекли из секретных архивов, и он увидел свет. В общем можно утверждать, что в эпоху николаевской реакции идея русской Библии приобрела оттенок политической оппозиции, с 1826 по 1858 процесс перевода был прерван (Мень А.В. Библиологический словарь: В 3 т. Т. 2. М.: Фонд имени Александра Менья, 2002. С. 419).

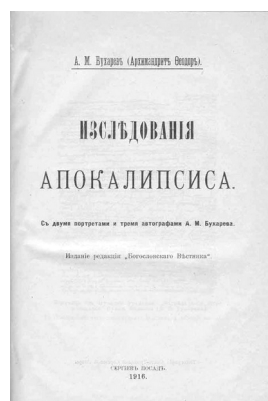
традицию, были архим. Феодор (А.М. Бухарев) («Исследования Апокалипсиса»)¹, свт. Игнатий (Д.А. Брянчанинов) («Слово о смерти»), Иоанн Кронштадтский («Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса») и др., в XX в. – прот. С.Н. Булгаков («Апокалипсис Иоанна») и прот. Г.В. Флоровский («О воскресении мертвых»).

К началу XX в. в России происходит новый этап развития экзегетической науки, связанный, прежде всего, с либерально-протестантской средой. Протестантизм рационализировал герменевтику, с другой стороны, «христианизировал» рационализм и позитивизм. Основной новой герменевтической методологии выступает классическая логика. Вводится установка на то, что результаты герменевтических изысканий не должны вступать в противоречие с церковным Преданием, а противоречия самого Писания полагаются кажущимися вследствие неполноты знаний исследователя и со временем разрешимыми логическим путем². В библейской герменевтике XIX–XX вв., традиционно выделяют два направления: «рационалистическое» (научное) и «мистическое» (философское). К числу ученых-герменевтов, для которых было характерно использование протестантской герменевтической техники и достижений историко-критического метода того времени, относятся: Н.Н. Глубоковский, М.Д. Муретов, еп. Михаил (Лузин), прот. Николай Елеонский, к философскому направлению – В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, С.Н. Булгаков, а также представители неопатристики (в англоязычной традиции Neobyzantines): прот. Г.В. Флоровский, В.Н. Лосский, прот. И.Ф. Мейендорф³.

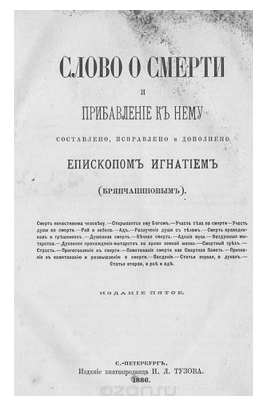
Апокалиптика и утопизм

в культуре русского религиозно-философского ренессанса

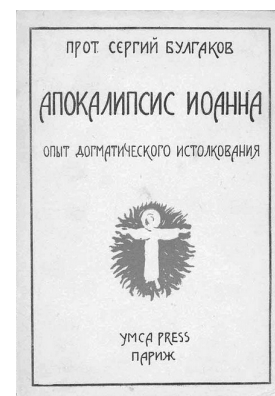
На рубеже XIX–XX вв. интерес к эсхатологической проблематике выходит за рамки теологии и получает широкое отражение в философии и в художественной литературе⁴. Эсхатологическая тема присутствует у Ф.М. Достоевского в «Легенде о Великом инквизиторе», в созвучных ему «Трех разговорах... С включением краткой повести об Антихристе» В.С. Соловьева, в продолжающей их тематику «Эсхатологической фантазии» Л.А. Тихомирова. Эсхатологизм свойственен творчеству Л.Н. Андреева, философии К.Н. Леонтьева, В.В. Розанова и многим другим. Сюда же следует отнести «религию воскресения» Н.Ф. Федорова, «эсхатологическую метафизику» Н.А. Бердяева, «софиологию смерти» С.Н. Булгакова и его же работы по апокалиптике, труды по эсхатологической и утопической проблематике Г.В. Флоровского, «учение о перевоплощении» Н.О. Лосского.



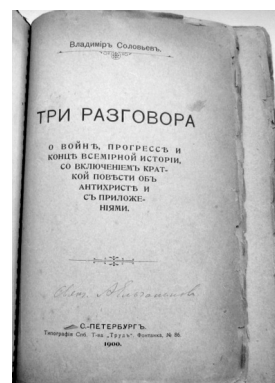
Титульный лист (слева) и портрет архим. Феодора (Бухарева) с фронтисписа (справа) издания его «Исследований Апокалипсиса» (Сергиев Посад, 1916)



Титульный лист «Слова о смерти» свт. Игнатия (Брянчанинова) (С.-Петербург, 1886)



Обложка «Апокалипсиса Иоанна» прот. С.Н. Булгакова (Париж, 1948)



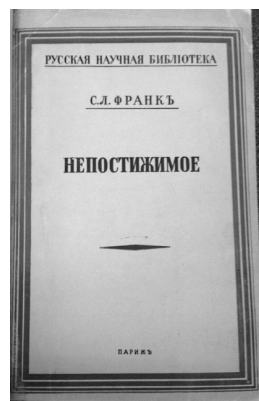
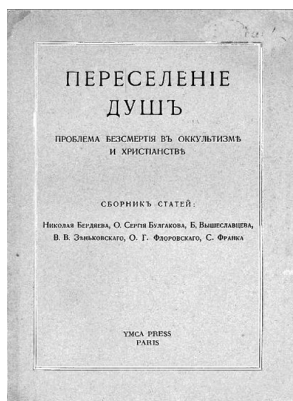
Титульный лист первого издания «Трех разговоров» В.С. Соловьева (С.-Петербург, 1900)

¹ Эта книга, запрещенная Синодом в 1863 г., была полностью опубликована только в 1916 г. П.А. Флоренским (Бухарев А.М. (архимандрит Феодор). Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Изд. редакции «Богословского Вестника», 1916).

² Арапов А.В. Русская библейская герменевтика и теория сакральной коммуникации в 19–20 веках // Вестник научной сессии факультета философии и психологии. Вып. 5. Воронеж: ВГУ, 2003. С. 56.

³ Как уточняет про философское направление П. Вальер, «необходимо принимать в расчет существование двух направлений в современном русском богословии: так называемую “Русскую школу”, по выражению о. Александра Шмемана, которую я буду называть “богочеловеческой школой”, и неопатристическую школу» (Вальер П. Интерпретация Откровения Иоанна в русском богословии XIX–XX веков // Эсхатологическое учение Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви. М.: Синодальная богословская комиссия, 2007. С. 414).

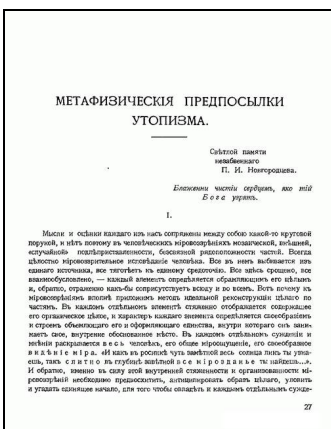
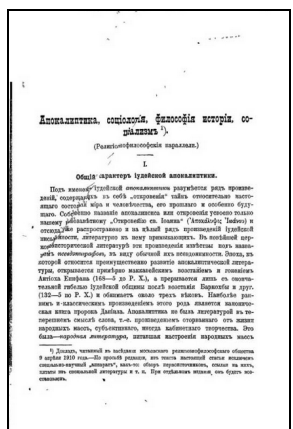
⁴ По словам Н.А. Бердяева, предельность эсхатологических тем раскрывалась в большей степени у великих русских писателей, нежели у профессиональных философов (Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 407).



Обложки сборника «Переселение души: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве» под редакцией Н.О. Лосского (Париж, 1936, слева) и «Непостижимого» С.Л. Франка (Париж, 1939, справа)

расколотое, внутренне противоречивое, антагонистическое *дву-единство*³. В.В. Зеньковскому, писавшему (со ссылкой на Франка):

«Мир как целое предстоит перед нами в *некоем уже поврежденном состоянии* – и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно»⁴.



Первые страницы статей С.Н. Булгакова «Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)» («Русская мысль», 1910, год тридцать первый, кн. VI; слева) и Г.В. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма» («Путь», 1926, т. 4, справа)

перемен, эйфорией в ожидании будущего, страхом перед этим будущим, эфемерностью бытия, чувством приближающегося конца света, пресыщением жизнью, очарованием смертью, беззаботностью, фривольностью и декадансом⁵. Особенно оно присуще Серебряному веку. Русскому религиозно-философскому самосознанию вообще свойственно апокалиптическое восприятие бытия и истории,

Под редакцией последнего был выпущен целый сборник «Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве»¹. Даже те русские мыслители, которые не занимались эсхатологией специально, в ряде своих метафизических построений касались ее проблематики. Так, П.А. Флоренский, философски развивавший идеи математической прерывности – аритмологии (концепции, предложенной представителями Московской философско-математической школы, в частности, Н.В. Бугаевым), говорил о «трещинах бытия», вероятно, свидетельствующих о близости Конца².

Ощущение расколотости мира, чувство близости к последней черте свойственно многим мыслителям Серебряного века, например, С.Л. Франку, считавшему, что «всеединство бытия есть надтреснутое,

Г.В. Флоровскому, полагающему, что «только в опыте веры, в религиозном опыте, раскрывается метафизическая расколотость бытия, бездна отпадения»⁵. С.Н. Булгакову, писавшему:

«Не цельность, а разорванность, постоянное движение во времени составляют наш удел»⁶.

Н.А. Бердяеву, для которого распад мира был связан с действием законов детерминизма объективированного бытия, за которым стоит истинная реальность – царство экзистенциальной свободы. Также Н.О. Лосскому, говорившему о существовании пустот, не заполненных «субстанциальными деятелями» – монадами.

Чувство «конца века» (фр. fin de siècle), вообще, свойственно всей европейской культуре рубежа XIX–XX столетия. Это ощущение сопровождается «метаниями между ожиданием

¹ В него вошли работы: С.Л. Франка «Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк)», С.Н. Булгакова «Христианство и штейнерианство», Н.А. Бердяева «Учение о перевоплощении и проблема человека», В.В. Зеньковского «Единство личности и проблема перевоплощения», Б.П. Вышеславцева «Бессмертие, перевоплощение и воскресение», Г.В. Флоровского «О воскресении мертвых» (Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве / Сб. ст. под ред. Лосского Н.О. Париж: YMCA-Press, 1936).

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. I. М.: Правда, 1990. С. 127.

³ Франк С.Л. Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 433.

⁴ Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 119.

⁵ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГИ, 2002. С. 220.

⁶ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 387.

⁷ Fin de siècle [Электронный ресурс] // Википедия. Свободная энциклопедия. Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Fin_de_siecle.

что может быть связано с утопическим и мессианским мировоззрением. Декаданс и апокалиптика Серебряного века пришли на смену «мечтательной» и «утопической» (по выражению Г.В. Флоровского) эпохе в России второй половины XIX в.¹ Эсхатология и апокалиптика, утопия и антиутопия, декаданс и мессианская экзальтация выступают чертами «духа времени», проявляющегося в духовном кризисе и духовном поиске новых горизонтов и перспектив эпохи. В то время, по замечанию А.А. Ермичева, «происходит стирание граней между искусством и жизнью, – самих носителей этих движений и деятельности», что является проекцией «нового религиозного сознания»².

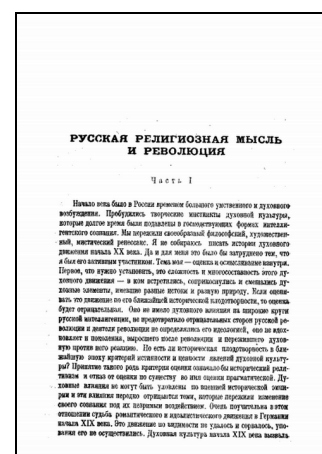
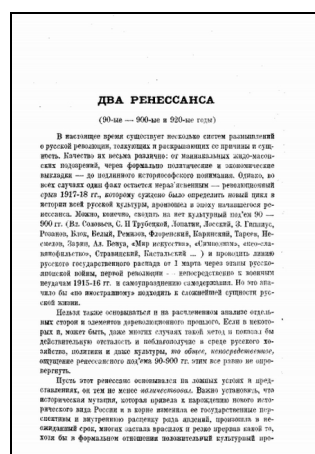
Символисты сами «жили в состоянии непрерывных ожиданий, причем ожиданий не вполне определенных, но зато апокалипсического, катастрофического размаха. Эти предчувствия придавали их стихам и статьям особый, пророческий тон, и многие из грядущих событий, как личной жизни, так и мировой они сумели предугадать»³. Достаточно вспомнить предсказание революции 1917-го года футуристом Велимиром Хлебниковым в его «уравнении Рока». Под знаком апокалиптики проходит деятельность «нового религиозного сознания» и его идейного лидера Д.С. Мережковского⁴. Современное человечество философ называет людьми Конца, а эсхатологию – душой России, Религией Конца⁵. Основной проблемой современности – болезнь «кажения», восприятие апокалипсических образов как мифологических, а не реалистических, что приводит к убыли эсхатологического чувства, к потере религиозного опыта.

Русские мыслители ретроспективно, уже в эмиграции, назвали эпоху Серебряного века «ренессансом». Впервые этот термин использует евразиец Петр Сувчинский в статье «Два Ренессанса. 1890–1900-е и 1920-е годы», вышедшей в первом номере «Версты» (1926)⁶. Николай Бердяев, которому традиционно приписывают авторство данного понятия, использует его в статье «Русская религиозная мысль и революция», вышедшей только в третьем номере того же сборника «Версты» (1928)⁷. Но именно эта и последующие работы Бердяева способствовали популяризации данного понятия⁸.

Период подъема русской философско-художественной мысли 1890-х–1900-х гг., представленный В.С. Соловьевым, Д.С. Мережковским, З.Н. Гippiусом, В.В. Розановым, А.А. Блоком, А. Белым, А.Н. Бенуа, «Миром искусства», «символизмом» и др. Сувчинский связал с бурными процессами общественно-политической жизни и общим духовным кризисом, охватившим все социальные слои общества. Он обращает внимание на проблему установления некоей закономерности, при которой кризисы и катастрофы неизменно совпадают с



Обложки книг В. Хлебникова (Москва, 1922) – трактата о «законах времени» «Доски судьбы» (слева) и «сверхповесть» «Зангези» (справа), в которой приводится «уравнение Рока»



Первые страницы статей П.П. Сувчинского («Два Ренессанса», слева) и Н.А. Бердяева («Русская религиозная мысль и революция», справа) в первом (1926) и третьем (1928) выпусках сборника «Версты» соответственно

¹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 408–409.

² Ермичев А.А. Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина // Studia culturae. Вып. 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 11.

³ История русской философии: учебник / Под. ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008. С. 405.

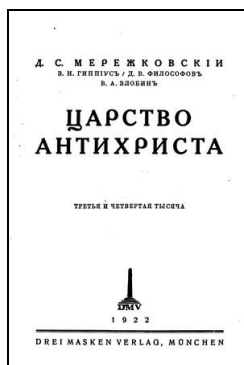
⁴ Как отмечает В.Н. Жуков: «Центральным идейным компонентом, психологическим стержнем и нервом концепции Третьего Завета является эсхатологизм Мережковского. его философия Конца» (Жуков В.Н. Третий Завет Дмитрия Мережковского // Мережковский Д.С. Искус Неизвестный. М.: Республика, 1996. С. 681).

⁵ Мережковский Д.С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992. С. 22.

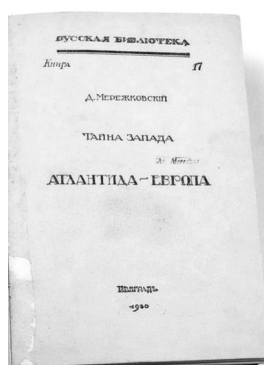
⁶ Сувчинский П.П. Два Ренессанса 1890–1900-е и 1920-е годы // Версты. Вып. 1. Париж, 1926. С. 136–142.

⁷ Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. Вып. 3. Париж, 1928. С. 40–62.

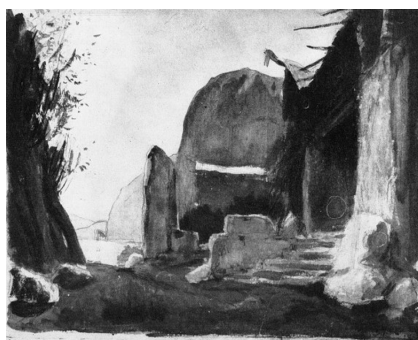
⁸ Бердяев развивает проблему «ренессанса» и в более поздних работах: «Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») (1935); Истоки и смысл русского коммунизма (1937); «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века» (1946); «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949).



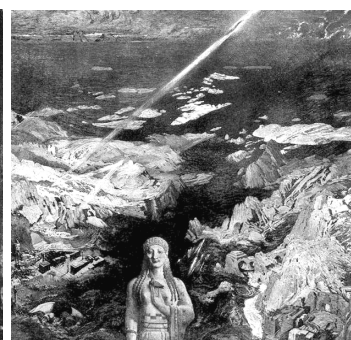
Титульный лист коллективного сборника «Царство Антихриста» (Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Filosofov, В. Злобин; Мюнхен, 1921)



Титульный лист первого издания книги Д.С. Мережковского «Тайна Запада. Атлантида – Европа» (Белград, 1930)



Бенуа А.Н. Вход в жилище Гибихунгов. Эскиз декорации к опере Р. Вагнера «Гибель богов». Мариинский театр. 1903



Бакст Л.С. Древний ужас (Terror Antiquus). 1908

начальными сроками ренессансных процессов, «срывая их эволюционную планомерность, размыкая непосредственную преемственность и, тем самым, двигая жизнь поступательными толчками и жестокими перебоями». При этом, главным для него выступает культурная и социально-политическая роль интеллигенции в данных процессах. Интеллигенция, исцеленная от нигилизма 60-х–80-х гг. XIX в. (после реформ 1861 г.), перестает чувствовать центральность социальной проблемы. Но она начинает ощущать политическое неблагополучие, переключаясь на политические игрища, что Сувчинский связал с отрывом от народных масс, приводящим ее к утрате пассионарности и угасанию воли. Как остроумно заметил мыслитель, интеллигенция уже оторвалась от почвы, но еще не достигла неба, повиснув подобно пыли.

Бердяев также, говоря о ренессансе духовной культуры, достигшей в начале XX в. предельной утонченности, сомневается, что ренессанс был религиозным, т.к. не было достаточной религиозной воли и достаточного вовлечения широких народных слоев:

«Это было все-таки движение культурной элиты, оторванной не только от процессов, происходивших в народной массе, но и от процессов, происходивших в широких кругах интеллигенции»².



Обложка первой части трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист»: «Смерть Богов (Юлиан Отступник)» (С.-Петербург, 1906, 3-е издание)



Бенуа А.Н. Купальня маркизы. 1908



Борисов-Мусатов В.Э. Реквием. Фрагмент. 1905

Философ скорее сравнивает ренессанс с романтическим и идеалистическим движением начала XIX в. Для его культуры были характерны бурные духовные переходы «от марксизма к идеализму, от идеализма к православию, от эстетизма и декадентства к мистике и религии, от материализма и

¹ Колобова Ю.И. Личность и творческая деятельность П.П. Сувчинского в культуре XX века. Дисс. ... к. культурологических наук. Киров, 2006. С. 91.

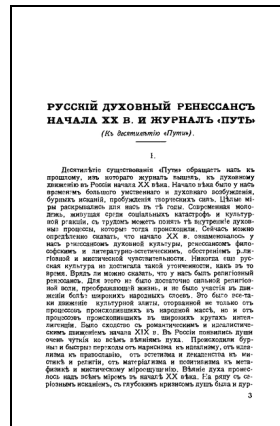
² Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Путь, 1935. № 49. С. 3.

позитивизма к метафизике и мистическому мироощущению»¹. Ренессанс сопровождался декадансом, духовный поиск – духовным кризисом. Его причиной Бердяев называет разложение интеллигентского мирозерцания, ориентированного социально; разрыв с русским просветительством и позитивизмом, переход с внешнего на внутреннее, обращение к «потустороннему». Причем, наряду с серьезными исканиями, сопровождающимися глубоким душевным кризисом, была и мода на мистику, оккультизм, эстетизм, мода на пренебрежительное отношение к этике².

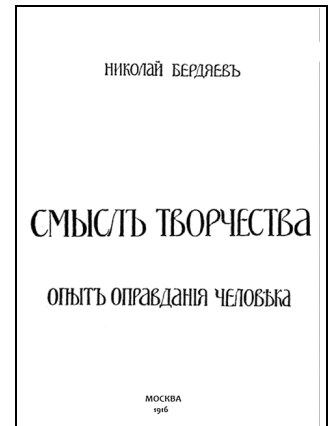
Основной проблемой XIX и XX вв. Бердяев называет проблему отношения творчества (культуры) и жизни (бытия). Вопрос ставится так: создавать или быть? Гении творили, но не достаточно *были* – святые *были*, но мало творили. Творчество рождается из недостатка и несовершенства. Совершенные перестают творить. Бердяев говорит, что творчество, с одной стороны, антагонистично совершенству человека, с другой – совершенству культуры. Творчество есть грань между созиданием ценностей культуры и личного совершенства. Оно есть продление дела Божьего творения. Антагонизм культуры и личного совершенства говорит о том, в мире не было еще религиозной эпохи творчества (Царство Духа). Только с ее наступлением творчество выйдет из тисков личного совершенства и совершенства ценностей культуры. Мировой кризис культуры, по мысли Бердяева, должен вывести из этой противоположности, а современная культура, согласно мыслителю, подошла к глубочайшему внутреннему кризису. Причем, что парадоксально, культура по самой своей сути и смыслу есть великая неудача. Философия и наука – неудача в творческом познании истины, искусство – неудача в творчестве красоты, семья – неудача в творчестве любви, мораль – неудача в творчестве человеческих отношений и т.д. Культура есть неудача творческого преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи³. Все достижения культуры – символические, а не реалистические. Культура столь же символична, сколь и породивший ее культ, который есть религиозная неудача. Культ является религиозным истоком культуры, сообщаящим ей свой символизм. И все великое в культуре есть символически-культовое, но не реально-бытийственное.

Кризис культуры – это последняя воля человека к переходу от символически-условных достижений к достижениям реально-абсолютным. Кризис свидетельствует о том, что человек стремится не к символу истины, а к самой истине, не к символу богообщения, а к самому богообщению. Эсхатология есть символ этого кризиса. Бердяев пишет:

«Неудача и неудовлетворительность культуры связана с тем, что культура во всем закрепляет плохую бесконечность, никогда не достигает вечности. Культура есть лишь творчество плохой бесконечности, бесконечной срединности. Поэтому культура метафизически буржуазна. Творчество вечности есть приведение всякой культуры к концу, к пределу, т.е. преодоление плохой бесконечности»⁴.



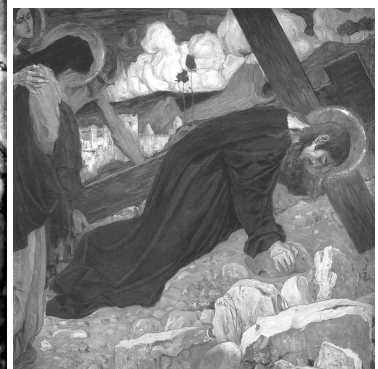
Первая страница статьи Н.А. Бердяева «Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь»» («Путь», 1935, № 49)



Титульный лист первого издания «Смысла творчества» Н.А. Бердяева (Москва, 1916)



Кандинский В.В. Всадник Апокалипсиса. 1911



Нестеров М.В. Несение Креста. 1912

¹ Там же.

² Как замечает А.А. Ермичев, понимание ренессанса Бердяевым и действительный культурный подъем начала XX века не совпадают, философ «обращает внимание на психологию весьма узкого круга лиц – создателей «ренессанса» в его понимании и на образуемое ими общественное религиозно-философское и религиозно-литературное движение» (Ермичев А.А. Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина... С. 10).

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Философия свободы; Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 521.

⁴ Там же. С. 522.



Титульный лист первого издания сборника «Из глубины. Сборник статей о русской революции» (Москва – Петроград, 1918)



Рыбников З. Остроугольный ангел апокалипсиса. 1918

Кризис культуры означает невозможность дальнейшего существования культуры дурной бесконечности. Грядущая мировая эпоха станет сверхкультурной религиозной творческой эпохой, в которой культура будет преодолена изнутри, через имманентный приход мирской культуры к религиозной жизни.

Гибель своей эпохи в Революции большинство русских мыслителей переживало как религиозное событие, связанное с крушением целого мировоззрения, по своей сути идеалистического, оторванного от почвы, утопичного. Так, Георгий Флоровский писал, что бывают эпохи предельного истончения эмпирии, когда каждому становится видна глубинная метафизическая борьба, от которой,

однако, не следует впадать в апокалиптический транс, Она бушует издревле, но свидетельствует не о последних временах, а о разложении утопического духа конкретной исторической эпохи, о крушении очередной системы жизни и ее духовного уклада. Причем, общественный утопизм есть только симптом, верхний пласт целостного мировоззрения. Утопизм исходит из определенных мировоззренческих предпосылок. Мыслитель называет утопизм неизбывным соблазном человеческой мысли, ее отрицательным полюсом, заряженным величайшей ядовитой энергией. Не случайно в него упиралась и средневековая католическая мысль, и обмирщавшая философия Нового времени, и эпоха Просвещения, и эпоха «исторической реакции», и боготорческий социализм.

Утопическое мировоззрение представляет собой сложное многоуровневое образование. Его поверхностным слоем является общественный утопизм, в рамках которого, существует вера в имманентное истории достижение социального идеала. Веру в возможность достижения идеала как части истории Флоровский называет «этическим натурализмом», в рамках которого происходит приравнивание ценности и факта. «Этический натуралист» верит в устранение во времени противоположности «должного» и «действительного», лежащих в одной плоскости бытия. При этом хронология выступает оценочным мерилем: то лучше, что впереди. Хронологическая последовательность отождествляется с оценочной иерархией. Так, за социальным утопизмом просвечивает обосновывающая его утопическая философия истории – вера в прогресс, согласно которой развитие может актуально достигнуть абсолютного значения – совершенства. При этом, конец прогресса будет концом истории, ознаменовывающим собой начало утопии («утопист должен утверждать, что «история» *длиннее* «прогресса»»¹). Идеал становится фактом достижимого будущего. Вся история совершается ради имманентной ей цели:

«Утопист обязан мыслить и толковать историю в категориях телеологических. ... Идея целесообразного развития неизбежно приводит к своеобразному логическому провиденциализму»². Причем, утопические идеалы не историчны, т.к. отталкиваются не от конкретного социо-культурного опыта, а имеют отвлеченно логический характер, оперируя различного рода теоретическими конструкциями (такими, как «класс»)³.

Этический натурализм не преодолевается даже тогда, когда идеал выносится за пределы истории, ибо он все равно сохраняет свой смысл образца, хотя и неосуществимого, но непрерывно «нарастающе-осуществляемого». Такую ситуацию Флоровский называет «потенциальным хилиазмом», т.к. в ней происходит абсолютизация не только одной заветной эпохи, но происходит сакрализация всего исторического процесса, причем не только в силу его телеологичности, но и в силу относительного совершенства каждого этапа, находящегося на своем необходимом для достижения идеала месте. Ложь этического натурализма заключается в том, что идеальная действительность («действитель-

¹ Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма. С. 208.

² Там же.

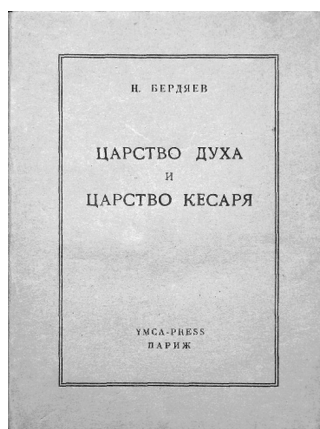
³ В связи с отмеченным логизмом утопии приведем высказывание С. Н. Булгакова о логической природе апокалипсисов и социологии: «... известная псевдонимность апокалипсисов, символика цифр и зверей и обычная манера изображать прошедшее и настоящее в будущем времени, как предсказание о них, ... характеризуют логическую природу апокалиптики, приближая ее в этом к современной «социологии» с ее абстрактными схемами» (Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм... С. 381).

ность идеала») отождествляется и соподчиняется с актуально существующей действительностью в одной и той же плоскости эмпирического бытия. Утопический идеал не преобразует действительность. В «утопических грезах» идеальная жизнь прорисовывается объектно и вещно, как новый порядок или строй, который представляется вершиной из всех разновидностей строев, откуда возникает вера в самодостаточный характер социальных форм, вера в учреждения, в институционализм, в рационализируемость общественной жизни:

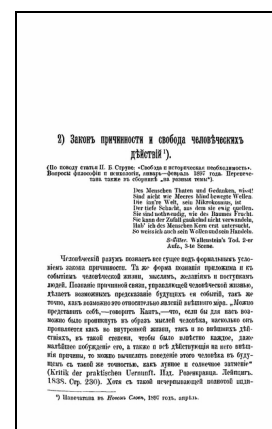
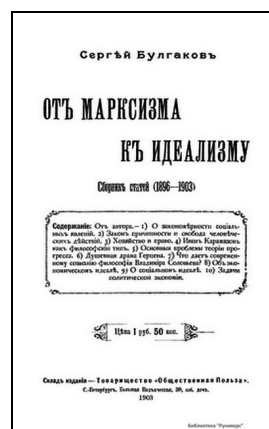
«Так историческая телеология подводит основание и опору под антииндивидуалистический уклон утопического мировоззрения»¹.

Отсюда возникает тоталитаристский пафос насильственного дарования счастья:

«Исповедник прогресса чувствует в себе вселенскую, сверхличную непогрешимую силу. И исторически мы наблюдаем неизменное сочетание учения о "насилии благодати" с напряженностью утопических ожиданий»².



Обложки первых изданий работ Н.А. Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация» (Париж, 1947, слева) и «Царство Духа и царство Кесаря» (Париж, 1951, справа)



Сборник статей С.Н. Булгакова «От марксизма к идеализму» (С.-Петербург, 1903): титульный лист (слева) и первая страница статьи «Закон причинности и свобода человеческих действий» (справа)

При этом игнорируется личность. Достигнутый социальный строй оказывается над этической сферой, приобретая «нравственно-метафизический суверенитет». В грезах о «мессианском пире» забываются личные и чужие муки и страдания. Появляется чувство «космической одержимости», ощущение вовлеченности и включенности во вселенский строй, которое определяет утопическую самооценку и оценку мира. «Утопический человек», включенный в мировую стихию, лишается, собственной воли, он живет в тенетах «мировой воли». Мир понимается как телеологическое единство, органическое всеединство, в его рамках происходит натурализация человека, который понимается как родовый человек (человечество) – индивид высшего, космического порядка, что сопровождается «чистым, беспримесным пафосом вещи». История становится историей всего мира, а не биографией индивида: «индивиды служат прогрессу кораллового рифа»³.

Если Флоровский подводит под утопизм метафизические предпосылки, то Бердяев исследует данный вопрос с позиций экзистенциализма. Согласно философу, основными чертами утопии выступают ее целостность, тоталитарность, безличность:

«Человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Целостность есть главный признак утопии. ... Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира. ... В сущности утопия всегда враждебна свободе»⁴.

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. С. 209.

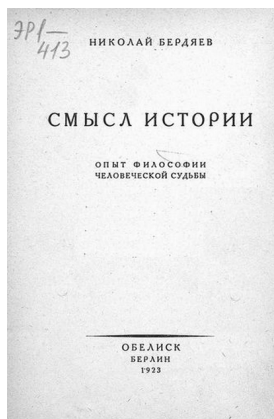
² Там же. С. 211.

³ Там же. С. 213.

⁴ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Дух и реальность. С. 667; то же у С.Н. Булгакова: «... именно относительно последних целей, последних мотивов своей деятельности, коренящихся в самых глубоких и коренных свойствах души, человек чувствует себя наименее свободным» (Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. С. 45); а также: «Мы имеем потребность цельности, нося в себе образ абсолютного, но, оставаясь в оковах временности, вмещаем эту абсолютность, эту цельную жизнь только по частям» (Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм... С. 387).

Бердяев называет основным трагизмом существования человека то, что в нашем мире все индивидуальное и личное особенно подвержено смерти. Чем более личность реализует себя, чем более индивидуализируется, чем ближе приближается к вечности, тем более она подвержена опасности смерти. В отличие от личности, безличное не знает смерти. Обезличивание вполне оправдывается большинством людей, для которых путь собственной реализации оказывается слишком болезненным и трагическим. По этой причине личность так часто в истории отказывается от себя в пользу обезличивания. Дионисийское растворение индивида в массе, где исчезает все индивидуальное и господствует универсальное, является натуралистическим бессмертием, которое, однако, не выходит в вечность подлинного экзистенциального существования, а остается во власти дурной (объективированной, математической) бесконечности.

Согласно Бердяеву, утопия – это отрицание «киного» ноуменального мира и замена его лучшим миром, проецируемым в будущее, которое наделяется статусом более высокого состояния мира, становясь своего рода ноуменом. В утопии преодолевается раздробленность мира путем того, что иррациональные, стихийные силы принимают форму крайней рациональности. Это рациональность предельной объективированности и тотального безличия. По этой причине в условиях нашего мира утопия тоталитарна и безлична, а тоталитаризм всегда утопичен. Утопия враждебна свободе, а значит, человеку. В этом смысле антиутопия гуманнее утопии, т.к. в ней присутствует горизонт свободы: динамика борьбы личности за свою свободу, против безличия коллективной морали, пуританских авторитетов и ценностей. Утопия есть одно из самых соблазнительных порождений объективации (наравне с культурой и историей). Утопические представления связаны с мессианскими ожиданиями, а также с теорией прогресса. Мессианизм традиционно считается одним из способов теодицеи. Посредством осознания своей богоизбранности и ожидания в будущем исключительного для себя положения «народ-богоносец» смиряется с неудовлетворенностью своей исторической судьбы в настоящем, перенося все чаяния в будущее. Однако уровень душевного напряжения не длится долго, тогда, как пишет Бердяев, «при поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий»¹.



Обложка первого издания труда Н.А. Бердяева «Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы» (Берлин, 1923)

В этом случае силы черпаются уже не из экзальтированно-возбужденной радости ожидания конца времен, а из упоения своей богооставленностью. Религиозно-психологическая структура мессианизма устойчива в разных культурно-исторических и политических формах. Экзальтированность скорейшим приходом миссии есть тот же духовный подъем, что и в религиозных войнах, революциях, коммунизме, сектантстве и прочем. В секуляризованном мире мессианские и хилиастические чувства сублимируются, получая рациональное выражение в позитивистской теории прогресса². На поверхности, выступая против традиционных религий, данная теория является антирелигиозной, но она сама превратилась в своего рода религию XIX в. Учение о прогрессе, в отличие от теории эволюции, является верой. В нем заложена бессознательная вера в то, что в будущем будут разрешены все задачи всемирной истории человечества. В эту эпоху будет жить поколение избранных, а все предшествующее человечество является лишь орудием достижения «золотого века», но в нем своего удела иметь не будут. Теория прогресса не дает разрешения личной судьбы отдельной личности, живущей в любую эпоху, что не является приемлемым ни религиозно, ни морально.

Бердяев называет религию прогресса религией смерти, т.к. для бесконечной массы человеческих поколений существует только один удел: смерть и могила, и только для последнего поколения избранных будет уготован «мессианский пир». Эти избранные являются вампиром по отношению ко всем предыдущим поколениям человечества³. Теория прогресса неудовлетворительна не только с моральной точки зрения, но и с метафизической. Основной проблемой метафизики истории Бердяев называет проблему времени: разорванности прошлого, настоящего и будущего. Только преодолев эту разорванность можно преодолеть порочную природу времени и выйти в вечность. Ни одна же теория прогресса не выходит в вечность, оставаясь в дурном времени. Родственная концепции про-

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики... С. 526.

² Эсхатологический характер прогресса также отмечает С.Н. Булгаков: «Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра» (Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 80).

³ Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 148.

гресса утопия земного рая также не состоятельна, т.к. предполагает имманентное истории осуществление. Она всецело остается в трех измерениях земной истории, не переходя в историю небесную. Согласно мыслителю, концепция прогресса еще не верна и тем, что в мире идет нарастание не только положительных христианских сил, но и отрицательных антихристианских. Апокалиптическое грядущее двойственно: нарастает как доброе, так и злое начало. Антихрист есть проблема метафизики истории. Он есть не явление старого зла, унаследованного от первоначальной стадии человеческой истории (которое должно изживаться со временем), а нового зла грядущего века. Положительное разрешение метафизики истории возможно лишь в рамках христианской философии истории, которая, по существу, не может быть не апокалиптической¹. Подытоживая вышеизложенное, можно сказать, что мечтательный утопизм XIX столетия, пройдя через эсхатологические ожидания, сменился в России тоталитарной утопией XX в.

* * *

Подытоживая вышеизложенное, резюмируем: эсхатология как богословский термин возник в первой трети XIX в. в среде немецкого либерального протестантизма. Пролиферация значения термина происходит в рамках школ библейской герменевтики начала XX в. В зависимости от интерпретации новозаветных греческих слов *ἐπιφάνια*, *παρουσία*, *ἀποκάλυψις*, могущих означать как Первое, так и Второе Пришествие Христа, формулировались три парадигматические сценария: осуществленной, отложенной, и вступившей в свое осуществление эсхатологии. Несмотря на то, что, в строгом смысле, эсхатология трансцендентна истории, богословские эсхатологические концепции детерминируются историософскими представлениями, т.к. опираются на экзегезу апокалиптических событий, истории имманентных. Эсхатология в своей теоретико-философской артикуляции представлена онтологическим, гносеологическим и антропологическим аспектами. В рамках первых двух эсхатология выступает символом предельного разрешения онтологических дихотомий и гносеологических антиномий. В этом смысле эсхатология («мировая» эсхатология) выступает символом конца объективного бытия, означающим переход от падшего пространственно-временного и разрозненно-феноменального состояния мира к состоянию целостному и абсолютному. Предпосылкой философско-антропологического аспекта эсхатологии («индивидуальной» эсхатологии) служит предположение о несовершенстве человеческой природы; отчуждение от реальной личности идеальной человеческой сущности в трансцендентное. Символом восполнения неполноты человеческого бытия в большинстве мировых религиозно-философских доктринах выступает инициация, прохождение через которую означает символическую смерть для нового возрождения. И эсхатология, и инициация представляют собой единую парадигму, описывающую трансформацию личности в онтологически более совершенное состояние.

В русской религиозной философии, особенно в период Серебряного века, с особой остротой встал вопрос соотношения истории и культуры с апокалиптикой и эсхатологией. Он явился развитием традиционной аксиологической темы русского богословия и философии: как не девальвировать достижения культуры (временные и преходящие) перед лицом вечности, как инкорпорировать культуру в вечность. Наиболее выпукло сформулировал проблему и дал ее решение Н.А. Бердяев. Мыслитель сделал это посредством концепции творчества, которое явилось фундаментальной категорией его философии. Согласно Бердяеву, творчество рождается из недостатка и несовершенства, святые были, но не достаточно творили, гении творили, но не достаточно были. Творчество, с одной стороны, антагонистично совершенству человека, с другой – совершенству культуры. Творчество есть грань между созиданием ценностей культуры и личного совершенства. Причем, что парадоксально, культура по самой своей сути и смыслу есть великая неудача. Неудача творческого преобразования бытия. Она кристаллизует человеческие неудачи. Все ее достижения символические, а не реалистические. Кризис культуры – это последняя воля человека к переходу от символически-условных достижений к достижениям реально-абсолютным. Но на этом пути возникает утопический соблазн. Утопия наравне с хилиазмом, мессианством, прогрессизмом, апокалиптикой и эсхатологией входит в круг проблем метафизики истории. Поэтому предпосылки утопии метафизические. Г.В. Флоровский (вслед за Булгаковым и Бердяевым) отмечал, что основными чертами утопии являются: тоталитарность и безличие. Причем, социальная утопия – это лишь наиболее поверхностный ее слой, за которым лежит целый пласт утопического мировоззрения. В нем временная хронология превращается в ценностную иерархию: то лучшее, что впереди. Будущее становится идеалом. Происходит приравнивание ценности и факта.

¹ Там же. С. 159.

Утопическое мышление подводит идеологический базис под теорию прогресса, сообщая ей хилиастический и эсхатологический пафос. История становится телеологичной, она получает имманентную ей цель. В грезах о «мессианском пире» забываются личные и чужие страдания. Мир превращается в безличное органическое целое, индивиды в котором служат «прогрессу кораллового рифа».

ЛИТЕРАТУРА

1. Арапов А.В. Русская библейская герменевтика и теория сакральной коммуникации в 19–20 веках // Вестник научной сессии факультета философии и психологии. Вып. 5. Воронеж: ВГУ, 2003. С. 55–59.
2. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 381–564.
3. Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. Вып. 3. Париж, 1928. С. 40–62.
4. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Путь, 1935. № 49. С. 3–22.
5. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Философия свободы; Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–607.
6. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 567–671.
7. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368–434.
8. Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. С. 35–52.
9. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 46–94.
10. Бухарев А.М. (архимандрит Феодор). Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Изд. Редакции «Богословского Вестника», 1916.
11. Вальер П. Интерпретация Откровения Иоанна в русском богословии XIX–XX веков // Эсхатологическое учение Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви. М.: Синодальная богословская комиссия, 2007. С. 414–429.
12. Ермичев А.А. Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина // Studia culturae. Вып. 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 9–24.
13. Жуков В.Н. Третий Завет Дмитрия Мережковского // Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. С. 676–683.
14. Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 12–147.
15. История русской философии: учебник / Под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008.
16. Колобова Ю.И. Личность и творческая деятельность П.П. Сувчинского в культуре XX века. Дисс. ... к культурологическим наук. Киров, 2006.
17. Мень А.В. Библиологический словарь: В 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
18. Мережковский Д.С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992.
19. Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве / Сб. ст. под ред. Лосского Н.О. Париж: YMCA-Press, 1936.
20. Священные книги Ветхого Завета, в переводе Герасима Петровича Павского. СПб.: Литогр. Мейера, 1838–1839.
21. Сувчинский П.П. Два Ренессанса 1890–1900-е и 1920-е годы // Версты. Вып. 1. Париж, 1926. С. 136–142.
22. Тихомиров Б.А. Славянская Библия: основные издания и место в духовной жизни [Электронный ресурс] // Богословие. Режим доступа: http://www.portal-slovo.ru/theology/37751.php?element_id=37751&PAGEN_1=1.
23. Филарет (Дроздов), митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1858. Ч. 17. Кн. 3. С. 452–484.
24. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. I. М.: Правда, 1990.
25. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГИ, 2002. С. 197–228.
26. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
27. Франк С.Л. Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
28. Франк С.Л. Учение о переселении душ // Сборник статей. Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве / Сб. ст. под ред. Лосского Н.О. Париж. YMCA-Press, 1936. С. 7–33.
29. Fin de siècle [Электронный ресурс] // Википедия. Свободная энциклопедия. Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Fin_de_si%C3%A8cle.
30. Loqueur W. "Fin-de-siècle: Once More with Feeling." *Journal of Contemporary History* 31.1 (1996): 5–47.
31. Noble I. "The Tension between an Eschatological and a Utopic Understanding of Tradition: Tillich, Florovsky, and Congar." *Harvard Theological Review* 109.03 (2016): 400–421.
32. Siljak A. "Nikolai Berdiaev and the Origin of Russian Messianism." *The Journal of Modern History* 88.4 (2016): 737–763.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Гранин, Р. С. Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: от апокалиптики к утопизму. Часть II / Р.С. Гранин // Пространство и Время. — 2017. — № 1(27). — С. 174—186. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271provstl-27.2017.62.