
Р.С. Гранин

**РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ:
ОТ УТОПИЗМА К ТОТАЛИТАРИЗМУ**

Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук,
старший научный сотрудник ИНИОН РАН.

**Актуальность эсхатологической проблематики
для русского религиозно-философского самосознания**

Русскому самосознанию свойственно утопическое и мессианское мироощущение. Так, по В.В. Зеньковскому, над русской мыслью витает дух утопизма, что является свидетельством как обращенности ее к последним целям истории, так и свидетельством неумения связать эти цели с исторической реальностью [15, с. 150].

Г.В. Флоровский писал об утопичности и «мечтательности» обстановки, которую следует учитывать для понимания русской философии¹.

Современный исследователь В.П. Шестаков замечает, что русской утопии свойственен критический оттенок, ироническое отношение к оптимистическому прогнозу. Не случайно, отмечает он, антиутопический жанр появляется именно в России [31, с. 5]. Утопичность может оставаться лишь «мечтательностью», но она таит в себе враждебность свободе, антииндивидуализм, тоталитаризм. Опасность идеологических форм мессианства и политической утопии требует самого пристального изучения и понимания его оснований (эсхатологического самосознания).

Русские философы проявляли особый интерес к философии истории, в которой эсхатологическая проблематика занимает центральное положение. Подтверждением тому, например, является философия всеединства и софиология В.С. Соловьёва, где эсхатологические мотивы, относящиеся к общей

1. Г.В. Флоровский говорит это прежде всего по отношению к Н.Ф. Федорову, но не только: «Понять его всего легче в перспективе его эпохи, в мечтательной и утопической обстановке 70-х годов» [29, с. 408–409].

истории, взаимосвязаны как с бытием всего человечества, так и с судьбами отдельных людей. Поскольку, писал философ, цель жизни каждого человека «неразрывно связана с жизненной целью всех остальных, то личный вопрос превращается в вопрос общий: спрашивается – какая цель человеческого существования вообще, для чего, на какой конец существует человечество?» [23, с. 140].

В истории все не удается и вместе с тем история имеет смысл. Этот смысл лежит за ее пределами, что предполагает ее конец. Поэтому настоящая философия истории должна быть эсхатологической философией истории.

Осознание ключевой истины мир «трагически несовершенен», писал в 2000 г. И.Г. Яковенко в статье «Эсхатологическая компонента российской ментальности», было огромным потрясением, запустившим движение историко-философской и религиозной мысли. Эсхатология питается чувством «преходящести» бытия и вырастает из идеи возвращения в вечное. Человеческая природа требует надежды и перспективы, хотя бы самой отдаленной.

Эсхатологизм оформляет «бегство... от нестерпимо сложной жизни в цивилизации, надежду на то, что однажды испытание историей завершится, и человек вернется в Рай бытия вне истории» [26, с. 91].

Преломленная религиозно, историософия превращается в историоидею – оправдание истории в перспективе апокалиптики (последних времен земной истории, освященных божественным вмешательством). По замечанию С.Н. Булгакова, апокалиптической в прямом и точном смысле является вся человеческая история².

Византийско-русские апокрифы как источник первых эсхатологических представлений в Древней Руси

После крещения Древняя Русь вместе с православием заимствует от Византии и христианскую эсхатологическую традицию через переводную литературу, в основном с греческого, реже с латинского, иногда с древнееврейского языков. Русь знакомится с библейскими текстами, патристикой, богословием, агиографией первых веков христианства, со всемирными хрониками. Уже через полвека на Руси создаются свои собственные летописи, ораторская проза («Слово о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона), свои первые жития – князей-мучеников Бориса и Глеба [1, с. 6]. Происходит знакомство с эсхатологическими текстами Ветхого Завета (книги

2. Философ пишет, что слово «апокалиптический» обычно употребляется в смысле «эсхатологический», но на самом деле такая равнозначность им не свойственна [8, с. 210]; апокалиптика исторична, эсхатология сверхисторична.

пророков Исаии, Иезекииля, Даниила и др.) и Нового Завета (Евангелие, Деяния и Послания апостолов, Откровение Иоанна Богослова). А также с их толкованиями (часто носящими апокрифический характер).

Особой популярностью в Древней Руси пользовался жанр индивидуальной эсхатологии. Сказания о посмертной судьбе человеческой души получили широкое распространение по всей Руси с XI–XII вв.

Помимо индивидуальной эсхатологии, в Древней Руси развивалась общая эсхатология, связанная с апокалиптическими идеями избранности Руси в «последние времена». Русь, только что принявшая христианство, последней пришла к служению Богу, но представления о том, что «будут последние первыми, а первые последними» (Мф. 20, 16), составили основной пафос «Слова о Законе и Благодати» (не позднее середины XI в.). Эсхатологические мотивы отмечены в Повести временных лет (XI в.). Вероятно сам ее заголовок, появившийся примерно в начале XII в., несет на себе следы ожидания ближайшего конца света. Ряд специалистов отмечает устойчивость фразеологического оборота «временные лета», сравнимого с цитатой из Деяний апостолов (Деян. 1:7) в Толковой Палее: «Несть вам разумети временных лет [сроков. – Г. Р.], яже отец Своєю властью положи» [12, с. 101–110]. Более отчетливо представление об избранности Руси в «последние времена» выражено в Новгородской Первой летописи младшего извода, автор которого сообщает «...како избра Бог страну нашу на последнее время» [20, с. 103]. Тексты показывают наличие устойчивых представлений о «последних временах», в которых, вероятно, живут православные люди. Такие представления о непосредственном соприкосновении с концом мира мобилизуют религиозные чувства, делая новую веру предельно напряженной.

Ниже приведем – и это своего рода отступление – примечательные факты и обстоятельства, многое объясняющее в русском богословии. Основы эсхатологии в России в ее современном виде были заложены во второй половине XIX – начале XX в. 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 «Российского библейского общества» (1813). Полный вариант перевода Библии существовал на церковно-славянском языке [Острожская Библия (Острог, 1581), первая русская печатная Библия]. Авторизованным для богослужения в Русской православной церкви до настоящего времени (с некоторыми исправлениями) является текст Елизаветинской Библии (СПб., 1751)³.

3. Как пишет Б.А. Тихомиров: «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 духо-

**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. Даже те русские мыслители, которые не занимались эсхатологией специально, в ряде своих метафизических построений касались ее проблематики. Так, например, П.А. Флоренский говорил о «трещинах бытия», вероятно свидетельствующих о близости Конца [27, с. 127].

Ощущение расколотости мира, чувство близости к последней черте свойственно многим мыслителям Серебряного века.

Например, С.Л. Франку [30, с. 433]. 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”» [16, с. 119].

Г.В. Флоровский полагал, что «только в опыте веры, в религиозном опыте раскрывается метафизическая расколотость бытия, бездна отпадения» [28, с. 220].

С.Н. Булгаков считал: «Не цельность, а разорванность, постоянное движение во времени составляют наш удел» [7, с. 387].

Чувство «конца века» (фр. *Fin de siècle*) свойственно всей европейской культуре рубежа XIX–XX столетий. Оно сопровождается «метаниями между ожиданием перемен, эйфорией в ожидании будущего, страхом перед этим будущим, эфемерностью бытия, чувством приближающегося конца света, пресыщением жизнью, очарованием смертью, беззаботностью, флиртом с декадансом»⁵. Все это присуще Серебряному веку.

Русскому религиозно-философскому самосознанию вообще свойственно апокалиптическое восприятие бытия и истории, что может быть связано

венством 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 библейский текст в его полноте Ветхого и Нового Заветов оставался на периферии религиозной жизни вплоть до XIX столетия. От него оказались дистанцированными и клир, и общество» [25].

4. По словам Н. Бердяева, предельность эсхатологических тем раскрывалась в большей степени у великих русских писателей, нежели у профессиональных философов [2, с. 407].

5. См.: Статья электронного словаря Wikipedia. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/Fin_de_siècle (Дата обращения: 17.06.2016.)

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. [29, с. 408–409]. 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. Под знаком апокалиптики проходит деятельность «нового религиозного сознания» и его идейного лидера Д.С. Мережковского⁶. Современное человечество он называет людьми Конца, а эсхатологию – душой России, Религией Конца [19, с. 22].

Уже в эмиграции русские мыслители ретроспективно 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 «Верст» (1926) [24, с. 136–142]. Николай Бердяев, которому традиционно приписывают авторство данного понятия, использует его в статье «Русская религиозная мысль и революция», вышедшей позже в третьем номере того же сборника «Версты» (1928) [3, с. 40–62]. Но именно эта и последующие работы Бердяева способствовали популяризации данного понятия⁷.

Период подъема русской философско-художественной мысли 1890–1900-х годов, – представленный В.С. Соловьёвым, Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, 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 начальными сроками ренессансных процессов, «срывая их эволюционную плановость, размыкая непосредственную преемственность и, тем самым, двигая жизнь поступательными толчками и жестокими перебоями» [18, с. 91]. При этом главным для него выступает культурная и социально-политическая роль интеллигенции в данных процессах. Интеллигенция, исцеленная от нигилизма 60–80-х годов XIX в. (после реформ

6. Как отмечает В.Н. Жуков: «Центральным идейным компонентом, психологическим стержнем и нервом концепции Третьего Завета является эсхатологизм Мережковского, его философия Конца» [14, с. 681].

7. 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).

1861 г.), начинает ощущать политическое неблагополучие, переключаясь на политические игрища, что приводит ее к утрате пассионарности и угасанию воли.

Говоря о ренессансе духовной культуры, достигшей в начале XX в. предельной утонченности, Н. Бердяев считает: «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» [4, с. 3]. 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 этике⁸.

Гибель своей эпохи в Революции большинство русских мыслителей переживало как религиозное событие, связанное с крушением целого мировоззрения, по своей сути идеалистичного, оторванного от почвы, утопичного. Бывают эпохи предельного истончения эмпирии, писал Г. Флоровский, когда каждому становится видна глубочайшая метафизическая борьба. Но она свидетельствует не о последних временах, а о разложении утопического духа конкретной исторической эпохи, о крушении очередной системы жизни и ее духовного склада. Утопизм – это неизбежный соблазн человеческой мысли, ее отрицательный полюс. Не случайно о него споткнулась и средневековая католическая мысль, и обмирщенная философия Нового времени, и эпоха Просвещения, и эпоха «исторической реакции», и богоборческий 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. Вера 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 «действительно-го», лежащих в одной плоскости бытия. При этом хронология выступает оценочным мерилom: то лучше, что впереди. Хронологическая последовательность отождествляется с оценочной иерархией. Так, за социальным

8. Как замечает А.А. Ермичев, понимание ренессанса Бердяевым и действительный культурный подъем начала XX в. 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» [13, с. 10].

утопизмом следует 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”» [28, с. 208]). Идеал становится фактом достижимого будущего. Причем, утопические идеалы не историчны, так как отталкиваются не от конкретного социокультурного опыта, а имеют отвлеченно логический характер, оперируя различного рода теоретическими конструкциями (такими, например, как «класс»)⁹.

Этический натурализм не преодолевается даже тогда, когда идеал выносятся за пределы истории, ибо он все равно сохраняет свой смысл образца, хотя и неосуществимого, но непрерывно «нарастающе-осуществляемого». Такую ситуацию Г. Флоровский называет «потенциальным хилиазмом», так как 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. Неправда этического натурализма заключается в том, что идеальная действительность («действительность 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 вечно, 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 появляется 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» [28, с. 211]. Личность при этом игнорируется. Достигнутый социальный строй оказывается над этической сферой, приобретает «нравственно-метафизический суверенитет». В грезах о «мессианском пире» забываются личные и чужие муки и страдания. Появляется чувство «космической одержимости», ощущение вовлеченности и включенности во вселен-

9. 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» [7, с. 381].

ский 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. История становится историей всего мира, а не биографией индивида.

Если Г. Флоровский подводит под утопизм метафизические предпосылки, то Н. 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» [6, с. 667]¹⁰.

Согласно Бердяеву, в утопии преодолевается раздробленность мира за счет 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, так как в ней присутствует горизонт свободы: динамика борьбы личности за свою свободу, против безличия коллективной морали, пуританских авторитетов и ценностей.

Утопические представления связаны с мессианскими ожиданиями, а также с теорией прогресса. Осознавая свою богоизбранность и ожидая в будущем исключительного для себя положения, «народ-богоносец» смиряется с неудовлетворенностью своей исторической судьбой в настоящем, переносит все чаяния в будущее. Однако уровень душевного напряжения не может длиться долго: «При поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий» [2, с. 526]. В этом случае силы черпают 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

10. То же у С.Н. Булгакова: «...именно относительно последних целей, последних мотивов своей деятельности, корнящихся в самых глубоких и коренных свойствах души, человек чувствует себя наименее свободным» [9, 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» [7, с. 387].

скорейшим приходом мессии 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 прогресса¹¹. Выступая, казалось бы, 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». 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. Родственная концепции прогресса утопия земного рая также не состоятельна, так как предполагает имманентное истории осуществление. Она всецело остается в трех измерениях земной истории, не переходя в историю небесную. Концепция прогресса неверна еще и тем, считает Н. Бердяев, что в мире идет нарастание не только положительных христианских сил, но и отрицательных антихристианских. Апокалиптическое грядущее двойственно: нарастают как доброе, так и злое начала. Антихрист – это не явление старого зла, унаследованного от первоначальной стадии человеческой истории (которое должно изживаться со временем), а нового зла грядущего века [5, с. 159]. Вот так мечтательный утопизм XIX столетия, пройдя через эсхатологические ожидания, сменился в России тоталитарной утопией XX в.

Литература

1. Апокрифы Древней Руси / Сост., предисловие М.В. Рождественская. – СПб., 2002. – 239 с.
2. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Дух и реальность. – М.; Харьков, 2006. – С. 381–564.
3. Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. № 3. – Париж, 1928. – С. 40–62.
4. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Путь. № 49. – Париж, 1935. – С. 3–22.
5. Бердяев Н.А. Смысл истории: Новое средневековье. – М., 2002. – 448 с.

11. 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» [10, с. 80].

РАЗМЫШЛЕНИЯ, СООБЩЕНИЯ, КОММЕНТАРИИ

6. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Дух и реальность. – М.; Харьков, 2006. – С. 567–671.
7. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1993. – С. 368–434.
8. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. – Париж, 1948. – 353 с.
9. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1993. – С. 46–94.
10. Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. – М., 1994. – № 5. – С. 101–110.
11. Ермичев А.А. «Суждения Н.А. Бердяева о “русском культурном ренессансе” и настоящее значение этого термина» // Studia culturae. Вып. 2. – СПб., 2002. – С. 9–24.
12. Жуков В.Н. Третий Завет Дмитрия Мережковского // Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. – М., 1996. – С. 676–683.
13. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. в 4-х книгах. Том II, кн. 1. – Л., 1991. – 280 с.
14. Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Христианская философия. – М., 2010. – С. 12–147.
15. Колобова Ю.И. Личность и творческая деятельность П.П. Сувчинского в культуре XX века: дис. ...канд. культурологических наук: 24.00.01. – Киров, 2006. – 155 с.
16. Мережковский Д.С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. – М., 1992. – 416 с.
17. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А.Н. Насонова. – М.; Л., 1950. – 642 с.
18. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1988. – С. 139–288.
19. Сувчинский П.П. Два Ренессанса 1890–1900-е и 1920-е годы // Версты. Выпуск 1. – Париж, 1926. – С. 136–142.
20. Тихомиров Б.А. Славянская Библия: Основные издания и место в духовной жизни [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37752.php> (Дата обращения: 13.02.2016.)
21. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Соч.: В 2 т. (3-х частях) Т. I. (в 2-х частях). – М., 1990.
22. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2002. – С. 197–228.
23. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М., 2009. – 848 с.
24. Франк С.Л. Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) // Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 183–603.
25. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. – М.: ЛКИ, 2007. – 208 с.
26. Яковенко И.Г. Эсхатологическая компонента российской ментальности (связи, обусловленности, логика актуализации) // Общественные науки и современность. – М., 2000. – № 3. – С. 87–95.