
УТОПИЯ, АНТИУТОПИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК: 123; 128

Гранин Р.С.

ЭСХАТОЛОГИЯ И УТОПИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ^{1,2}

*Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Москва, Россия, grrom@mail.ru*

Аннотация. В статье предпринята попытка указать на эсхатологические предпосылки утопического мировоззрения. Показывается, что русской утопии свойственен критический оттенок, ироническое отношение к оптимистическому прогнозу, которое определяется эсхатологической традицией русской историософии. Подчеркивается, что утопичность может оставаться лишь «мечтательностью», но также таить в себе и угрозу: враждебность свободе, антииндивидуализм, тоталитаризм. Неслучайно русскими религиозными философами всегда подчеркивалась опасность идеологических форм мессианства и политической утопии, которые, в частности, воплотились в революции.

Ключевые слова: историософия; историоидея; утопия; хилиазм; мессианство; телеология; апокалиптика.

Поступила: 15.06.2019

Принята к печати: 10.07.2019

¹ © Р.С. Гранин, 2019

² Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-33-00025-ОГН «Гетеротопия: Цивилизационный контекст». (Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR according to the research project № 17-33-00025-OGN «Heterotopia: Civilization Context»).

Granin R.S.**Eschatology and utopia in Russian religious philosophy***Institute of Scientific Information for Social Sciences of
the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, grrom@mail.ru*

Abstract. The paper attempts to point out the eschatological background of the utopian worldview. It shows that Russian utopia is characterized by critical undertones, an ironic attitude to the optimistic forecast, which is determined by the eschatological tradition of Russian historiography. It is emphasized that utopianism can remain only a «dreaminess», but can also harbor a threat: hostility to freedom, anti-individualism, totalitarianism. It is no coincidence that Russian religious philosophers have always emphasized the danger of ideological forms of messianism and political utopia, which, in particular, were embodied in the Revolution.

Keywords: historiography; historioteica; utopia; chiliasm; messianism; teleology; apocalypticism.

Received: 15.06.2019

Accepted: 10.07.2019

«Апокалипсис именно и есть христианская философия земной истории...

*Между тем, отрицающие или же фактически упраздняющие
силу и значение пророчества о тысячелетии тем самым,
так сказать, потопляют историю в эсхатологии».*

[Булгаков, 1948, с. 210]

Русская философия всегда имела особый интерес к философии истории, в которой эсхатологическая и утопическая проблематика занимает центральное положение. Так, среди тем специфически русских Н.А. Бердяев называет тему о богочеловечестве и эсхатологию. Подтверждением его словам является философия всеединства и софиология В.С. Соловьева, где эсхатологические мотивы, относящиеся к общей 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 необходимо превращается в вопрос общий: спрашивается – какая цель человеческого существования вообще, для чего, на какой конец существует человечество?» [Соловьев, 1988, с. 140]. Про себя же Бердяев говорит, что он всегда имел особенный интерес к проблемам философии истории, что его даже часто называли историософом, и этим он вполне в традиции русской мысли, которая всегда

была историософической [Бердяев, 1991, с. 305]. Связь историософии с эсхатологией философ обосновывал тем, что в истории все не удастся и вместе с тем история имеет смысл. Этот смысл лежит за ее пределами, что предполагает ее конец. Поэтому настоящая философия истории должна быть философией истории эсхатологической. Преломленная религиозно, историософия превращается в историодицею – оправдание истории в перспективе апокалиптики (последних времен земной истории, освященных божественным вмешательством). В этом смысле, по замечанию С.Н. Булгакова, апокалиптической в прямом и точном смысле является вся человеческая история¹.

Апокалиптическое восприятие истории вообще свойственно русскому самосознанию, что может быть связано с утопическим и мессианским мироощущением. Так, согласно В.В. Зеньковскому, над русской мыслью витает дух утопизма, что является свидетельством как радикальной обращенности ее к последним целям истории, так и свидетельством неумения связать эти цели с исторической реальностью без насилия над нею [Зеньковский, 1991, том 2, с. 150]. Г.В. Флоровский говорил об утопичности и «мечтательности» обстановки, которую следует учитывать для понимания русской философии². В.П. Шестаков замечает, что русской утопии свойственен критический оттенок, ироническое отношение к оптимистическому прогнозу, которое определяется эсхатологической традицией русской историософии. Не случайно антиутопический жанр появляется именно в России [Шестаков, 2007, с. 5]. В этом смысле обращение к эсхатологическим предпосылкам утопизма и мессианства позволяет вскрыть самобытные черты русского религиозно-философского самосознания. Утопичность может оставаться лишь «мечтательностью», но также таить в себе и угрозу: враждебность свободе, антииндивидуализм, тоталитаризм. Опасность идеологических форм мессианства и политической утопии подчеркивалась русскими религиозными философами первой половины

¹ Философ пишет, что слово «апокалиптический» обычно употребляется в смысле «эсхатологический», тогда как такая равнозначность, на самом деле, им не свойственна. Апокалиптика исторична, эсхатология сверхисторична [Булгаков, 1948, с. 210].

² 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» [Флоровский, 2009, с. 408–409].

XX в., которые на личном опыте пережили все перипетии сначала декаданса Серебряного века, а затем революции и эмиграции.

Вера в разрешение всех человеческих проблем в будущем является прямой предпосылкой утопического мышления. Рассмотрим более подробно эсхатологические основания утопических концепций: прогресса и мессианства. Согласно экзистенциализму Николая Бердяева, существует два понимания смысла человеческой жизни, которые постоянно сталкиваются. Согласно первому пониманию, предельной эсхатологической целью человека является сотериологическая задача: спасение от гибели и избавление от страдания во времени и в вечности. Вторая – реализация личности, качественное возвышение и восхождение: «Искание спасения может быть небесной проекцией земного утилитаризма. Но под спасением можно понимать, конечно, и достижение полноты и совершенства жизни. Реализация личности требует бесстрашия, победы над страхом жизни и смерти, порожденным утилитаризмом, исканием благополучия и избавления от боли, вместо свободы и совершенства» [Бердяев, 2006³, с. 153]. Процесс реализации личности болезнен и трагичен настолько, что Бердяев называет Апокалипсис откровением о реализации личности: «Личность связана с болью и страданием. Реализация личности болезненна. И человек отказывается от личности, чтобы не испытывать боли. <...> Борьба за реализацию личности есть героическая борьба. Героическое начало есть начало личное по преимуществу. Личность связана со свободой. Без свободы нет личности. Реализация личности и есть достижение внутренней свободы» [там же, с. 152–153]. Но как замечает С.Н. Булгаков в статье «Закон причинности и свобода человеческих действий»: «...именно относительно последних целей, последних мотивов своей деятельности, коренящихся в самых глубоких и коренных свойствах души, человек чувствует себя наименее свободным...» [Булгаков, 1903 а, с. 45].

Символом освобождения человека из мира обыденности, трансцендирования в экзистенцию, Бердяев называет точку – эзотерический символ самоуглубленности человека, в отличие от экзотерической линии утопии. Утопическое мышление является следствием объективации: «В человеке живет страстная мечта о рае, т.е. о радости, о свободе, о красоте, о творческом полете, о любви. Она принимает то форму воспоминания о золотом веке в прошлом, то форму мессианского ожидания, обращенного к буду-

щему. Но это одна и та же мечта, мечта существа, раненного временем, жаждущего выйти из времени» [Бердяев, 2006 а, с. 554]. Согласно Бердяеву, основной трагизм существования человека в мире заключается в том, что чем более личность реализует себя, 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. Поэтому утопические проекты во все периоды истории пользовались большим успехом. Утопический идеал связан с недостижимостью в пределах истории идеала полноты или всеединства: «Человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Целостность есть главный признак утопии. Утопия должна преодолеть раздробленность, осуществить целостность. Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира. С этим связан вопрос свободы. В сущности утопия всегда враждебна свободе» [Бердяев, 2006 б, с. 667]. В утопии иррациональные, стихийные силы принимают форму крайней рациональности. При этом антиутопия оказывается гуманнее утопии, т.к. в ней присутствует динамика борьбы личности за свою свободу, надежда на изменение реальности. Вера в утопию означает допущение возможности того, что совершенная и гармоничная социальная жизнь достижима в рамках истории, тогда как для Бердяева совершенство мыслимо лишь за эсхатологическим горизонтом экзистенции.

Феномен утопии тесным образом связан с мессианским ожиданием и с идеей 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 по поводу своей исторической судьбы в настоящем, перенося все свои чаяния в самое ближайшее будущее. Религиозно-психологическая

структура мессианизма устойчива в разных культурно-исторических и политических формах. Экзальтированность скорейшим приходом мессии есть тот же духовный подъем, что и в религиозных войнах, революциях, коммунизме, сектантстве и прочем: «Исторические теократии и лжемессианизм рухнули, но в XIX и XX веках мессианизм появляется в новых одеяниях, в секуляризованных формах. Образуется мессианизм избранной расы и избранного класса. Древний хилиазм переходит в социальные учения» [Бердяев, 2006 а, с. 528]. Подобным же образом рассуждает Булгаков: «Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра» [Булгаков, 1993, с. 47]. Однако уровень душевного напряжения не может длиться вечно. Тогда, как пишет Бердяев: «При поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий» [Бердяев, 2006 а, с. 526]. В этом случае силы черпаются уже не из экзальтированно возбужденной радости субъекта, ожидающего скорейшего наступления судного дня и через него лучшей судьбы для себя, а из погруженности в упоение своей абсолютной богооставленностью. В секуляризованном мире мессианские чувства достаточно скоро сублимируются и получают рациональное и конструктивное выражение в идее прогресса, который имеет мессианское основание: «Идея прогресса имеет мессианскую основу и без нее превращается в идею естественной эволюции». «Прогресс, который имеет обыкновение жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет конец истории, и в этом конце результатом истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле» [там же, с. 530, 532]. Только эсхатологическое толкование прогресса удовлетворяет представителя метафизики всеединства. «Подлинное же духовное преодоление границ нашего пространства и времени будет принадлежать новой духоносной эпохе, эпохе параклетизма. В Духе все представит в ином, новом свете» [там же, с. 554].

Далее рассмотрим метафизические предпосылки утопического мышления, которые выделяет протоиерей Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979). Так, в статье «Смысл истории и смысл жизни» он указывает на то, что невозможно доказать, что

цель человечества в чем-то заключается, т.к. стремится лишь отдельный человек, который ни к чему, кроме жизни, не стремится. Поэтому «цель» человечества – это «мнимая цель», т.е. такая цель, которая может быть построена ретроспективно: «Когда длинные ряды исторических явлений протекли, и за определенными событиями наступили другие, то, стараясь связать их в своем понимании по принципу причинности, мы склоняемся думать, что достигнутое и было “задачею” стремлений. А между тем, оно лишь выглядит таковым, и выглядит только потому, что случилось, а, стало быть, – с точки зрения “разума”, – и “предназначено” было случиться. Разуму нужно “объяснить” связь явлений, “объяснить” некоторый конкретный факт, и он все вокруг него центрирует, забывая, что все это не больше чем методологический прием, способ вскрыть, – т.е. на самом деле создать, – связь событий» [Флоровский, 2002, с. 70]. Флоровский говорит, что разум стремится строить законы, но они лишь отражают человеческое понимание прошлого. Категорическими законами они сделались, если бы человеческому разуму было доступно интегрирование бесконечных рядов условий и обстоятельств. Но т.к. это не так, то понимание истории, как прошлой, так и будущей, является весьма условным: «В результате вычерчивается “линия движения человечества”, хаос фактов упорядочивается; но линия эта поступательным концом своим уходит в неизвестную бесконечность будущего. Если там и есть “цель”, то она абсолютно для нас непостижима. Да и бесполезно для нас было бы знать ее: “цель” человечества не может стать “целью” отдельной особи. Так “разум” и “сознание” противостоят друг другу, взаимно отрицая себя. Первый вносит “смысл” в историю, второй – в личную жизнь» [там же].

Теперь рассмотрим представления о возможности связи идеалов с исторической действительностью как основание утопического мышления. Для этого обратимся к русской философии, которая, как известно, в большинстве своем тяготела к философии истории, историософии, историоидицеи. Данная направленность тесным образом связана с радикальной устремленностью к предельным вопросам бытия, а неумение, по замечанию В.В. Зеньковского, связать эту устремленность с собственным историческим контекстом, с «почвой» порождает утопичность мысли (бессилие связать реальность с идеалом [Зеньковский, 1991, т. 2, ч. 1, с. 150]). Как в одной из своих статей писал П.П. Сувчинский про русскую интеллиген-

цию, «уже оторвались от почвы, но еще не достигли неба – повисли подобно пыли». В русской религиозной философии историко-утопические, историко-эсхатологические и эсхатологически-утопические проекты неразрывно между собой связаны. Причем С.Н. Булгаков в работе «От марксизма к идеализму» задается вопросом, каким образом вообще может быть возможной метафизика истории: «Зло иррационально по самому своему понятию, и если оно, по тем или другим причинам, существует в истории, ей имманентно, то ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры. Но не значит ли это, что мы должны отказаться от метафизики истории, если основной ее постулат невыполним для нас, и предаться спокойствию или отчаянию агностицизма? <...> Метафизика истории включает в себя собственно две проблемы: во-первых, проблему теодицеи в узком смысле, т.е. о возможности и значении зла в истории и человеческой жизни; во-вторых, проблему об основном содержании истории или о той задаче, которая разрешается историческим человечеством» [Булгаков, 1903 б, с. 145].

Г.В. Флоровский отрицательно отвечал на возможность построения рационалистической метафизики истории. Свидетельство невозможности по-настоящему связать идеалы и историческую действительность он видел в «духовной прелести» утопического мышления. В статье «Метафизические предпосылки утопизма» он пишет: «Утопизм есть постоянный и неизбывный соблазн человеческой мысли, ее отрицательный полюс, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией. Утопизм, это – сложное, многэтажное духовное здание. В краткое, односложное определение не сжать его сущности. Приходится по слоям раскрывать его аксиоматический фонд, не всегда ясно и отчетливо сознаваемый» [Флоровский, 2002, с. 203]. Самым поверхностным слоем утопизма философ называет общественный утопизм, под которым он подразумевает всякую веру в возможность устройства совершенного общества, веру «...в возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предельной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнейших перемен в лучшую сторону» [там же]. Согласно ему, в утопическом мышлении происходит принципиальное приравнивание ценности и факта: «Идеал

есть здесь “будущий факт”, пока угадываемый и предвосхищаемый воображением, но противопоставляемый не голой данности, не “равнодушной природе”, а лишь – нынешнему, “существующему порядку вещей”, и лежащий с ним в одной и той же плоскости исторической эмпирии. И постольку хронология становится в некотором смысле оценочным мерилom: то лучше, что впереди...» [Флоровский, 2002, с. 204]. Причем 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, согласно Флоровскому, заключается в том, что идеальная действительность («действительность идеала») отождествляется и соподчиняется с актуально существующей действительностью в одном и том же плоском плане эмпирического бытия. И вместо того, чтобы этому идеалу преобразить действительность, в «утопических грезах», напротив, идеальная жизнь прорисовывается объектно и вещно, как новый порядок или строй. Этот идеальный строй или порядок понимается как один из множества разновидностей эмпирического строя, откуда возникает вера в самодостаточный характер социальных форм, вера в учреждения или, по словам Флоровского, – «институционализм». В утопии самодовлеющий ценностный характер имеет сам строй, безотносительно к живущим в нем людям: «...идеальный строй или быт подымается над этической сферой, изъемлется из этического обсуждения, превращается в надэтическую силу, которой должно быть “все позволено”. Ему усваивается право нравственного законодательного, своего рода нравственно-метафизического суверенитета» [там же, с. 205]. Вера в существование идеального быта делает его первичным благом, которое должно быть осуществлено любой ценой, – «отсюда диктаторский и деспотический пафос, пафос насильственного дарования “счастья”. Эта парадоксальная идея тесно связана с “осуществлением” идеала. Утопическою волей движет постулат всецелой рационализируемости общественной жизни, применяемой двояко: де

lege lata и de lege ferenda [лат. «С точки зрения действующего закона и с точки зрения законодательного предположения»]» [Флоровский, 2002].

С утопическим идеалом связана вера в силу рационалистического познания бытия, согласно этой вере, априорно признается возможность всю полноту общественных отношений исчерпывающе кодифицировать, полностью описать обобщающими формулами. При этом: «...возможным кажется предвосхищение как бы конституции грядущего идеального общества, и притом в ее казусах и подробностях. Вкус и стремление к мелочной регламентации необычайно показательны для самых разнообразных направлений утопической мысли. <...> Мысль предвосхищает “идеальный предмет” в порыве конструктивного воображения, и здесь предвидимо и предвычислимо все» [там же, с. 205–206]. Утопические идеалы всегда имеют абстрактный характер, они строятся силой отвлечения. Логического оправдания для них утописты ищут не в конкретном социокультурном опыте, а в единообразных нормах разума или природы, в естественном праве. При этом утопическому мировоззрению присуща устойчивая антиисторичность, которая маскируется, но не преодолевается введением теории исторических возрастов различных обществ. Согласно ей, все общества проходят одни и те же стадии исторического развития. Эти стадии объявляются естественными для всего человечества. Те же общества, которые не идут по «нормальному» историческому пути развития, обречены на выпадение из истории, на внеисторическую участь. Нормальный прогресс, согласно подобному утопическому мышлению, приводит к общечеловеческому универсальному типу цивилизации: «И в последнем счете мысль упирается в мечту либо о многосложной системе однородных ячеек, о системе “ассоциаций”, либо о единой мировой “империи”» [там же, с. 206–207]. Водворением единообразного естественного строя разрешается поиск общественного идеала. Навсегда отождествляются должное и действительное. Этим за социальным утопизмом просвечивает обосновывающая его утопическая философия истории. Согласно которой, прогресс может актуально достигнуть абсолютного значения, выше которого в принципе уже ничего быть не может. Это – совершенство – конец прогресса, но не конец истории. Это начало утопии. Идеал становится фактом достижимого будущего. Вся история совершается ради имманентной ей цели: «Утопист обязан

мыслить и толковать историю в категориях телеологических, – <...> как самоосуществление некоего “плана” или “энтелехии”. В истории преформирован и предопределен весь круг последовательных превращений по пути к законченному, как бы “взрослому” состоянию. В силу целесообразности история должна быть планомерна. Идея целесообразного развития неизбежно приводит к своеобразному логическому провиденциализму» [Флоровский, 2002, с. 208]. С его позиций происходит апология мира как космического единства. Оправдывается именно целое, а не личная жизнь человека. Личность превращается в элемент мировой сущности: «Так историческая телеология подводит основание и опору под антииндивидуалистический уклон утопического мировоззрения» [там же, с. 209]. Мир понимается как телеологическое единство, органическое целое, в его рамках происходит натурализация человека, который понимается как родовой человек (человечество) – индивид высшего, космического порядка. История становится историей всего мира, а не биографией индивида. Такое органическое мироощущение Флоровский называет первичной основой утопического овеществления идеалов: «Цель истории – вещь и не может быть иной, не может состоять ни в чем ином, кроме “строга”, если это – предельное состояние естественно развивающегося и становящегося целокупного мира» [там же]. По его выражению: «Индивиды служат прогрессу кораллового рифа» [там же, с. 213]. Как пишет Флоровский: «По удачному выражению о. С. Булгакова, с этой точки зрения, вся жизнь представляется “в страдательном залоге”, – и можно прибавить: и в безличных предложениях... Ибо личное теряет самостоятельность, растворяясь в родовом. <...> Ренувье метко указывал, что теория прогресса есть, в сущности, одна из разновидностей догмата о непреоборимой благодати. “Теория прогресса, – говорил он, – рассчитывает на провиденциальную силу следующих друг за другом фактов, извлекающих добро из зла”» [там же, с. 210]. Общественный идеал превращается в полную завершенную объективность, в равновесное состояние мира. Мир превращается из задания в факт, порядок. При этом в грезах о «мессианском пире» забываются личные и чужие муки и страдания. Флоровский определяет утопическое самочувствие как космическую одержимость. Ощущение вовлеченности и включенности во вселенский строй определяет утопическую самооценку и оценку мира. «Утопический человек», включенный в мировую

стихию, лишается собственной воли, он живет в тенетах «мировой воли», что, по словам Флоровского, определяется «чистым, беспримесным пафосом вещи». В универсализме кроется последнее основание утопического влечения к «вещному» идеалу. В натуралистическом монизме утопии или ««добро» оказывается бессильным, и нравственное сознание превращается в какой-то недействительный эпифеномен природной действительности; или мир рассеивался в грезу и сохранялся лишь «мир значимостей», о котором нельзя сказать, что он «есть»... Или, наконец, ценности овещаются в качестве скрытых «сущностей» эмпирических вещей, и вовлекаются в природный круговорот» [Флоровский, 2002, с. 214]. В последнем случае потустороннее оказывается «интеллектуальным характером», корнем посюстороннего. Т.е. мир ценностей становится сущностью мира явлений, в котором он как бы отображается и осуществляется. Два мира приравниваются друг к другу и неразрывно скрепляются. Лишь в отвлечении становится возможным разделить прообраз и отражение, причину и следствие, подлинник и повторение, возможность и действительность, сущность и явление. В органическом всеединстве остается возможным лишь движение, в нем нет места действию или подвигу: «Отказ от подвига, от дерзновения свободы включает человека в огненное колесо рождений и смертей, обрекает его на страдную суету бесконечного бега. На место подвига становится развитие. И здесь последнее основание той дурной вывороченности в необратимое течение времени, «в пустоту бесконечности и дали», которая образует сердцевину утопического мироощущения» [там же, с. 216].

Список литературы

- Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006 а. – С. 381–564.
- Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – 448 с.
- Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006 б. – С. 567–671.
- Бердяев Н.А.* Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006 в. – С. 25–156.
- Булгаков С.Н.* Апокалипсис Иоанна. – Париж: YMCA-PRESS, 1948. – 353 с.

- Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903 а. – С. 35–52.
- Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Сочинения: в двух томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 46–94.
- Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903 б. – 347 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т., 4-х кн. – Л.: Прометей, 1991.
- Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 140–288.
- Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 197–228.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
- Флоровский Г.В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г.В. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2002. – С. 61–83.
- Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 208 с.

References¹

- Berdyayev, N.A. (2006). Opyt eshatologicheskoy metafiziki: Tvorchestvo i obektivaciya. In: Duh i realnost. (pp. 381–564). Moscow: AST; Harkov: Folio.
- Berdyayev, N.A. (1991). Samopoznanie: Opyt filosofskoy avtobiografii. Moscow: Kniga.
- Berdyayev, N.A. (2006). Carstvo Duha i carstvo Kesarya. In: Duh i realnost. (pp. 567–671). Moscow: AST; Harkov: Folio.
- Berdyayev, N.A. (2006). Ya i mir obektov: Opyt filosofii odinochestva i obsheniya. In: Duh i realnost. (pp. 25–156). Moscow: AST; Harkov: Folio.
- Bulgakov, S.N. (1948). Apokalipsis Ioanna. Parizh: YMCA-PRESS.
- Bulgakov, S.N. (1903). Zakon prichinnosti i svoboda chelovecheskih dejstvij. Ot marksizma k idealizmu: Sbornik statej (1896–1903). Sankt-Peterburg: «Obshestvennaya polza».
- Bulgakov, S.N. (1993). Osnovnye problemy teorii progressa. Sochineniya: v dvuh tomah. Moscow: Nauka.
- Bulgakov, S.N. (1991). Ot marksizma k idealizmu: Sbornik statej (1896–1903). Sankt-Peterburg: «Obshestvennaya polza».
- Zenkovskij, V.V. (1991). Istoriya russkoj filosofii: v 2 t., 4-h kn. Leningrad: Prometej.

¹ Здесь и далее библиографические записи в References оформлены в стиле «American Psychological Association» (APA) 6th edition.

- Solovev, V.S. (1998). *Filosofskie nachala celnogo znaniya*. In: Solovev V.S. *Sochineniya v 2 t. T. 2* (pp. 140–288). Moscow: Mysl.
- Florovskij, G.V. (2002). *Metafizicheskie predposylki utopizma. Vera i kultura. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii*. Sankt-Peterburg: RHGI.
- Florovskij, G.V. (2009). *Puti russkogo bogosloviya*. Moscow: Institut russkoj civilizacii.
- Florovskij, G.V. (2002). *Smysl istorii i smysl zhizni. Vera i kultura: Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii*. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta.
- Shestakov, V.P. (2007). *Eshatologiya i utopiya: Oчерki russkoj filosofii i kultury*. Moscow: Izdatelstvo LKI.