

УТОПИЯ, АНТИУТОПИЯ И ТВОРЧЕСТВО ИДЕАЛА В РУССКОЙ МЫСЛИ XX – XXI ВВ.

15 февраля 2014 г. в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 г. Москвы прошла научная конференция «Утопия, антиутопия, творчество идеала в русской литературе и философской мысли XIX–XXI вв.», посвященная 130-летию со дня рождения Е.И. Замятина. Конференция состоялась в рамках литературно-философской студии «Алетейя», объединяющей исследователей-гуманитариев, преподавателей, студентов, молодых ученых. Участники конференции обратились к художественно-эстетическим и религиозно-философским исканиям русской культуры, связанным с темой идеального строя жизни, к формированию образа нового мира и совершенного человека в философии и литературе. Особое внимание было уделено соотношению утопии и антиутопии, проблеме «Идеалы и суррогаты», ставшей актуальной в предреволюционную и послереволюционную эпоху. Был затронут вопрос о мировом литературном и философском контексте русской утопии и антиутопии, путях развития научной фантастики, образе будущего в современной русской литературе.

Редакция журнала «Соловьёвские исследования» предлагает вниманию читателей некоторые статьи и доклады, подготовленные по итогам конференции.

УДК 1:27(47)(09)

ББК 873(2)-3

ИДЕАЛ «ЦАРСТВА БОЖИЯ НА ЗЕМЛЕ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ОТ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА ДО НОВОГРАДСТВА 1930-Х ГОДОВ¹

А.Г. ГАЧЕВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии наук

ул. Поварская, д. 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Исследуется трансформация образа «тысячелетнего царства» Христова в русской философской мысли. Русские христианские мыслители рассматриваются в качестве наследников раннехристианской традиции истолкования двадцатой главы «Откровения Иоанна Богослова», которая шла от апологетов и в которой миллениум представал этапом на пути преобразования бытия в благобытие, мира – в «новое небо и новую землю». Подчеркивается, что тема Царства Божия на земле является магистральной темой русской культуры. Показаны характерная для русской философии тесная связь историософской и эсхатологической проблематики, а также соотнесенность хилиастической темы с

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) в ИМЛИ РАН. The research was conducted at the expense of the grand, funded by the Russian scholar fund (project № 14-18-02709) in IMLI (RAN).

темой оправдания человека и истории. Прослежены динамика развития идеала миллениума от Петербургских религиозно-философских собраний к новоградству 1930-х годов, эволюция взглядов на хилиазм у Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова. Дан анализ аргументов противников христианского хилиазма П.И. Новгородцева и Г.В. Флоровского. Отмечается особое видение Ф.М. Достоевским, Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, А.К. Горским, Н.А. Сетницким, В.Н. Муравьевым постмилленаристской эпохи как времени свершения Тысячелетнего Царства Христова и перехода его в Царство Небесное.

Ключевые слова: русская религиозно-философская мысль, Серебряный век, философия истории, эсхатология, идеал Царства Божия, хилиазм, новоградство.

THE IDEAL OF «THE GOD KINGDOM ON EARTH» IN THE RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY FROM THE SILVER AGE TO THE NOVOGRADSTVO OF 1930-s'

A.G. GACHEVA

Gorsky institute of World Literature of the Russian Academy of Science

25a, Povarskaya street, Moscow, 121069, Russian Federation

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

The article is devoted to the transformation of the image of the «thousand years old Christ kingdom» in the philosophy of the Silver Age. It proves that Russian Christian philosophers inherited the interpretation of the 20th chapter of «Apocalypses» which takes its origin from Early-Christian apologist and where millennium has appeared to be a step to the way of transformation the existence into the good existence, the world – into the new sky and new earth. It is emphasized that the theme of «The God Kingdom on Earth» was the main topic of Russian culture. The close connection between istoriosofsky and eschatological questions, the interrelationship between hiliastic problem and the question of human and history justification are emphasized. The development of the ideal of millennium from St. Petersburg's religious and philosophic works to the so-called novogradstvo of 1930-s is shown in dynamics. The evolution of perception of hiliasm in Berdyaev's and Bulgakov's works, the analysis of the arguments proposed by Novgorodtsev and Florovsky, the opponents of the Christian hiliasm, – all these points are also covered in present article. Finally, the author of the article have come to the conclusion that Dostoevsky, Setnitsky, Fedorov, Solov'ev, Gorsky, Setnitsky, Muraviev had a special view on the post-millennium epoch. This is by no means the new period of triumph of evil in the history, but the age of actions and transformation when the millennium «God Kingdom on earth» turns into the Heaven Kingdom.

Key words: Russian religious and philosophic questions, the Silver Age, the philosophy of history, eschatology, the millennium kingdom, hiliasm, novogradstvo.

29 ноября 1901 г. в докладе «Русская церковь пред великою задачей», открывшем первое заседание Петербургских религиозно-философских собраний, философ и богослов В.А. Тернавцев выступил против того крена в понимании христианства, при котором сущностью веры признается «один только загробный идеал», а «земная сторона жизни, весь круг общественных отношений» остаются «пустыми, без воплощения истины»². Ту же мысль – но ярче и дерзно-

² См.: Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М.: Республика, 2005. С. 7 [7].

веннее – он выразил в прениях по вопросу о возможности догматического развития в Церкви, которому в рамках собраний было посвящено целых четыре заседания. Богословие эпохи Вселенских соборов, подчеркивал В.А. Тернавцев, не раскрыло «правды о человеке», о его высшем задании в мире. Между тем это необходимо. Как необходимо понять, что эсхатологический идеал преображения не отрицает историю: «По слову Спасителя, земля есть место странствий и приготовлений, но не только к небу, а в такой же мере к *новой праведной земле*. <...> Земля имеет свои религиозные задачи, свои священные ожидания: “на земли мира и в человецех благоволения”» [1, с. 359, 361].

Так заявляла себя в культуре Серебряного века, в уже проявившем себя и с каждым годом набиравшем новую силу религиозно-философском подъеме одна из центральных и дорогих тем русской мысли. Тема Царства Божия на земле, опирающаяся на двадцатую главу «Откровения Иоанна Богослова», где присутствует образ «тысячелетнего Царства Христова»: оно воцаряется на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, падения Антихриста, обольщавшего и совращавшего племена и народы, после того, как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет (Откр. 20:1–2).

Судьба пророчества о «тысячелетнем царстве» в истории христианства была непростой. С одной стороны, хилиастические, или милленаристские, чаяния (от греч. «хилиас» и латинского *millenarius* – «содержащий тысячу», «тысячный») стали составной частью целого ряда еретических учений раннего христианства (керинфиан, эбионитов, монтанистов), причем апологеты этих учений приносили в образ Царства Божия на земле черты ветхозаветной земной теократии, нивелируя присутствующую в пророчестве о «воскресении первом» идею обновления твари. Искаженно понимали идею миллениума и некоторые протестантские секты времен Реформации, прежде всего анабаптисты: наиболее радикальные апологеты течения стремились к водворению царства «святых» буквально огнем и мечом. Неслучайно именно анабаптисты явились воодушевляющей и движущей силой Крестьянской войны 1524–1526 гг., а затем знаменитого восстания в Мюнстере (1534–1535 гг.), где и был ими устроен рукотворный «миллениум», ставший откровенной пародией на Царствие Божие, возвещенное двадцатой главой «Откровения». Наконец, французский утопический социализм и марксизм также парафразировали – только уже секулярно – лежащую в основе пророчества о тысячелетнем Царстве Христовом идею будущей совершенной эпохи истории, что не могло не сказаться на подзрительном отношении к идее Царства Божия на земле в церковных и консервативных светских кругах.

Но была в христианстве и другая традиция истолкования идеи тысячелетнего царства, ведущая свое начало от раннехристианских апологетов – св. Папия Иерапольского, св. Иустина Мученика, св. Иринаея Лионского, св. Ипполита Римского, св. Мефодия Патарского, а в Средние века развитая аббатом Иоахимом Флорским с его учением о завершительной эпохе Святого Духа, к которой устремлена история человечества. Царство Божие на земле понималось при этом «как состояние райского блаженства и совершенства, как невозмутимое пребыва-

ние со Христом всей общины святых, в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»³. При этом Царство Божие на земле вовсе не замещало Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о которых пророчествует 21 глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откр. 21:1)). Оно служило своего рода ступенькой к нему, переходом и связующим звеном между временным и вечным, между землей и небом, приготавливая всю тварь к «переходу от временной к вечной жизни»⁴.

Именно к такой экзегезе тысячелетнего царства подходили мыслители русского христианского возрождения: С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский и Г.П. Федотов, А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, а до них – их собратья в XIX в. – Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев. Тема миллениума тесно связывалась у них с темой оправдания истории и оправдания человека. Новый Иерусалим не сходил с неба как *deus ex machina*, он должен был медленно прорасти сквозь историю.

Прежде чем стать магистральной темой русской историософии, тема Царства Божия на земле многолико и многообразно проявлялась в русской культуре, была ее «душой», ее энтелехией. Она звучала в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона, в посланиях инока Филофея, в литературе «хождений» и легендах о «праведных землях», проступала в символике православного храма, воплощавшего «небо на земле», просветленную, обоженную материальность. Русские романтики обретали образы благобытия не только в небесной выси, но и здесь, на земле; в эмпирическом мире пробивались для них ростки мира горнего, давая надежду на претворение тленного в нетленное, текущего в вечное. И у Достоевского земная материальность представала в своей источной связи с божественной, инобытийной реальностью, была проницаема ее токами, взращивала в себе семена «миров иных». Идея Царства Божия на земле у писателя запечатлевалась художественно, проникала в публицистику и эпистолярный жанр, достигая кульминации в «Пушкинской речи» (1880 г.) с ее чаянием «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»⁵.

Милленаристская тема, оправдывающая историю как преддверие эсхатологии, как время, когда человечество может сделать выбор в пользу Христовой правды, воплощая ее не только во внутреннем, душевном строе, но и во всей многомерности внешнего бытия (в социуме, культуре, природе), проращивая в земной реальности семена «нового неба и новой земли», полногласно звучала у Вл. Соловьева. На ней была основана его концепция теократии, раз-

³ См.: Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 157 [2].

⁴ См.: Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Ириней Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 448 [3].

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148 [4].

вернутая в работах «Великий спор и христианская политика» (1883 г.), «История и будущность теократии» (1886 г.) «Россия и Вселенская церковь» (1889 г.). В книге «Оправдание добра» процесс развития мира показан как разворачивающееся во вселенской и земной истории «откровение Царства Божия», в котором активно соучаствует человек: он призван «преобразовать и одухотворить материальную природу»⁶, избавляя ее «от необходимости тления и смерти» и приуготовляя «для всеобщего телесного воскресения»⁷. В реферате «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891 г.) опорой своему видению космогонического и исторического процесса как становящегося Царствия Божия Вл. Соловьёв находит в Христовых притчах, где «Царствие Небесное сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста»⁸. В этом процессе есть свои кульминации: Вочеловечение Спасителя, Воскресение, Царство Божие на земле, становящееся преддверием Небесного Иерусалима.

Вера в миллениум, благу, богочеловеческую эпоху истории, не иссякала у Соловьёва до последних месяцев его жизни, до того момента, когда в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» (1900 г.) он высказывает разочарование в ходе всемирной истории. В этом письме образ Царства Божия на земле места нет, мертвое пространство истории, на котором, как на пошлой сцене, разыгрывают свои спектакли люди-марионетки, не вмещает его. Иначе – в знаменитых «Трёх разговорах» (1899–1900 гг.), ставших своего рода переходом от оптимистической историософии «Чтений о богочеловечестве», «Истории и будущности теократии» к историософскому пессимизму письма в редакцию «Вестника Европы». Пространство истории предстает здесь как арена смертельной тяжбы добра и зла, Христа и Антихриста, но исход этой тяжбы – Тысячелетнее Царство Христово: «Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет»⁹.

Воля к оправданию истории, к ее повороту на Божьи пути, к торжеству Христовой истины на земле у Вл. Соловьёва столь же сильна, как и у Достоевского, чаявшего «всемирной гармонии». Более того, писатель и мыслитель демонстрируют особое видение постмиллениаристской эпохи. Это не эпоха нового торжества зла, когда история, очищенная и омытая строительством святого Града, вновь срывается в катастрофу, когда сатана развязан и выходит обольщать народы, собирая их на брань против «стана святых» (Откр. 20, 7–8), это эпоха когда Тысячелетнее Царство Христово вырастает в Царство Небесное, земля преобразается «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»¹⁰.

⁶ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 429 [5].

⁷ Там же. С. 538.

⁸ См.: Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339 [6].

⁹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 761 [7].

¹⁰ См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 731. На то, что переход к «новому небу и новой земле» в представлении Достоевского «не предполагает катастрофического обрыва истории, абсолютного прекращения земного бытия», справедливо указывает В.А. Котельников (см.: Котельников В.А. Средневековье Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 26 [8]).

Свое преломление тема «первого воскресения» и следующего за ним «тысячелетнего Царства Христова» получила у Н.Ф. Федорова. Мыслитель выдвигал идеал активного христианства, соработничества человека Богу в деле спасения, включая в него не только духовно-душевное делание, дела милосердия, благотворительности, христианизацию общественной жизни, но и соучастие в исполнении предельных онтологических обетований – преодоление смерти, воскрешение умерших, преобразование земли и универсума в Царствие Божие, которое у мыслителя представляло динамической вечностью: «покое в Боге», бесконечное, но статичное созерцание Божества уступало место благому творчеству в обновленной Вселенной, многоединым художником которой становился человеческий род в единстве всех поколений.

Выстраивая с 1878 г. письменный свод своего учения, первоначально Н.Ф. Федоров о миллениуме не говорил. Возможно, потому что в пророческой картине Апокалипсиса миллениум лишь краткая передышка, мимолетное торжество добра в жесткой схватке сил тьмы и света, которая внутри истории своего разрешения не находила и найти не могла. Однако в конце жизни, в период работы над «Супраморализмом» (1899–1902 гг.), мыслитель сделал ряд набросков, содержащих его собственную трактовку того этапа истории, который, согласно Откровению, будет тысячелетним торжеством на земле Христовой правды. «Внутренняя регуляция, или преобразование живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения внешней регуляции, а с нею дальнейших воскрешений или священнодействий, как выражение супраморализма», – так в привычном для Н.Ф. Федорова духе «длинных заглавий» была обозначена у него тема миллениума¹¹. В ее трактовке мыслитель оказывался близок Иринею Лионскому, утверждавшему, что в миллениуме преобразуются только земля и человек. По Н.Ф. Федорову, в эру тысячелетнего царства регуляция ограничена «лишь земной планетой», но внутри планеты уже достигает своей полноты, распространяясь как на окружающую природу, на стихийные, смертоносные силы в ней, проявляющие себя землетрясениями, наводнениями, цунами, климатическим дисбалансом и смертоносными эпидемиями (внешняя регуляция), так и на самый организм человека (внутренняя регуляция). Человек овладевает механизмами развития, учится управлять собственным организмом, блокируя механизмы старения, достигает «преобразования питательной и родотворной способностей»¹², превращая процесс питания «из слепого, бессознательного в сознательный», а «родотворный процесс в дело воскресения или воссозидания»¹³. Так же, по мысли Н.Ф. Федорова, изменяется и организация общества, ибо «регуляция не ограничивается физиологической стороною призываемых, но простирается и на внутреннюю сторону, психическую»¹⁴. Юриди-

¹¹ См.: Федоров Н.Ф. Внутренняя регуляция // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 355 [9].

¹² Там же. С. 356.

¹³ Там же. С. 356, 357.

¹⁴ Там же. С. 356.

ко-экономический уклад сменяется психократией, держащейся не внешним ограничением и принуждением, а внутренним благодатным законом любви.

От Достоевского, Федорова, Соловьева идея Царства Божия на земле, соединенная с идеей оправдания истории, перетекает в XX век. Внимание к ней стимулируется как положением в мире философских и религиозных идей (полемика с марксизмом, позитивизмом, ницшеанством, реакция на шпенглеровскую тему), так и событиями текущей истории (Русско-японская война, Первая мировая война, революции 1905 и 1917-го, уособица и террор Гражданской войны, натиск на веру и Церковь), окрашивавшими эпоху в апокалипсические тона. В начале века Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой стремятся пройти узкой дорожкой между атеистическим марксизмом, где «Христова правда социальной жизни соединяется с головным, теоретическим безбожием»¹⁵, и безжизненностью официального православия. Они выдвигают идеал «христианской общественности», где социальная правда органически вливается в правду религиозную, труд, хозяйство, культура получают христианское измерение. После Октябрьской революции сторонникам идеи истории как «работы спасения», оказавшимся в зарубежье, пришлось спорить с теми своими собратьями, которые, подобно П.И. Новгородцеву или Г.В. Флоровскому, скептически смотрели на человека и созидательные возможности общего действия, и снова искать узкую дорожку, но уже не между сциллой атеистического марксизма и харибдой официального православия, как в предреволюционные десятилетия, а между сциллой большевизма, строящего рай в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса, и харибдой секулярной цивилизации, европейского капиталистического уклада, в основе которого производство и польза, поклонение формуле «товар – деньги – товар», превращающего личность в придаток индустриальной машины. В контексте темы «Третьей России», не капиталистической, не большевистской, а соборной, освященной богочеловеческим деланием, хилиастическая тема в 1920–1930-е гг. звучит в построениях «путейцев», евразийцев, новоградцев, представителей объединения «Православное Дело». А в период Второй мировой войны, воспринятой как суд миру за упорство на ложных путях, как очищающий огонь страдания, призванный привести к покаянию и спасению, обретает новое дыхание в работах ведущих христианских мыслителей – Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, стремившихся дать миру, перемалываемому в мясорубке войны, пути преодоления самоубийственной розни.

Ракурсы восприятия темы Царства Божия на земле, динамика ее развития в творчестве конкретных мыслителей, линии притяжения и отталкивания – все это представляет существенный интерес для исследователя, занимающегося историей развития в русской мысли религиозных идей. Весьма показательна в этом плане судьба хилиастической темы в творчестве Н.А. Бердяева. Мыслитель, вместе со своими собратьями С.Н. Булгаковым, П.Б. Струве, С.Л. Франком решительно повернувший с начала 1900-х годов «от марксизма к идеализму», поначалу приветствовал веру в возможность совершенного строя здесь, на

¹⁵ См.: Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 29 [10].

земле, подчеркивая, что она придает истории смысл, сообщает ей векторность, устремляет по восходящей: «*Исторический процесс завершится* появлением теократии, тысячелетнего царства Христова на земле ... в этом *будет* его добрый, праведный, осмысленный результат» [11, с. 77].

В работе «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.) Бердяев шел к теме миллениума через полемику с утопиями земного рая, будь то «муравейник» великого инквизитора или «лжерелигиозная социалистическая соборность»¹⁶. Секулярным мечтам о благополучии в мире, каков он есть, страдальческом, дисгармоничном, отданном во власть «смерти и временности», философ противопоставлял христианский образ преображающейся земли: «Теократия в пределе своем есть отмена порядка природы, отмена всякого человеческого закона и человеческой власти» [11, с. 220]. Преображенный человек, по мысли Бердяева, призван установить новые отношения с природой, основанные на любовной ответственности и «освященном труде»¹⁷. Подобно Соловьеву, Федорову, Достоевскому, Бердяев видит в тысячелетнем царстве эпоху эсхатологического свершения: «Новая теократия призвана соборно готовить воскресение мира и всего живущего»¹⁸.

Книга «Философия свободы» (1911 г.) продолжает размышления Бердяева о смысле истории, сопрягая их с хилиастической темой: «Самое существенное в Апокалипсисе – это пророчество о наступлении тысячелетнего царства Христа на земле – хилиазм. Хилиастическая надежда и есть основа всякого упования на наступление царства Божьего на земле, царства правды на этой земле» [12, с. 167]. Перекликаясь с Достоевским, Федоровым, Соловьевым, Бердяев подчеркивает, что спасение не означает одинокого ухода из этого мира в потусторонность: «Спасение есть дело *всемирно-исторической жизни*, всемирно-исторической творческой работы над плотью этого мира, всемирно-исторической подготовки воскресения» [12, с. 168].

Говоря о «всемирно-исторической подготовке воскресения», Бердяев отнюдь не считал, что этот процесс будет простым поступанием. Он указывал на водораздел между секулярным, линейным прогрессом, вытягивающим историю в сплошную линию, и хилиастическим свершением, готовящим финальный трансцензус. «Вечной теократии», воцаряющейся в финале истории, будет предшествовать, по мысли философа, период вселенской тяжбы добра и зла, Христа и Антихриста. Именно об этой борьбе свидетельствуют представленные в «Откровении» образы Великого Вавилона, Царства Блудницы, с одной стороны, и тысячелетнего царства Христова, с другой¹⁹. И их тяжба не оборачивается сизифовой бесконечностью побед и откатов назад. История завершается торжеством Царствия Божия, «творческой победой над источником зла»²⁰.

¹⁶ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907. С. 97 [11].

¹⁷ Там же. С. 222.

¹⁸ Там же. С. 224.

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 166–167 [12].

²⁰ Там же. С. 171.

Наиболее активно идею тысячелетнего царства Христова Бердяев отстаивает в работах второй половины 1900 – начала 1910-х гг. Затем эта активность ослабевает, что не в последней степени связано с философской эволюцией автора, для которого катаклизмы истории бледнели перед драмами духа, тема личности оттесняла на задний план тему общественности, даже если эта общественность мыслилась «соборной» и «религиозной». Не последнюю роль сыграли и кровавые события революции и Гражданской войны: резонируя с ними, тема кризиса цивилизации, трагизма, начинала звучать с новой силой, в историософии усиливались катастрофические, трагедийные ноты. И если в работе «Новое религиозное сознание и общественность» миллениум предстал как вершина истории, в которой обновленное человечество должно принести Творцу свой благой плод, теократия мыслилась как богочеловеческое, глубинно религиозное делание, то в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916 г.) идеал исторического делания, даже освященного христианством, выводится в область относительного, предстает как «дань кесарю»: «Теократическая общественность – в “мире”, а не “в духе”». Подлинная же «религиозная общественность», по Бердяеву, метафизична, она рождается «из творчества духа богочеловеческого, а не из “мира”, не из ветхой общественности»²¹. Впрочем, акцентируя духовную природу Царствия Божия, освобождая дух от рабства ограниченной, падшей материальности, Бердяев не допускает спиритуалистической односторонности. «Новый Иерусалим явится катастрофически, а не эволюционно», но в то же время он «будет на земле и явлен будет во плоти, не физической, а преображенной плоти»²².

Резкая смена позиции Бердяева по отношению к хилиазму приходится на революционное время. В «Философии неравенства» (1918 г.) он выступает последовательным критиком социального утопизма, включая в него и идею христианской теократии, и социализм как «секуляризованный, оторванный от своих религиозных корней хилиазм»²³. Его точка зрения сближается с точкой зрения Новгородцева, который в книге «Об общественном идеале» (1911–1917 гг.) объявлял утопической всякую мечту о возможности благого устройства людей на земле, неважно, будет ли это социалистический рай пролетариата или «царство праведников» двадцатой главы «Откровения». Бердяев больше не считает, что «переход из плана исторического в план апокалиптический» совершится внутри истории²⁴, в последний, завершающий ее период, видит в имманентизме иллюзию разума, подчеркивает антиномичность истории и эсхатологии. Правда и в «Философии неравенства» намечена возможность снятия антиномии – через вникание в двадцатую главу «Откровения»: «Апокалиптическое тысячелетнее царство Христово и есть чудесное преодоление антиномии вре-

²¹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 276 [13].

²² Там же.

²³ См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 234 [14].

²⁴ Там же. С. 234.

мени и вечности, земного и небесного, посястороннего и потустороннего, имманентного и трансцендентного» [14, с. 238].

В «Философии неравенства» Бердяев критиковал хилиазм как социальный философ. Движение к пневматологии, обозначившееся с конца 1910-х гг., заставляло мыслителя дистанцироваться от «природного» и «социального», грозившего пленением, объективацией свободному духу. Соответственно и идея тысячелетнего Царства Христова, знаменовавшая для Достоевского, Федорова, Соловьева преодоление дуализма духовной и телесной природ, полноту духоматериальности, отступала на задний план. В работе «Смысл истории» (1919–1921 гг.), представляя исторический процесс как момент «извечной мистерии Духа», освобождающегося из «недр природной необходимости»²⁵, Бердяев упоминает о миллениуме лишь в тех главах, где речь идет о путях и распутиях религиозного сознания человечества. Это «еврейский религиозный хилиазм»²⁶, средневековая теократия, «ранний Ренессанс мистической Италии», связанный с именами Иоахима Флорского, Франциска Ассизского, Данте и дерзавший «создать Царство Божье на земле в величайшей красоте, какую только видел мир»²⁷; социализм, заменяющий царство Христово царством ветхого человека; наконец, идея прогресса, имеющая, по убеждению Бердяева, хилиастические и мессианские основания, однако подающая их в сугубо секуляризованном, «светском» изводе.

В книге «О назначении человека: опыт парадоксальной этики» (1931 г.) Бердяев-пневматолог, сопротивляющийся «экстериоризации» духа, особенно акцентирует неместимость Царствия Божия в ограниченную земную реальность, предостерегает от подмены абсолютного относительным, политического и социального – религиозным: «Совершенное общество мыслимо лишь в совершенном космосе, как преображение мира, как новая земля и новое небо» [16, с. 202]. Делая акцент на личности, призванной к свободному стоянию перед Богом и не нуждающейся во внешних подпорках, философ ставит под сомнение даже вектор к охристовлению жизни, который выдвигали его собратья по философскому перу, полагая, что в «охристовлении» есть лазейка для ненавистной «объективации», для религиозного компромисса: «Христианского государства, христианского хозяйства, христианской семьи, христианской науки, христианского быта никогда не было и быть не может. Ибо в Царствии Божьем и в совершенной божественной жизни нет ни государства, ни хозяйства, ни семьи, ни науки, нет никакого быта, стоящего под знаком закона» [16, с. 116].

Впрочем, это была только одна сторона медали. Декларируя неместимость совершенства в рамки смертного, ограниченного бытия, Бердяев в то же время искал путей эту ограниченность преодолеть, не просто вырваться из оков временности и смерти, но вырвать из них реальность мира – так чтобы «земная история» вошла в «небесную историю», чтобы исчезли «границы, отделяющие мир посясторонний от мира потустороннего»²⁸. И в творчестве мыслителя 1920–1930-х гг. на-

²⁵ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 87 [15].

²⁶ Там же. С. 75.

²⁷ Там же. С. 100.

²⁸ Там же. С. 160.

лицо борьба двух тенденций. Одна, как ни парадоксально, приближала Бердяева к сторонникам эсхатологического катастрофизма, в том числе и к Константину Леонтьеву, которого он в свое время так критиковал за пессимистический взгляд на историю. Другая на новом витке возвращала его к раннему периоду творчества, когда слово «теократия» еще не звучало для мыслителя подозрительно, а Царство Божие на земле отграничивалось от утопий земного рая, ибо те замыкались в границах наличного пространственно-временного, смертного мира, а в миллениуме уже полагалось начало преображению, начинали «лопаться» оболочки, отделявшие наш мир «от миров иных»²⁹. Проявлением второй – активно-христианской, эсхатологически светлой – тенденции стала книга «Новое средневековье» (1924 г.), где мыслитель нарисовал образ общества, встающего на Божьи пути. Такое общество, по мысли Бердяева, сумеет соединить и примирить внутреннее и внешнее, высоту духовной жизни каждого его члена и заботу о материи жизни, сердечную молитву и труд как творчество. Созидая «христианскую общественность и христианскую культуру», люди «нового средневековья» начнут новую творческую эпоху истории, эпоху раскрытия всей полноты Церкви, когда она перейдет «от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преображению полноты жизни»³⁰.

Выраженная в последних строках идея «внехрамовой литургии», которую Бердяев воспринял от Федорова вместе с идеалом христианской общественности, позднее прозвучит в его статьях в журналах «Путь» (1925–1939 гг.) и «Новый Град», достигая своей кульминации в последней книге философа «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952 г.). Бердяев подчеркивает, что антиномичность мирового процесса снимается в финале истории, в эру миллениума: «Эпоха конца есть не только эпоха разрушения, но также и эпоха богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира» [18, с. 357].

Подобную эволюцию претерпело отношение к идее Царства Божия на земле у С.Н. Булгакова. Эта тема затронула его еще в начале XX в. в эпоху Христианского братства борьбы и выступлений на тему «Социализм и христианство». В работе «Апокалиптика и социализм» (1910 г.) мыслитель говорит о возможности истолкования идеи Царства Божия на земле в духе церковного учения, причисляя к таковым толкователям Федорова, Достоевского, раннего Соловьева. Чаяние Царства Божия на земле оправдывает историю, человечество получает шанс на реализацию своей свободы, на то, чтобы пойти навстречу Христу. Даже в секулярном социалистическом хилязме проблескивают черты высшей правды, важного и еще не до конца понятого откровения. Критикуя историософский пессимизм позднего Соловьева, Булгаков задается вопросом: «Не содержится ли в этой посюсторонней, земной социалистической эсхатологии и каких-либо новых религиозных возможностей, которых уже не видел тогда Соловьев, раньше столь близкий и доступный эсхатологическим идеям московского философа Н.Ф. Федорова?». И отвечает: «Последнее слово здесь

²⁹ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 160.

³⁰ См.: Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 437, 430 [17].

еще не сказано...» [19, с. 427]. Впрочем, окончательного ответа мыслитель дать не решается, указывая на антиномичность христианской философии истории, на то, что борьба «в христианском сознании» «двух концепций, двух восприятий истории: оптимистически-хилиастической и пессимистически-эсхатологической»³¹ отнюдь не предрешена.

В религиозно-философской системе Булгакова идея миллениума с самого начала оказалась связанной невидимыми, но прочными нитями с идеей софийности твари, сформулированной в книге «Философия хозяйства» (1912 г.) и постулирующей принципиальную неразрывность Бога и мира, бытия и благобытия. А если земля не оставлена Богом, если несет она в себе образ и подобие Небесного Иерусалима, то и задача ее в истории в том, чтобы просветлять в себе этот образ, приближая славу и красоту грядущего Царствия.

В предисловии к «Философии хозяйства» Булгаков приводит слова старца Зосимы из романа Достоевского «Братья Карамазовы» о любви ко всякому созданию Божию, подчеркивая, что они лучшим образом выражают «пафос и устремление» его книги, задача которой ? раскрыть «*онтологическую и космологическую* сторону христианства»³², оправдать хозяйство, указав его место в домостроительстве спасения.

Впрочем, и идея хозяйства, и идея истории проходят у Булгакова «через большое горнило сомнений». В книге «Свет невечерний» (1917 г.), вышедшей в год двух революций, философ и богослов подчеркивает антиномичность истории и антиномичность хозяйства как поприща деятельности несовершенного человека, который, хотя и жаждет бессмертия, не может вырваться из границ пространственно-временного континуума. Булгаков критикует дурной прогрессизм, критикует точку зрения социалистов, видящих в свободном труде панацею от бед и превратностей жизни, утверждает, что хозяйство имеет онтологические пределы и евангельским идеалом является не «свобода в хозяйстве и чрез хозяйство, но свобода *от* хозяйства»³³. И все же даже в этой книге, самой сдержанной из книг Булгакова в отношении идеи человеческой активности, образ тысячелетнего Царства Христова не исчезает из поля зрения: этот «таинственный» образ сопряжен для Булгакова с манифестацией христианской надежды: «Раньше страшного и трагического конца мира ... сверкнет на земле и луч Преображения, явлено будет, хотя в кратком предварении, Царство Христа на земле, к этому ведет вся история как своему пределу» [21, с. 352].

В эмигрантском творчестве Булгакова тяжба между катастрофизмом и миллениаризмом все чаще заставляет склоняться чашу весов не в сторону первого. В работах 1920–1930-х гг. философ защищает подлинный хилиазм, имеющий свой исток в христианстве, сопряженный с идеей обожения. «Христианство в идее

³¹ См.: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 427 [19].

³² См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 52, 51 [20].

³³ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. С. 319 [21].

Царствия Божия имеет такой всеобщий, необъятный идеал, который в себе вмещает все благие человеческие цели и достижения. Но оно имеет еще и свое обетование, которое на символическом языке Апокалипсиса обозначается как наступление 1000-летнего царства Христова на земле (Откр. 20). Этот символ, который есть путеводная звезда для истории, односторонним истолкованием давно уже заперт на замок, так что считается чуть ли не особой “ересью” неприятие его господствующего истолкования, которое от него ничего не оставляет. Но это предельное явление Царствия Божия на земле, которое здесь символизируется, не только не может оставаться лишь пассивно воспринимаемым (а идеологически даже и вовсе отвергаемым) пророчеством, но должно становиться активной “утопией; упованием» [22, с. 44–45], – к таким выводам приходит Булгаков в работе «Душа социализма» (1933 г.). В статье «Святой Грааль» (1930 г.), ставшей одной из вех движения мыслителя к построению активно-христианской эсхатологии, он полагает пророчество о тысячелетнем царстве залогом «исполнения нашей человеческой истории», которая получает высший смысл и высшее оправдание: это уже «не поражение, а победа, не пустота неудачи, но полнота общего дела, земного строительства навстречу небесному»³⁴. Булгаков подчеркивает, что именно тысячелетнее царство, первое воскресение и воцарение Христа со святыми Своими есть победоносное завершение борьбы человечества за свою «истинную человечность», которая была открыта ему в Боговоплощении и Христовом спасительном подвиге.

Образ миллениума появляется и в книге «Агнец Божий» (1933 г.), составляющей первую часть трилогии «О Богочеловечестве», и в книге «Апокалипсис Иоанна» (1948 г.), где Булгаков объявляет пророчество о тысячелетнем царстве центральным пророчеством Иоанна, равновеликим пророчеству о Новом Иерусалиме, более того, соединяет эти пророчества воедино, объявляя исполнение первого вехой на пути к исполнению второго, подчеркивая, что время этого века есть время свершений для века будущего³⁵. А в работе «Православие. Очерки учения православной церкви» (опубл. в 1965 г.) тысячелетнее Царство Христово предстает как полнота Церкви, преобразившей изнутри все человеческое общество и возглавившей творчество человека в истории. Ставя перед христианством в его восточно-православном изводе образ этой «новой эры христианского творчества жизни», Булгаков завершает свою мысль восклицанием, в свое время вырвавшимся из уст старца Зосимы: «Сие и буди, буди!»³⁶.

И Булгаков, и Бердяев были активными деятелями религиозно-общественной жизни Русского Зарубежья, того ее сегмента, который был связан с идеей «Третьей России», – не капиталистической, но и не большевистской, опирающейся на творческую, живую веру. Авторы основанного Бердяевым журнала «Путь», представители братства св. Софии, председателем которого стал Булгаков, участ-

³⁴ См.: Булгаков С.Н. Святой Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 341 [23].

³⁵ См.: Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 300–307.

³⁶ См.: Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, 1991. С. 234 [24].

ники Русского студенческого христианского движения на новом витке утверждали идею «христианской общности», благой активности Церкви в истории. Далеко не всегда их идеи встречали приятие, и далеко не все представители эмигрантской среды были с ними согласны. Так, Г.В. Флоровский в 1926 г. выступил в журнале «Путь» со статьей «Метафизические предпосылки утопизма», посвятив ее памяти П.И. Новгородцева. Настойчивое стремление к построению «идеальной Вселенной» Флоровский связывал с «одержимостью миром», заставляющей человека «овеществлять» в земной реальности «присущий его душе образ безусловного совершенства»³⁷. Непримиимо и резко противопоставил философ и богослов Божеское и человеческое, не допуская никакого их соединения, никакого жизнетворческого, благого союза. «Вне мира пребывает Господь Вседержитель», а потому или «земное мессианское царство» (или Небесный Иерусалим 21 главы «Откровения», или наивные грезы о «праведной земле»), или «вера в Парусию и в Страшный суд»; третьего синтезирующего начала нет и не будет³⁸.

Между тем многие его собратья по философствованию как раз стремились к отысканию такого начала. И не только «путейцы» (Бердяев, Булгаков, Лосский, Зеньковский и др.), но и деятели «евразийства», одним из отцов-основателей которого был Флоровский. В 1920-е гг. с приходом в движение таких мыслителей, как А.В. Карташев, Л.П. Карсавин, В.Н. Ильин, евразийство, на первых порах отвергавшее «хилиастический историзм» в пользу трагического сознания, неизбывной антиномичности бытия, постепенно вбирает в себя идею религиозного оправдания истории, обращения мира «в действительное Царство Божие»³⁹. И деятели левого евразийства, громко заявившие о себе в эпоху Кламара (Д.П. Святополк-Мирский, П.П. Сувчинский), и их оппоненты из правого евразийского лагеря (П.Н. Савицкий, В.Н. Ильин), разошедшиеся в оценке марксизма и советского строя, сходятся в убеждении, что «религиозная правда должна раскрыться как *правда социальная* и освятить *социальное деланье*»⁴⁰. Они стремятся к «религиозному обоснованию культуры»⁴¹, утверждению религиозного смысла хозяйства. Наконец, Л.П. Карсавин выдвигает идею «симфонической личности», разрешающую антиномию индивидуализма и коллективизма через образ соборного единства наций.

Противопоставить секулярному строительству рая на земле идею целостного социального делания, созидającego Царство Христово, стремились и другие течения русского зарубежья. Бесспорными лидерами среди которых были новоградцы: Г.П. Федотов, Ф.А. Степун, Б.П. Вышеславцев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков. Их «Новый Град» строился «из старых камней, но по новым зодческим планам»⁴², «новая духовность» служила «религиозному пре-

³⁷ См.: Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 34 [25].

³⁸ Там же. С. 49, 50.

³⁹ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 369 [26].

⁴⁰ См.: Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 5 [27].

⁴¹ См.: Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Евразия. 1928. 29 декабря [28].

⁴² См.: От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 5 [29].

ображению мира»⁴³. Идеал новгородцев – не атеистический, оскопленный, но «духоверческий свободолюбивый социализм»⁴⁴, основанный на идее творческого, благого труда, не секулярная демократия, погрязшая в партийных разборках, а соборная, христианская демократия, примиряющая правду личности и правду общежития.

Из новгородства выросло объединение «Православное Дело», связанное с именем матери Марии (Е.Ю. Кузьминой-Караваевой). Мать Мария словом и делом воплощала идеал нового, активно-христианского монашества, подчеркивая: «Сейчас для монаха один монастырь – мир весь», мир, отданный Христом Церкви на «духовное устроение и преобразование»⁴⁵. Всем сердцем противилась она христианскому пессимизму, когда история предстает лишь «некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»⁴⁶.

Деятели «Православного дела» стали практически все новгородцы. В одноименном сборнике, выпущенном в свет перед Второй мировой войной, они выдвигали христианство как творческую силу истории, подчеркивая, что в момент, когда мир готовится быть распятым на кресте, особенно необходима активность Церкви Христовой: «Она одна может указать путь, остановить всеобщую войну и благословить на создание Нового Града» [34, с. 6].

Образ целостного христианского делания, устремленного к преображению мира, выражался и у культурных деятелей, оставшихся в Советской России. Послереволюционная эпоха стала временем утопического творчества и в социальной жизни, и во всех сферах культуры. Картины будущего земли, человека, Вселенной вставляли со страниц пролетарской и новокрестьянской поэзии, звучали у В. Маяковского, В. Хлебникова, Н. Заболоцкого. «Ввод в мировой расцвет» П.Н. Филонова (1915–1919 гг.), серия эскизов В.Н. Чекрыгина к росписи «Собора Воскрешающего музея» (1922 г.), «Летающий город» Г. Крутикова (1928 г.) – наиболее впечатляющие примеры развития хилиастической темы в живописи и архитектуре. Откликаясь предчувствиям «третьей революции духа»⁴⁷, призванной изменить не только социальный строй отношений, но и порядок вещей, друзья-философы А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев подчеркивали их связь с христианскими и народными чаяниями, с исканиями «царства правды», проявлением которых является и идея «Москва – Третий Рим», и «Третий Интернационал» большевиков⁴⁸. Они стремились «дорастить» дробный идеал коммунизма до целостного христианско-

⁴³ См.: Редакция [Степун Ф.А.] Германия «проснулась» // Новый Град. 1933. № 7. С. 23 [30].

⁴⁴ См.: Степун Ф.А. Путь творческой революции // Новый Град. 1933. № 1. С. 19 [31].

⁴⁵ См.: Кузьмина-Караваева Е.Ю. О монашестве // Кузьмина-Караваева Е.Ю. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 113, 114 [32].

⁴⁶ См.: Скобцова Е. [Кузьмина-Караваева Е.Ю.] Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 24 [33].

⁴⁷ Выражение из поэмы В.В. Маяковского «IV Интернационал» (1922 г.).

⁴⁸ См.: Муравьев В.Н. Письма Л.Д. Троцкому // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 353 [35].

го идеала, расширить «безбожную соборность»⁴⁹ до подлинной активно-христианской соборности. И, в духе Федорова, выдвигали идею «активной апокалиптики», согласно которой история, становясь богочеловеческим делом, объединяющим науку и культуру, политику и хозяйство, технику и педагогику, ведет род людской к Новому Иерусалиму, но уже не через катастрофу, а через преображение. Задачей теократии, преодолевающей разрыв между поту- и посюсторонней реальностями, становилось у них преодоление смерти, разумно-творческая регуляция материи, переводящая ее в новое, совершенное качество.

Царство Божие на земле в такой трактовке историософской и эсхатологической темы представало как этап на пути всецелого обновления мира. В книге «О конечном идеале» (1932 г.) Н.А. Сетницкий так пояснял его суть: эпоха тысячелетнего Царства – эпоха «победы над хаосом природы, победы над внутренней стихийностью в самом человечестве, обуздание и овладение родотворной силой в человеке»⁵⁰, в ней полагается начало воскресительному деланию, начинают возвращаться к жизни умершие. Но преображение еще не охватывает всего бытия, и это приводит к тому, что зверь и дракон по истечении тысячи лет снова развязаны, стихийные природные силы берут свое и необходимы новые усилия, уже во вселенском масштабе, для того, чтобы Новый Иерусалим стал реальностью и его границы совпали с границами мира.

Реальный ход истории, приведший не к мировому расцвету, а ко Второй мировой войне, далеко отстоял от хилиастических мечтаний деятелей Советской России и Зарубежья. Саму войну русские христианские мыслители восприняли как «суд над историей»⁵¹, открывающий возможность опаматования, метаноии. И после войны стремление вернуть мир на Божьи пути, обратить его к стяжанию Царства Христова не иссякало. Мы встречаем его в «Условиях абсолютного добра» (1949 г.) Н.О. Лосского, «Экзистенциальной диалектике Божественного и человеческого» Н.А. Бердяева, «Апокалипсисе Иоанна» (1948 г.) С.Н. Булгакова. А в метрополии тему тысячелетнего Царства Христова в послевоенные годы подхватывает Д.Л. Андреев. Автор «Розы мира», мыслитель-визионер, рисует образ «всечеловеческой церкви новых времен», действие которой в мире будет направлено на «воспитание человека облагороженного образа», «преобразование планеты в сад, а Всемирной федерации государств – в Братство»⁵².

Список литературы

1. Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М.: Республика, 2005. 543 с.

⁴⁹ См.: Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 400 [36].

⁵⁰ См.: Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 268 [37].

⁵¹ См.: Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. 1939. Вып. 1. С. 61 [38].

⁵² См.: Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Прометей, 1991. С. 239 [39].

2. Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 157–157.
3. Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Ириней Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 431–453.
4. Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 136–149.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
6. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 324–338.
7. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
8. Котельников В.А. Средневековые Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 23–31.
9. Федоров Н.Ф. Внутренняя регуляция // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 355–359.
10. Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. 350 с.
11. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907. 233 с.
12. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 11–244.
13. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 37–343.
14. Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. 247 с.
15. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 173 с.
16. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 19–251.
17. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 406–437.
18. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 253–357.
19. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 368–434.
20. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 47–297.
21. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. С. 17–358.
22. Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1932. № 3. С. 33–45.
23. Булгаков С.Н. Святой Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 324–343.
24. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, 1991. 238 с.
25. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 405–424.
26. Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 347–414.
27. Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 4–5.
28. Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Евразия. 1928. 29 декабря.
29. От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 3–7.
30. Редакция [Степун Ф.А.] Германия «проснулась» // Новый Град. 1933. № 7. С. 3–24.

31. Степун Ф.А. Путь творческой революции // Новый Град. 1933. № 1. С. 8–20.
32. Кузьмина-Караваева Е.Ю. О монашестве // Кузьмина-Караваева Е.Ю. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 105–121.
33. Скобцова Е. [Кузьмина-Караваева Е.Ю.] Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 23–29.
34. Предисловие // Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 5–8.
35. Муравьев В.Н. Письма Л.Д. Троцкому // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 345–374.
36. Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 53–475.
37. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 60–530.
38. Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. 1939. Вып. 1. С. 45–61.
39. Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Прометей, 1991. 286 с.

References

1. *Zapiski Peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobraniy. 1901–1903* [The notes of St. Petersburg's religious meeting], Moscow, 2005. 543 p.
2. Dzhivilegov, A.K. Khiliazm [Khiliazm], in *Khristianstvo. Entsiklopedicheskiy slovar' v 3 t., t. 3* [Christianity: encyclopedic dictionary in 3 vol., vol. 3], Moscow, 1995, pp. 157–157.
3. Svyashch. Vasilii Kanovskiy. Eskhatologiya sv. Irineya Lionskogo (khiliazm i gnostitsizm) [Eschatology of Saint Irineya Lionskogo], in *Vera i razum*, 1912, no. 16, pp. 431–453.
4. Dostoevskiy, F.M. Pushkin (ocherk) [Pushkin's essay], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoye sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Completed collection of works in 30 vol., vol. 26], Leningrad, 1984, pp. 136–149.
5. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1988, pp. 47–548.
6. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [The decline of medieval world view], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 324–338.
7. Solov'ev V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii [Three conversations about war, progress and the end of the world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 635–762.
8. Kotel'nikov, V.A. Srednevekov'e Dostoevskogo [The middle ages of Dostoevsky], in Dostoevskiy. *Materialy i issledovaniya* [Materials and research], Saint-Petersburg, 2001, issue 16, pp. 23–31.
9. Fedorov, N.F. Vnutrennyaya regulyatsiya [Internal regulation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3], Moscow, 1997, pp. 355–359.
10. Bulgakov, S.N. *Khristianskiy sotsializm* [Christian socialism], Novosibirsk: Nauka, 1991. 350 p.
11. Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [Modern religious perception and the community], Saint-Petersburg, 1907. 233 p.
12. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [The philosophy of freedom], in Berdyaev, N.A. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1994, pp. 11–244.
13. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva* [The idea of art work], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 1* [Philosophy of creative work, culture and art in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 37–343.
14. Berdyaev, N.A. *Filosofiya neravenstva: Pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii* [Philosophy of inequality: letters to the enemies of social philosophy], Berlin: Obelisk, 1923. 247 p.
15. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii* [The idea of history], Moscow: Mysl', 1990. 173 p.
16. Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka: Opyt paradoksal'noy etiki* [The destination of a human being: experience of paradoxical ethics], in Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka* [The destination of a human being], Moscow: Respublika, 1993, pp. 19–251.

17. Berdyaev, N.A. Novoe srednevekov'e [New Middle Ages], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 1* [Philosophy of creative work, culture and art in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 406–437.
18. Berdyaev, N.A. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential dialectics of godlike and human], in Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka* [The destination of a human being], Moscow: Respublika, 1993, pp. 253–357.
19. Bulgakov, S.N. Apokaliptika i sotsializm (religiozno-filosofskie paralleli) [Apocliptics and socialism (religious and philosophical parallels)], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1993, pp. 368–434.
20. Bulgakov, S.N. Filosofiya khozyaystva [Philosophy of economy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993, pp. 47–297.
21. Bulgakov, S.N. Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya [Non-evening light: contemplation and speculation], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg: INAPRESS, 1999, pp. 17–358.
22. Bulgakov, S.N. Dusha sotsializma [Soul of socialism], in *Novyy Grad*, 1932, no. 3, pp. 33–45.
23. Bulgakov, S.N. Svyatyy Graal' [The Holy Grail], in Bulgakov, S.N. *Pervoobraz i obraz. Sochineniya v 2 t., t. 2* [Pre-image and image itself. Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow; Saint-Petersburg, 1999, pp. 324–343.
24. Bulgakov, S.N. *Pravoslavie. Ocherki ucheniya pravoslavnoy tserkvi* [Orthodoxy. Essays concerned with orthodox Church], Kiev: Lybid', 1991. 238 p.
25. Florovskiy, G.V. Metafizicheskie predposylki utopizma [Metaphysical precondition of Utopism], in *Put'. Organ russkoy religioznoy mysli* [Way, the fount of Russian religious thought], Moscow: Inform-Progress, 1992, pp. 405–424.
26. Evraziystvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniya [Experience of systematic representation], in *Puti Evrazii: Russkaya intelligentsiya i sud'by Rossii* [Destinations of Eurasia: Russian intelligentsia and destinies of Russia], Moscow: Russkaya kniga, 1992, pp. 347–414.
27. Savitskiy, P.N. Zadanie evraziystva [Purposes of Eurasistvo], in *Evraziyskiy sbornik* [Eurasian collection], Prague, 1929, pp. 4–5.
28. Arapov, P.S. Kul'tura kak forma organizatsii empirii [Culture as the form of architecture of empire], in *Evraziya* [Eurasia], 1928. 29 dekabrya.
29. Ot redaktsii. Novyy Grad [From Editorial office, New town], in *Novyy Grad*, 1931, no. 1, pp. 3–7.
30. Redaktsiya Germaniya «prosnulas'» [Germany has woken up], in *Novyy Grad*, 1933, no. 7, pp. 3–24.
31. Stepun, F.A. Put' tvorcheskoy revolyutsii [Ways of art revolution], in *Novyy Grad*, 1933, no. 1, pp. 8–20.
32. Kuz'mina-Karavaeva, E.Yu. O monashestve [Concerning monkhood], in *Kuz'mina-Karavaeva, E.Yu. Zhatva Dukha: Religiozno-filosofskie sochineniya* [Reaping of spirit: Religious and philosophical works], Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPb., 2004, pp. 105–121.
33. Skobtsova, E. [Kuz'mina-Karavaeva E.Yu.] Rossiyskoe messianskoe prizvanie [Russian bourgeois vocation], in *Utverzhdeniya*, 1931, no. 2, pp. 23–29.
34. Predislovie [Preface], in *Pravoslavnoe delo. Vyp. 1* [Orthodox work. Issue 1], Paris, 1939, pp. 5–8.
35. Murav'ev, V.N. Pis'ma L.D. Trotskomu [Letters to Trotsky], in Murav'ev, V.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 345–374.
36. Murav'ev, V.N. Sofiya i Kitovras [Sofia and the Centaur], in Murav'ev, V.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 53–475.
37. Setnitskiy, N.A. O konechnom ideale [Superior ideal], in Setnitskiy, N.A. *Izbrannye sochineniya* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 61–530.
38. Mochul'skiy, K.V. Ideya sotsial'nogo khristianstva v russkoy filosofii [Idea of social Christianity and Russian philosophy], in *Pravoslavnoe delo*, 1939, vol. 1, pp. 45–61.
39. Andreev, D.L. *Roza Mira* [Rose of the Universe], Moscow: Prometey, 1991. 286 p.