



На Руси (Душа народа). Художник М.В. Нестеров. 1915–1916.

УДК 130.2



Гранин Р.С.

Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: от апокалиптики к утопизму Часть 1

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

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

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

В первой части статьи осуществляется опыт системного анализа эсхатологической проблематики в русской религиозно-философской традиции. Эсхатология рассматривается в историко-философском контексте русского религиозно-философского самосознания от Древней Руси до периода религиозного раскола XVII в. В этом контексте прослежены ключевые этапы развития эсхатологических идей и представлений.

Ключевые слова: апокалиптики; древнерусская религиозно-философская мысль; житийная литература; апокрифические источники; апокалипсизм; мессианизм; историческая эсхатология; эсхатологическая метафизика.

Актуальность эсхатологической проблематики для русского религиозно-философского самосознания

Русскому самосознанию свойственно эсхатологическое восприятие истории, 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 по-

следним целям истории, так и свидетельством неумения связать эти цели с исторической реальностью без насилия над нею¹. 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 России³. 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 требует самого пристального изучения и понимания его оснований (эсхатологического самосознания) и механизмов его претворения в мессианско-утопические проекты.

Русские философы всегда имели особый интерес к философии истории, в которой эсхатологическая 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?»⁴ 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 историософической⁵. Связь историософии с эсхатологией философ обосновывал тем, что 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 философией истории эсхатологической. Преломленная религиозно, историософия превращается в историоидею – 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 история⁶.

В ситуации постсовременности эсхатология, ставшая неотъемлемой частью массовой культуры, приобретает новые параметры, прежде всего в контексте обострения известных глобальных проблем. Эсхатологическая проблематика рассматривается в фокусе самоуничтожения человечества, в терминах постапокалиптики и постчеловечества⁷.

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, передача которой происходит через переводную литературу, в основном с греческого, реже с латинского, иногда с древнееврейского языка. Русь знакомится с библейскими текстами, с гомилетикой (искусством проповеди), патристикой, богословием, агиографией первых веков христианства, с всемирными хрониками. Уже через полвека на Руси создаются свои собственные летопись, ораторская проза («Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона), свои первые жития – князей-мучеников Бориса и Глеба⁸. Происходит знакомство с эсхатологическими текстами Ветхого Завета (книги пророков Исаии, Иезекииля, Даниила и др.) и Нового Завета (Евангелия, Деяния и Послания апостолов, Откровение Иоанна Богослова). А также с их толкованиями (часто носящими апокрифический характер): «Сказание о Христе и антихристе» Ипполита Римского⁹, приписываемое ему

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т., в 4 кн. Т. II. Ч. 1. Л.: Прометей, 1991. С. 150.

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

³ Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М.: ЛКИ, 2007. С. 5.

⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 140.

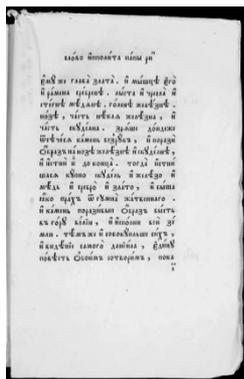
⁵ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. С. 305.

⁶ Философ пишет, что слово «апокалиптический» обычно употребляется в смысле «эсхатологический», тогда как такая равнозначность, на самом деле, им не свойственна (Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Париж: YMCA-PRESS, 1948. С. 210). Апокалиптика исторична, эсхатология сверхисторична.

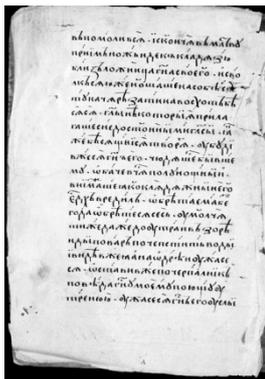
⁷ Пивоваров Д.В. Эсхатология // Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998. С. 1035.

⁸ Апокрифы Древней Руси / Сост., предисловие М.В. Рождественская. СПб.: Амфора, 2002. С. 6.

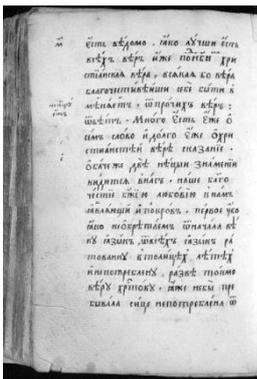
⁹ Данный текст, относимый к апокрифическим, читается в рукописи XII в., в которой сохранились также толкования на книгу пророка Даниила того же автора.



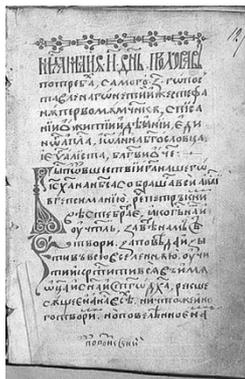
Страница печатного издания «Слова о скончании мира и о антихристе» Ипполита, папы Римского. XIX в., из библиотеки Вифанской духовной семинарии (собрание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, ф. 556)



Страница Жития святого Андрея Юродивого. 1-я пол. XVI в., из библиотеки Иосифо-Волоцкого монастыря (собрание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, ф. 113)



Страница «Вопросов и ответов свт. Афанасия Александрийского и Антиоха князя» из рукописи «Канонника» XVIII в. Из Синодальной библиотеки (собрание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, ф. 272)



Первая страница толкования на Апокалипсис Андрея Кесарийского (в составе «Денний Иоанна Божьего»). Конец XV в., собрание Владимиро-Суздальского музея-заповедника



Миниатюра из книги «Апокалипсис толковый в лицах» с толкованием Андрея Кесарийского. XVI в., из собрания Российской государственной библиотеки

же «Слово о скончании мира и о антихристе»; «Слово святого Ефрема Сирина о втором пришествии Господнем, кончине мира и антихристе»; толкования на Апокалипсис Андрея Кесарийского, Житие Андрея Юродивого, а также «Откровение Мефодия Патарского»¹. Апокрифы (от др.-греч. *απόκρυφος* – скрытый, сокровенный, тайный) пришли на Русь наравне с каноническими книгами. Это сочинения о событиях и персонажах священной истории, не вошедшие в церковный канон: «Книга Еноха», «Видение пророка Исайи»; трактаты «Вопросы и ответы Афанасия Александрийского князю Антиоху» и «Книга нарицаема Козьма Индикоплов»; «Диоптра» Филиппа Пустынника (на Руси с конца XIV в.) и многие другие. Данные сочинения пользовались большой популярностью за образность и отсутствие излишней дидактики. По аналогии с текстами Библии, их разделяли на ветхозаветные и новозаветные. Апокрифы, как не канонические книги, попали в списки «отреченных» книг, запрещенных церковью к чтению и распространению (как говорится в одном из таких списков, «этого в сборнике не читай, многим не показывай...»), что, естественно, не уменьшило интереса к ним².

Особой популярностью в Древней Руси пользовался жанр индивидуальной эсхатологии. Например, древнерусский Синодик – переводной сборник, содержащий правила поминовения и перечни усопших. В греческом оригинале – «Чин православия», составленный в Византии в середине IX в. после победы над иконоборчеством. На Руси он превратился в самостоятельную сложную по составу книгу, включающую в себя, наравне с поминальными текстами, философские размышления о состоянии человеческой души после разлучения с телом³. Сказания о посмертной судьбе человеческой души получили широкое распространение по всей Руси с XI–XII вв. Особое место среди которых занимал фрагмент «Хождение Феодоры по [воздушным] мытарствам» из византийского «Жития Василия Нового» (X в.), который распространялся как отдельное произведение⁴. В греко-славянской литературе это наиболее подробный эсхатологический текст, повествующий о мытарствах, то есть загробных испытаниях греховности. При написании «Хождения...» автор пользовался уже существующей традицией: «Учение о мытарствах является каноническим: оно содержится в произведениях церковных писателей IV–V вв. – Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Макария Великого, Кирилла Александрийского и др.»⁵. В XII – начале XIII вв. рассказ о мытарствах был использован при составлении «Слова о небесных силах», предположительно атрибутируемого Авраамию Смоленскому. Описание облика Смерти, являющейся к человеку с различными орудиями, включил в свою редакцию «Повести о споре Жизни и Смерти» неизвестный книжник XVI в. В XVII–XIX вв. «Житие Василия Нового» приобрело особую популярность у

¹ Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века // Отечественная история. 2002. № 2. С. 4.

² Апокрифы Древней Руси... С. 5.

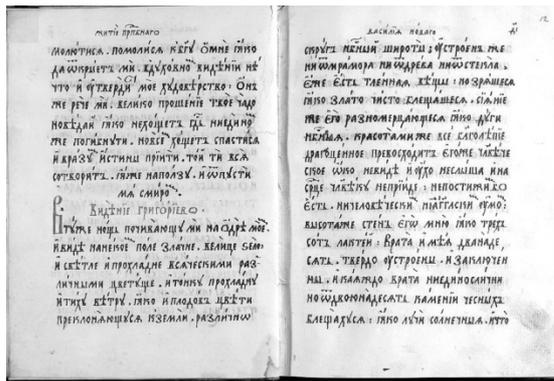
³ Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Дисс. ... д. филол. н. М., 2004. С. 83–112.

⁴ Грибов Ю.А., Михайлова М.Б., Пигин А.В., Семаков В.В. Из «Жития Василия Нового»: Хождение Феодоры по воздушным мытарствам // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. Т. 8. СПб.: Наука, 2003. С. 496.

⁵ Там же. С. 494.



Титульный лист «Дипотры» Филиппа Пустынника из библиотеки Антониево-Сийского монастыря. XVI в. (библиотека Академии наук, Архангельское собрание, д. 494)



«Видение Григориево». Разворот Жития Василия Нового. 1-я пол. XVII в., из библиотеки Московской духовной академии (собрание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, ф. 173.IV)



Торжественник со «Словом о Законе и Благодати» митрополита Илариона. 1-я пол. XV в.

старообрядцев, как и содержащийся в нем еще один эсхатологический сюжет – «Видения мниха Григория» (о Страшном Суде). Сюжет «Хождения Феодоры» бытовал и как устный прозаический рассказ народно-легендарного характера¹.

Помимо личной 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), составило основной пафос «Слова о законе и благодати» киевского митрополита Илариона (не позднее середины XI в.). Та же идея прослеживается и в «Чтении о житии и о погублении блаженных стратотерпцев Бориса и Глеба» печерского диакона Нестора (конца XI – начала XII вв.)². Эсхатологические мотивы отмечены в Повести временных лет (XI в.). Вероятно сам ее заголовок (появившийся, примерно в начале XII в.), несет на себе следы ожидания близящегося 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 – Р.Г.], яже отецъ Своею властїю положи»³.

Более отчетливо представление об избранности Руси в «последние времена» выражено в заголовке Новгородской Первой летописи младшего извода, автор которого сообщает, «... како избра Бог страну нашу на последнее время»⁴. Тексты показывают наличие устойчивых представлений о «последних временах», в которых, вероятно, живут православные люди. Такие представления непосредственного соприкосновения с концом мира мобилизуют религиозные чувства, делая новую веру предельно напряженной.

Историко-эсхатологические концепции в контексте религиозного раскола XVII в.

В средневековой Европе нарастанию эсхатологических ожиданий способствовало исполнение тысячелетия с рождения Христа. Представления о приближающейся смене тысячелетий, как о конце света, нашли свое отражение во многих письменных памятниках той эпохи, причем, не только христианских, но, например, в скандинавских сагах⁵. На тысячелетний рубеж пришлось и крещение Руси (988 г.). После миллениума появилась новая дата – 1492 г. – год завершения семи

¹ Там же. С. 495; на первый взгляд, текст «Мытарств» может показаться несколько наивным, однако в нем присутствует целый ряд архетипических мотивов, универсально встречающихся в других эсхатологически-инициативных традициях. Так, например, С.Н. Булгаков говорит, что мытарства носят «на себе черты иудейских апокрифов, если не прямо египетских образов из «Книги Мертвых»» (Булгаков С.Н. Православная эсхатология // Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. С. 381–382).

² Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 3.

³ Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1994. № 5. С. 101–110.

⁴ Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода. М.; Л.: АН СССР, 1950. С. 103.

⁵ Опарина Т.В. Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов междунар. конф. / Под ред. М.С. Киселевой. М.: Ин-т человека РАН, 2003. С. 288.

тысяч лет от сотворения мира (5508 г. до н.э.), которые отождествлялись с семью днями творения. В данном апокалиптическом контексте рассматривалось открытие Америки, а в России приближение к этой дате стимулировало интерес русских книжников к иудейской литературе, что явилось одной из причин ереси «жидовствующих»¹. После 1492 г. происходит синтез двух типов вычисления конца времен: хронологического (вычисления даты) и гематологического (установления антихристовых «знамений времени»). Одновременное использование данных подходов привело к созданию синтетической концепции 1666 г. В рамках данной парадигмы сакральная дата получалась сложением двух чисел из Апокалипсиса: 1000 – тысячелетнее царство праведников в конце времен (Откр. 20:2,3,7) и 666 – число зверя (Откр. 13:18). Наибольшее значение она приобрела в англиканской, отчасти греческой, а так же украинской и русской православной религиозных традициях². Толчок к развитию пророчеств, связанных с апокалиптическими числами, дал протестантизм. Радикальные протестанты (анабаптисты, антитринитарики, «люди пятой монархии») возродили средневековый хилязм, тогда же произошло соединение чисел 1000 и 666, оказавшееся чрезвычайно значимым для эсхатологической традиции старообрядчества.

Как предполагает Т.В. Опарина в статье «Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в.», заимствование кальвинистских вычислений в украинско-белорусской православной литературе могло происходить в период с 1594 по 1597 гг. Развитое учение о пророчестве 1666-го года появляется не позднее 1622 г. в фундаментальном антикатолическом произведении «Палинодия» православного мыслителя Захарии Копыстенского³. Украинский богослов разложил число 1666 на последовательные этапы шествия антихриста: 1000 – 1600 – 1660 – 1666. Каждая из этих дат ассоциировалась им с церковным расколом, с отпадением

– апостасией – к миру антихриста отдельных церквей. Так, 1600-му году в его интерпретации соответствовало подписание Брестской унии между католической и украинско-белорусской православной церквями в 1596 г. Так как «Палинодия» была написана в 1620-е гг., то даты 1660 и 1666 не имеют в тексте конкретных исторических привязок, а означают будущие отпадения. Причем из текста неясно, что именно должно произойти в 1666 г. – новое отпадение или конец мира.

Подобную же концепцию отпадений развивал один из самых радикальных украинско-белорусских публицистов Иван Вишенский. Его сочинения, наравне с произведениями Захарии Копыстенского, оказали значительное воздействие на русскую публицистику через московские полемические печатные сборники: «Кириллову книгу» (М., 1644), куда вошло послание Ивана Вишенского⁴, и «Книгу о вере» (М., 1648). Украинская рукопись «Книги о вере» попала в Москву (до 1644 г.), где ее текст с «простой мовы» был переведен на церковно-славянский язык⁵. Она была напечатана между эпидемиями чумы (1603 и 1654 гг.), после русско-польской войны, повлекшей смутное время, и за несколько лет до церковно-обрядовой реформы патриарха Никона, спровоцировавшей раскол в русской церкви. Таким образом, церковный раскол происходил на эсхатологической волне, противники реформ воспринимали их в



Захария Копыстенский (вторая половина XVI в. – 627), западнорусский православный писатель, культурный и церковный деятель, архимандрит Киево-Печерской лавры с 1624 г.



Страница оглавления «Кирилловой книги». Московский печатный двор, 1644 (собрание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, ф. II)



Титульный лист «Книги о вере». Московский печатный двор, 1648

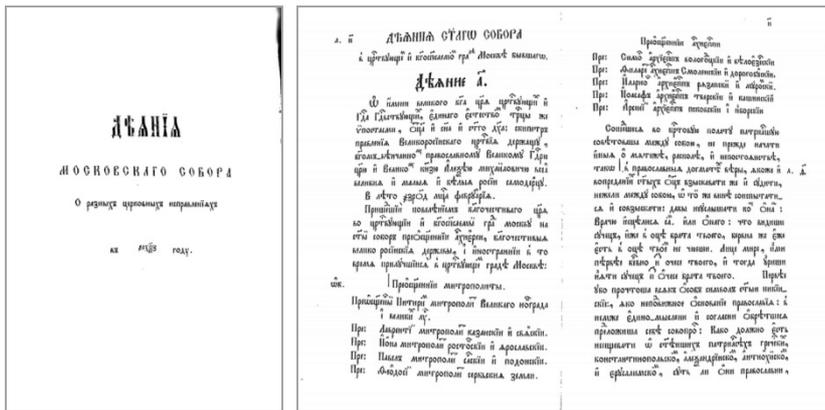
¹ Беляков А.А., Белякова Е.В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. Вып. 1. М.: ЦГАДА, 1992. С. 24.

² Опарина Т.В. Указ. соч. С. 289–290.

³ Там же. С. 290.

⁴ Преподобный Иоанн Вишенский (между 1545–1550 – после 1620) – западнорусский православный монах, влиятельный духовный писатель, антиуниатский публицист и полемист, ревнитель православия и «единства многоименитого русского рода». Жил на Афонской горе в Зографском монастыре.

⁵ Ее 30-я глава «О Антихристе, и о кончании мира, и о Страшном Суде, свидетельства от Святаго Писания» состоит из авторски переработанного предисловия к «Палинодии». В ней излагается трехчастная теория апостасий «1000 – 1600 – 1666» (см. ниже почему) (Лурье В.М. (иеромонах Григорий) Три эсхатологии: Русская эсхатология до и после Великого Раскола // Мир Православия: Сб. научных статей. Вып. 3. Волгоград, 2000. Примечание № 18).



Титульный лист (слева) и разворот (справа) «Деяний Московского Собора 1666 года» (в московском издании Службника 1667 г.)

теряет интерес к числу 1666, то в старообрядчестве его сакральная значимость только увеличивается². Связанные с ним пророчества считаются сбывшимися, а эсхатологические настроения достигают предельного накала. Как отмечает В.М. Лурье (иеромонах Григорий) в статье «Три эсхатологии: Русская эсхатология до и после Великого Раскола», до церковной реформы общим фоном, на котором воспринимались любые историко-эсхатологические построения, был фундаментальный тезис старца Филофея (и опирающиеся на него произведения других русских книжников): «Москва – третий Рим»³. После же раскола старообрядческая эсхатология приобретает специфические черты. Так, схема трех апостасий (1000 – 1600 – 1666), хорошо согласующаяся с концепцией «Москва – третий Рим», в старообрядчестве разрушается, т.к. из нее выпадает византийско-греческое звено, что вполне закономерно, именно из-за греко-украинских иерархов началась перепись церковных книг, послужившая причиной раскола. По-прежнему первый Рим считается отпавшим от истинной веры, а его глава – Папа Римский – предтечей Антихриста; Москва также признается последним Римом, существование которого обуславливается состоянием веры. Но вот место второго Рима оказывается вакантно, вторым отпадением названа Брестская уния, но Малая Русь никогда не отождествлялась с Римом⁴. Отталкивание же старообрядчества от всего византийского привело в области историко-эсхатологических концепций к утере их собственно исторического содержания.



Поклонение Антихристу (слева) и его царство (справа). Миниатюры рукописи 1-й пол. XVII в. в книге «Апокалипсис трехтоловый» (Московская старообрядческая книгопечатня, 1909)

Как пишет Лурье, «христианская историко-эсхатологическая мысль с самых первых веков христианства занималась историей Империи, и эта Империя была всегда одна и та же, хотя и перемещалась географически. Вместо этой великой Империи с большой буквы старообрядцы остались при одной Московской империи, которой, по тому времени, было едва лишь сто лет, и которая, не имея настоящей истории, уже получала, как они считали, бесславный конец»⁵. Несмотря на это, эсхатология старообрядцев активно развивается, ее центральной смысловой фигурой становится Антихрист. В поповском и беспоповском согласиях создаются две концепции антихриста – соответственно, «чувственного» и «духовного»⁶.

¹ Лурье В.М. Указ. соч. С. 159.

² Опарина Т.В. Указ. соч. С. 313.

³ Сформулирована в Послании псковского старца Филофея дьяку М.Г. Мисюрю Мунехину ок. 1523–1524 гг. Причем, как замечает А.Ю. Карпов, «... представления о Руси как о своего рода “новом Израиле”, а о Киеве как “новом Иерусалиме” или “новом Константинополе” очень рано – по крайней мере, со времен Илариона, а может быть, и раньше, – проникли в общественное сознание древней Руси. (Впоследствии они трансформировались в знаменитую теорию “Москва – третий Рим”, первоначально сформулированную как “Москва – третий Иерусалим”)» (Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 13). Согласно данной теории, Русь (от «ветхого» Иерусалима через «новый» Иерусалим – Константинополь) оказывалась в самом центре апокалипсических пророчеств.

⁴ Лурье В.М. Указ. соч. С. 158.

⁵ Там же. С. 163.

⁶ Опарина Т.В. Указ. соч. С. 310.

Первый имеет персонификацию в определенных исторических деятелях, например, в лице патриарха Никона, Петра I (идея о меняющемся лице антихриста). Второй не имеет физического воплощения, но представляет собой целые институции: никониан, православную церковь, папство, светскую власть. В отличие от старообрядчества, господствующая церковь, по замечанию В.М. Лурье, вообще осталась без историко-эсхатологического учения:

«Старообрядческой и особенно беспоповской эсхатологии уже более ничего конкретного не противопоставляется. До второй половины XIX в. в господствующей церкви приходит в забвение даже сама мысль о том, что судьбы христианской Империи, которой в те времена была Россия, должны быть как-то связаны с конечными судьбами мира»¹.



Старообрядческие лубочные изображения XVIII в. «антихристов» – патриарха Никона («Никон беседует с дьяволом», слева) и Петра Первого со Зверем и служащим Зверю и Антихристу священником-никонианином (справа)

В это же время (XVIII в. – первая треть XIX в.) в греческой церкви создавалось множество толкований на Апокалипсис. В них большое внимание уделялось России, на которую возлагались основные надежды по освобождению от турок. После основания независимого государства интерес к «последним» эсхатологическим вопросам в Греции проходит. В России же, напротив, со второй половины XIX столетия возникает повышенный интерес к теме эсхатологии.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Апокрифы Древней Руси / Сост., предисловие М.В. Рождественская. СПб.: Амфора, 2002.
2. Беляков А.А., Белякова Е.В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. Вып. 1. М.: ЦГАДА, 1992. С. 7–31.
3. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.
4. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Париж: YMCA-PRESS, 1948.
5. Булгаков С.Н. Православная эсхатология // Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. С. 380–390.
6. Грибов Ю.А., Михайлова М.Б., Пигин А.В., Семаков В.В. Из «Жития Василия Нового»: Хождение Феодоры по воздушным мытарствам // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. Т. 8. СПб.: Наука, 2003. С. 494–527.
7. Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1994. № 5. С. 101–110.
8. Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Дис. ... д. филол. н. М., 2004.
9. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т., в 4 кн. Т. II. Ч. 1. Л.: Прометей, 1991
10. Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века // Отечественная история. 2002. № 2. С. 3–15.
11. Лурье В.М. (иеромонах Григорий) Три эсхатологии: Русская эсхатология до и после Великого Раскола // Мир Православия Сб. научных статей. Вып. 3 / Отв. ред. митрополит Волгоградский и Камышинский Герман. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2000. С. 150–178.
12. Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода. М.; Л.: АН СССР, 1950.
13. Опарина Т.В. Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов междунар. конф. / Под ред. М.С. Киселевой. М.: Ин-т человека РАН, 2003. С. 287–317.
14. Пивоваров Д.В. Эсхатология // Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Кемерова. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998. С. 1033–1035.
15. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
16. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
17. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М.: ЛКИ, 2007.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Гранин, Р. С. Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: от апокалиптики к утопизму. Часть 1 / Р.С. Гранин // Пространство и Время. — 2016. — № 3—4(25—26). — С. 149—155. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271provst_st3_4-25_26.2016.61.

¹ Лурье В.М. Указ. соч. С. 167.