

ИДЕЯ СПАСЕНИЯ КАК ФОРМА ПРИМИРЕНИЯ РОССИЙСКОГО МЕССИАНИЗМА И МИССИОНИЗМА

S.N. Kocherov

THE CONCEPT OF SALVATION AS THE FORM OF THE RECONCILIATION BETWEEN THE RUSSIAN MESSIANISM AND MISSIONISM

В статье исследуется сущность идеи спасения в русской историософии, рассматриваются характерные черты и противоречия присущих ей тенденций, а также оценивается степень их соответствия основным интенциям российской истории и культуры. На основе проведенного анализа делается вывод о том, что именно в идее спасения, предполагающей «общее дело», локальность и провинциализм Русского мира возвышаются до всемирности и общечеловечности – выполнения им своего исторического назначения.

Ключевые слова: история России, дух народа, русская идея.

The article is devoted to the analysis of the concept of salvation in the Russian historiography, its characteristics, contradictions between its tendencies and the evaluation of these tendencies compliance with the main intentions of Russian history and culture. On the basis of the analysis the author makes a conclusion that it is the concept of salvation that, offering “the common deed”, raises the locality and the provincialism of the Russian world to the global and panhuman level, thus performing the historical role of Russia.

Key words: history of Russia, volksgeist, the Russian idea.

Идея спасения занимает особое место в системе духовных координат Русского мира, характеризуя его отношение к перспективе, ради преодоления или достижения которой даже несовершенное земное сообщество может оказаться способным к соборному единению. Как негативная сторона такой перспективы обычно выступает угроза мирового масштаба (наступление царствования Антихриста, религиозно-моральное вырождение общества, превращение человечества в объект империалистической политики или капиталистической эксплуатации). Но устранение данной угрозы, как правило, мыслится невозможным без одновременного восхождения к более совершенному обществу и более высокой культуре, что является положительной стороной указанной перспективы. Эта позитивная цель развития в российской истории была представлена в образах «Нового Иерусалима» и «Святой Руси», в учении о «Третьем Риме», в идеях русского панславизма и советского коммунизма, которые, каждый в свое время, стали формами выражения русской идеи.

На наш взгляд, подобная интерпретация идеи спасения в контексте ценностного восприятия истории России была далеко не случайной. Русской культуре, начиная со времен митрополита Илариона и летописца Нестора, были присущи поиски ответа на вопрос о призвании своей страны. Особенное значение они приобрели в XIX в., который был отмечен высокими думами о судьбе России, ее цели в мире и смысле ее бытия. Так, П.Я. Чаадаев, одно время крайне пессимистично оценивавший прошлое и настоящее своего отечества, между тем относил россиян к народам, которые «существуют ... для того, чтобы преподать великий урок миру» [18, с. 326]. «Зачем же ни Франция, ни Англия, ни Германия, – вопрошал Н.В. Гоголь, – ... не пророчествуют о себе, а пророчествует только одна Россия? – Затем, что сильнее других слышит Божью руку на всем, что ни сбывается в ней, и чует приближение иного Царствия. Оттого и звуки становятся библейскими у наших поэтов» [Выбранные места из переписки с друзьями, 1990. С. 71].

«Апология России, – поражался Ф.И. Тютчев. – Боже мой! Эту задачу принял на себя мастер, который выше нас всех и который, мне кажется, выполнял ее до сих пор довольно успешно. Истинный защитник России – это *история...*» [16, с. 93]. Н.Я. Данилевский полагал, что «со стороны объективной, фактической русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины – православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, быть народами богоизбранными» [6, с. 480]. Не все эти утверждения подтвердились и не все эти предсказания сбылись, но их пафос не оставляет сомнений в силе той веры, которую многие русские мыслители испытывали в отношении высшей цели своей родины.

При таком развитии чувства патриотизма, переходящего в сознание *избранности* России, культурная элита страны неизбежно должна была оказаться перед выбором между пониманием миссии своего отечества и верой в его мессианское призвание. Одним из первых эту проблему проанализировал В.С. Соловьев, который сам был весьма увлечен темой провиденциально-эсхатологического назначения России. Так, он полагал, что «сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего» [13, с. 29]. Было время, когда философ пребывал в убеждении, что все эти свойства принадлежат национальному характеру русского народа. Но затем он пришел к выводу, что «национальное мессианство», присущее в том или ином виде многим народам, является не более чем переходной формой национального сознания.

Мессианское сознание народа, по мнению В.С. Соловьева, может быть, в известной мере, оправданным, пока является подготовлением к служению христианской идее, но оно превращается в антихристианский национализм, когда за «избранным народом» признается право на неправду, а за его державой – право на безнравственную политику. «Грех славянофильства, – пишет этот философ, – не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях такого призвания. Пускай бы эти патриоты еще более возвеличивали свою народность, лишь бы они не забывали, что величие обязывает; пускай бы они еще решительнее провозглашали русский народ собирательным Мессией, лишь бы они только помнили, что Мессия должен и действовать как Мессия, а не как Варавва» [14, с. 630]. В поздний период своего творчества В.С. Соловьев полностью отказывается от всякого национального мессианизма во имя христианского универсализма и мыслит завершение истории не как осуществление «третьей силы», носителем которой является славянство и, прежде всего, народ русский, но как воссоединение христианских церквей.

На отличие между национальным мессианизмом и национальным миссионизмом указывали многие русские мыслители, считая этот вопрос принципиально важным для России. Например, Е.Н. Трубецкой утверждал, что «народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем народ-Мессия может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасать мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианское сознание и становимся на почву миссионизма» [15, с. 243]. Этот философ тонко заметил, что «русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия» [там же]. Е.Н. Трубецкой призывал отречься от ложного антихристианского мессианизма и увидеть в России «не единственный избранный народ, а один из народов, который совместно с другими народами призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев» [там же, с. 256].

С.Н. Булгаков, сам прошедший через искушение веры в «русского Христа», в конце жизни пришел к выводу, что «идея избранного народа имеет только христологический

смысл, в связи с боговоплощением», и что «для нас, русских, православная культура предстоит как наш русский творческий вклад во вселенское дело» [3, с. 652, 653]. Н.О. Лосский полагал, что вселенская миссия народов осуществляется, прежде всего, в их культурном творчестве, в котором они воплощают сверхнациональные ценности и таким образом оказывают влияние на культуру других народов. Он указывал на вклад России в создание мира без войн, на положительное влияние русской литературы и музыки и возлагал особые надежды на то, что «русскому народу свойственно искание добра для всего человечества, искание смысла жизни и связанная с этими интересами христианская религиозность» [9, с. 50].

Наиболее сложной и противоречивой в этом отношении была позиция Н.А. Бердяева, который, на наш взгляд, наиболее близко подошел к диалектическому решению вопроса о национальном мессианизме и миссионизме, хотя и не дал его в развернутом виде. «Мессианское сознание, – пишет он в 1915 г., – не есть националистическое сознание; оно глубоко противоположно национализму; это – универсальное сознание» [1, с. 19]. Философ указывает на отличие древнееврейского и христианского мессианского сознания: если первое было основано на переживании одним народом своей религиозной исключительности, то второе не допускает единственного религиозного народа, но равно обращено ко всем народам. Поэтому христианское мессианство русского народа, согласно Н.А. Бердяеву, должно состоять не в утверждении того, что лишь русский народ имеет великое религиозное призвание, а все остальные народы его лишены. «Христианское мессианское сознание, – заявляет он, – может быть лишь сознанием того, что в наступающую мировую эпоху Россия призвана сказать свое новое слово миру... В христианской истории нет одного избранного народа Божьего, но разные народы в разное время собираются для великой миссии, для откровений духа» [там же, с. 21].

Позднее, находясь в эмиграции, Н.А. Бердяев заявит, что «патриотизм великого народа должен быть верой в великую и мировую миссию этого народа, иначе это будет национализм провинциальный, замкнутый и лишенный мировых перспектив» [Истоки и смысл русского коммунизма, 1990, с. 120]. В последней фундаментальной работе он, как можно думать, нашел решение данного вопроса, мучившего его всю сознательную жизнь. «Русская идея, – заявлял этот философ, – эсхатологическая, обращенная к концу. Отсюда русский максимализм. Но в русском сознании эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению» [2, с. 240]. По-видимому, Н.А. Бердяев именно так представлял соединение русского мессианизма и миссионизма.

Сравнивая иудаистское и христианское понимание мессианизма, нельзя не отметить еще одно важное различие между ними. Мессия в Ветхом завете – это «помазанник», т.е. человек, наделенный царской властью и выполняющий религиозное служение, который освободит свой народ, восстановит царство, построит новый храм и заключит с Богом новый завет. Хотя с его победой утвердится мир во всем мире и все люди станут жить по божественным заповедям, его идеальное царство будет иметь вполне земной характер. Мессия в Новом завете – это Спаситель, т.е. сам Христос, обладающий богочеловеческой природой и следующий отцовской воле, который ценой своей мучительной смерти искупает грехи человеческие и указывает людям путь к жизни вечной. Его царство «не от мира сего», поэтому он обещает лучшую жизнь для праведников не на земле, а на небесах – после конца земной истории, ждать который, согласно воззрениям первых христиан, осталось совсем недолго. В этом коренится различие между двумя видами мессианизма, из которых первый может быть назван «хилиастическим», а второй – «эсхатологическим» [10]. Какой же из этих двух видов мессианизма выбрал Русский мир?

По всей видимости, на этот счет не может быть однозначного мнения, поскольку в истории и культуре России проявились и существуют разные тенденции, причем, хотя в разные периоды могла доминировать та или другая, ни одна из них пока не получила явного преобладания в целом. Так, в российской философской и художественной литературе подлинное призвание русской культуры порой трактуется в контексте преодоления

смертности человека, как победа его духа и тела над смертью (Н.Ф. Федоров, Л.Н. Толстой, Л. Андреев, А. Платонов, а из современных авторов – Л.В. Карасев и В.Ш. Сабилов). Например, Л.В. Карасев прямо заявляет: «Нет проблемы России, есть проблема преодоления смерти. Это то общее, что прорывается сквозь все многообразные формы русского духовного движения» [8, с. 104]. С ним во многом согласен В.Ш. Сабилов, по мнению которого, «вопрос о смерти и ее преодолении составляет ... центральную болевую точку и основное задание русской религиозной философии (русской идеи)» [12, с. 25]. Нельзя не признать, что тема смерти и бессмертия имеет глубокое основание в русской религиозной культуре. Неслучайно именно в православии главным праздником христианства считается Пасха, т.е. день Воскресения, а не день Рождества Христова, как у католиков и протестантов. Однако есть и другая интерпретация «русского мессианизма», укорененная в еще более глубоких интенциях христианства, наследием которого дорожит русское православие.

Она заключается в том, что, согласно многим религиозным деятелям и философам, высшее назначение русского народа и государства видится в хранении православной веры как наиболее близкой к учению Христа («иосифляне» и «нестяжатели»), русские старцы и богословы, К.П. Победоносцев и К.Н. Леонтьев, С.Н. Булгаков и Г.В. Флоровский, а из современных философов – А.В. Гулыга и А.С. Панарин). Эта концепция должна быть особенно убедительной для тех, кто признает православную религию стержнем русской культуры, а православную церковь – неизменным и определяющим социальным институтом в России. Так, Гулыга полагал, что «истинно русский человек, даже атеист (двум поколениям русских людей прививали безбожие), тянется к национальным святыням, а, следовательно, и к православию» [5, с. 306]. Разделявший эти взгляды, Панарин утверждал, что строители российской государственности «мыслили не националистически, а мессиански: они были озабочены судьбами истинной православной веры, которую после гибели Византии некому было защищать в мире» [10, с. 444]. Несмотря на то, что данная концепция возлагает ответственность за хранение православия на один русский народ, как будто забывая о существовании других православных народов, трудно не согласиться с тем, что она передает сущность русского религиозного мессианизма в XV – XIX вв., который получил отражение в образе «Святой Руси» и в идее «Третьего Рима». Но и такая исторически верифицируемая интерпретация русского мессианизма не может считаться «последней и окончательной».

По всей видимости, есть веские причины для предположения о наличии еще одной формы, которую принял русский мессианизм. Чтобы избежать упреков в «национальном самообольщении», приведем суждения одного из иностранцев, который искренне стремился постичь «русскую душу» и потому многое в ней понял. Сравнив перед II-ой мировой войной национальные идеи ведущих европейских народов, немецкий ученый В. Шубарт, пришел к следующим выводам. Он утверждал, что англичан со времен Кромвеля вдохновляет идея божьего избранничества, французы стремятся не к политическому, а к духовному лидерству, а немцы все еще колеблются между этими двумя идеалами лидерства. Далее Шубарт пишет: «Русский и в этом вопросе отличается от европейцев. Его национальной идеей является спасение человечества русскими» [20, с. 194]. Немецкий ученый не идеализировал русский народ: он говорил о присущей ему инертности, недостатке деловитости, утрате чувства времени, неоформленности его порывов. Но Шубарт утверждал, что «русские имеют самую глубокую по сути и всеобъемлющую национальную идею – идею спасения человечества. ... Таким образом, они привносят и в мировую политику тот дух мессианства, которым преисполнена их душа» [там же, с. 194-195]. В этом, по его мнению, выражаются братское чувство и всечеловечность русского народа. Наиболее наглядными его проявлениями в мировой истории Шубарт считал русский панславизм и большевизм.

Что же могло внушить русскому народу это стремление и чем подтверждается его мессианское начало в истории и культуре Русского мира? На наш взгляд, можно многое понять в этом вопросе, если обратиться к эпизоду одной статьи В.В. Розанова. Этот русский мыслитель вспоминает свой разговор с армянским учителем после совместного прочтения отрывка из «Бесов» Достоевского о русском «народе-богоносце». Учитель сказал тогда

философу: «Это – Евангелие истории... Евангелие и для всякого народа в унижении. Я не знаю еще таких слов на человеческом языке: это – пророк говорил своему народу. Для русских, это – Священное Писание» [11, с. 359]. Как следует из данного высказывания, униженное положение народа не является безусловным основанием для отказа ему в возвышенных идеях, что наводит на мысль о том, что порой именно тотальное подавление может пробудить стремление к всеобщему освобождению.

Неслучайно Ф.М. Достоевский был убежден, что «вмещать и носить в себе силу любящего и всеединящего духа можно и при теперешней экономической нищете нашей, да и не при такой еще нищете, как теперь. Ее можно сохранять и вмещать в себе даже и при такой нищете, какая была после нашествия Батыева или после погрома Смутного времени, когда единственно всеединящим духом народным была спасена Россия» [7, с. 131]. В.С. Соловьев также полагал, что «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и другом отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения» [13, с. 30]. Однако прежде следует понять, на что именно направлена та идея, в которой находит адекватное выражение метафизическое, религиозное и всемирно-историческое призвание России.

Если обобщить три указанных вида русского мессианизма, то все они, так или иначе, сводятся к идее спасения (от смерти, от греховного мира или от человеческого несовершенства). При этом учесть, что идея спасения в русской культуре заметно отличается от идеи спасения в западных и восточных культурах. Русская идея спасения не может быть сведена ни к преодолению бедности, политическому освобождению, увеличению объема прав и свобод, что характерно для Запада, ни к религиозно-мистическому уходу из мира или полному подчинению тотальности авторитарного или теократического государства, что присуще Востоку. В частности, показательное различие между православием и католицизмом в трактовке сотериологии, т.е. учения о спасении. «Западное христианство, – пишет Л.Е. Шапошников, – опираясь на Римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в ней в виде судьи, а человек – подсудимого, который оправдывается перед творцом добрыми делами. ... Православное учение о спасении исходит из понимания процесса нравственного совершенствования как процесса "обожения", т.е. преображения человека» [19, с. 6-7].

По всей видимости, идея спасения, специфичная для Русского мира, проявляется в более универсальном значении – как избавление от всеобщей опасности и всемирной угрозы. Исходя из этого, становится более ясным, почему она приобрела у русского народа всеобщий характер, вплоть до того, что временами он не видит разницы между спасением себя и спасением всего человечества. Неслучайно Н.А. Бердяев писал о русских людях начала XX века: «Все считали этот мир, в котором приходилось жить, злым и безбожным и искали иного мира, иной жизни. В отношении к этому миру, к истории, к современной цивилизации настроение было эсхатологическое. Этот мир кончается, в них начинается новый мир» [2, с. 191]. Заслуживает внимания, что люди, жившие в России, считали, что присутствуют при кончине мира, но не своей страны, и воспринимали себя людьми, в которых рождается новый мир.

Авторы интересной работы об утопических мечтах и проектах в России отмечают, что «русская утопия хочет воплощения Царства Божия *hic et nunc*» [4, с. 144], т.е. «здесь и сейчас». Но характерные для всех утопий разрыв с настоящим и перенесение в будущее («Время – вперед!») получают здесь оправдание в том, что настоящее отмечено знаком всеобщей беды. На апокалипсические настроения накладываются ожидания, что царству зла приходит конец, что правда откроется и восторжествует, что силы добра явятся в последний момент и одержат окончательную победу.

Иное объяснение предлагает Л.В. Карасев, утверждающий, что изначально была русская мечта о достижении телесного бессмертия, на которую затем была наложена

принесенная извне идея о «тысячелетнем царстве», об «эпохе Святого Духа». «Россия была готова, – пишет он, – понять Иоахима Флорского и принять его. Детский дух народа, его вера в спасение тела сделали дух Апокалипсиса духом русского мироощущения» [8, с. 98]. К сожалению, Карасев не приводит аргументов в пользу того, что вера в телесное бессмертие появилась в народной культуре раньше, чем возникли образы Нового Иерусалима или Святой Руси. Можно, конечно, уповать на свою интуицию, позволяющую проникнуть в глубинную интенцию народного духа, но хотелось бы получить более веские доказательства верности вывода, претендующего на научную истину. Между тем изучение «узловых» периодов российской истории (освобождение от монгольского ига, XVI век, раскол, реформы Петра, XIX-XX вв.), по нашему мнению, дает основания для иного заключения. Оно состоит в том, что вера в праведную землю, в «светло-святую» Русь, которая достойна того, чтобы принять и Град Небесный – Новый Иерусалим, и Царство праведников – Третий Рим, не механически заимствована из Византии или Европы, но имеет органические основания в русской культуре.

Что собой представляет эта «общая беда», от которой можно спастись только всем вместе, причем не обязательно в трансцендентном, но и в имманентном мире? Понимание спасения как вознесения из нашего грешного мира в царство правды и справедливости, на наш взгляд, вполне соответствует как русской народной культуре, проникнутой духом хилиазма, так и идее третьего Рима и учению о коммунизме (в его российской интерпретации). Всеобщее и окончательное спасение потому столь подходит для Русского мира, что в нем находит разрешение характерное для него противоречие, состоящее в одинаково сильном стремлении к обособленности и всемирности. Заметим, что Россия играла поистине великую и никем неоспоримую роль в истории только тогда, когда она выступала спасительницей человечества от угрозы земного Апокалипсиса. Так было, когда она обескровила монгольскую орду, грозившую растоптать Европу, или защитила Запад в войне с наполеоновской Францией и гитлеровской Германией. Однако именно во времена решающего участия России в свершении судеб всего мира ее великая историческая миссия фактически ставила ее в положение мессии человечества. Таким образом, идея всеобщего спасения, когда она осуществлялась на практике, преодолевала, пусть и на краткий период, противоречие между русским мессианством и миссионизмом.

Символично, что именно в русской религиозной философии была высказана оригинальная мысль о том, что даже пророчество об Апокалипсисе, ясно выраженное в книгах Ветхого и Нового завета, имеет не фатально-неизбежный, а исторически-условный характер. «Будет ли кончина мира катастрофой, – писал русский мыслитель Н.Ф. Федоров, – или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, – это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссоединительную» [17, с. 158]. Именно Федоров, на наш взгляд, наиболее гармонично соединил в своем творчестве все характерные для русской культуры концепции спасения, о которых сказано выше.

Вернемся к сделанному В. Шубартом сравнению национальных идей разных европейских народов. Он писал, что «англичанин смотрит на мир как на фабрику, француз как на салон, немец как на казарму, русский как на храм. Англичанин жаждет добычи, француз – славы, немец – власти, русский – жертвы. ... В этом суть русской идеи братства. Это и есть Евангелие будущего» [20, с. 308]. Возможно, такая оценка связана с тем, что Россия – это страна, которая, в отличие от других, живущих настоящим или прошлым, существует для будущего, причем свое будущее она не отделяет от будущего всего человечества. Неслучайно некоторые мыслители видели в русских такой народ, который по своей «метафизической природе» способен заглянуть в «конец времен». Разумеется, никому не дано видеть грядущее, но можно его предвидеть. И если будущее человечества в опасности, то должен найтись тот, кто укажет ему на знамения, предвещающие наступление общей беды. Тогда, может быть, историческая и культурная миссия России состоит в том,

чтобы убедить другие народы, что мы должны спастись сообща, и что все ответственны за всех!

Как бы то ни было, именно в спасении, принимающем характер «общего дела», обособленность Русского мира (сосредоточенность на удовлетворении своих локальных интересов) поднимается до уровня всемирности (деятельность во имя интересов всего человечества). Эта общечеловеческая деятельность может принимать самые разные формы: от вооруженного противодействия мировому агрессору – до создания более справедливого общественного устройства или появления нового откровения о судьбах человечества. В любом случае в ней наблюдается органичное переплетение частного и всеобщего. Конечно, каждый народ в истории следует известным эмпирическим целям, осуществляя тем самым определенную историческую миссию. Но народ, объективно выполняющий функцию выражения или защиты интересов многих, выступает для них в качестве спасителя, т.е. реализует свое высшее предназначение.

Таким образом, миссианство переплетается с мессианством, находясь с ним в диалектическом единстве. При этом, однако, никогда не следует забывать, что ни один народ не вправе претендовать на роль единственного и постоянного Спасителя человечества, всемирно-исторического Мессии. Подобно тому, как святой, гений или герой, выполнив общественное назначение, должен вернуться к своим делам, так и народу, исполнившему свой долг перед человечеством, следует заняться своим жизнеустройством, не требуя к себе всеобщего внимания или признания своих исключительных заслуг. А дело чести других народов – помнить о его великих жертвах, не переписывая историю в угоду своим переменчивым интересам или новым общественным кумирам, еще только претендующим на лавры спасителей человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н.А. Судьба России: монография / Н.А. Бердяев. – М.: МГУ, 1990. – 256 с.
2. Бердяев, Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века: монография // Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. – Харьков; М.: Фолио, АСТ, 1999. – С. 5 – 242.
3. Булгаков, С.Н. Нация и человечество // Соч.: В 2 т. / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С.
4. Геллер, Л., Утопия в России: монография / Л. Геллер, М. Нике. – СПб.: Гиперион, 2003. – 312 с.
5. Гулыга, А.В. Русская идея и ее творцы: монография / А.В. Гулыга. – М.: Соратник, 1995. – 310 с.
6. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа: монография / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
7. Достоевский, Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Полн. собр. соч.: В 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1984. – Т. 26. – С. 129 – 136.
8. Карасев, Л.В. Русская идея (символика и смысл) / Л.В. Карасев. // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 92 – 104.
9. Лосский, Н.О. Характер русского народа: В 2 кн. / Н.О. Лосский. – Франкфурт-на-Майне: Посев, 1957. – Кн. 2. – 91 с.
10. Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире: монография / А.С. Панарин. – М.: Эксмо, 2003. – 544 с.
11. Розанов, В.В. Возле «русской идеи»... // В.В. Розанов // Среди художников. – СПб.: Новое время, 1914. – С. 353 – 379.
12. Сабиров, В.Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии): монография / В.Ш. Сабиров. – СПб.: СПбГУ, 1995. – 152 с.
13. Соловьев, В.С. Три силы // Соч.: В 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Правда, 1989. – Т. 1. – С. 19 – 31.

14. Соловьев, В.С. Идолы и идеалы // Соч.: В 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Правда, 1989. – Т. 1. – С. 604 – 637.
15. Трубецкой, Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм / Е.Н. Трубецкой // Русская идея; под ред. М.А. Маслина. – М.: Республика, 1992. – С. 242 – 257.
16. Тютчев, Ф.И. Россия и Германия / Ф.И. Тютчев // Русская идея; под ред. М.А. Маслина. – М.: Республика, 1992. – С. 92 – 103.
17. Федоров, Н.Ф. Об условности пророчеств о кончине мира // Философия общего дела: В 2 т. / Федоров Н.Ф. – М.: АСТ, 2003. – Т. 2. – С. 156 – 159.
18. Чаадаев, П.Я. Философические письма (1829 – 1830) // Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. / П.Я. Чаадаев. – М.: Наука, 1991. – Т. 1. – С. 320 – 440.
19. Шапошников, Л.Е. Очерки русской историософии XIX – XX вв.: монография / Л.Е. Шапошников. – Н. Новгород: НГЦ, 2002. – 241 с.
20. Шубарт, В. Европа и душа Востока: монография / В. Шубарт. – М.: Альманах «Русская идея» (вып. 3), 1997. – 448 с.

© Кочеров С.Н., 2013