

К. Б. Ермишина

ДОМ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ИМ. А. СОЛЖЕНИЦИНА,
МОСКВА, РОССИЯ

Религиозно-философские предпосылки евразийского движения: личная религиозность и теоретические основы

Аннотация. В статье анализируются религиозная доктрина евразийства, религиозные взгляды лидеров евразийского движения, их взаимоотношения с иерархами Русской Православной Церкви в эмиграции и на Родине. До настоящего момента эта тема не была раскрыта в отдельных статьях или монографиях, внимание исследователей было направлено на политические, идеологические и иные аспекты доктрины евразийцев. Двое из основоположников движения – Г. В. Флоровский и кн. А. А. Ливен — приняли священный сан, Флоровский пытался возглавить движение и направить его в русло чисто религиозно-философского развития. Это показывает, что в основании евразийства лежит, помимо политической, антиколониальной, экономической, геополитической составляющих, ещё и сильный религиозно-философский элемент, который часто недооценивают. Евразийцы безоговорочно поддержали Русскую Православную Церковь и патриарха Тихона и осудили Карловацкий раскол 1921 г. Они выступили против католичества и попыток прозелитизма со стороны католиков, которые небескорыстно предоставляли помощь русским эмигрантам, например предлагая обучать детей в обмен на перемену вероисповедания. Евразийцы выпустили сборник «Россия и латинство», в котором осудили унию, экуменизм

и католическое богословие. Флоровский последний раз принял участие в евразийском издании «России и латинства» и покинул движение. Чтобы восполнить вакантное место богослова и философа, в движение был привлечён Л. П. Карсавин, который дебютировал в «Евразийском временнике» с противокатолической статьёй «Уроки отреченной веры» (1925). Карсавин внёс в евразийство много религиозно-философских идей, но они вступили в противоречие с концепциями Н. С. Трубецкого. Споры относительно идей «потенциального Православия», «симфонической личности» (концепция Карсавина) или «хоровой личности» (концепция Трубецкого) были постоянным фоном евразийских обсуждений и личной переписки. Евразийцы выступили противниками богословских мнений прот. Сергия Булгакова, которого подозревали в католических симпатиях, а его софиологию называли богословским оформлением фрейдизма. По отношению к Русской Православной Церкви и РПЦЗ, католичеству и западным вероисповеданиям вообще, а также богословским мнениям прот. С. Булгакова евразийцы были единомысленны. Показаны отдельные оттенки мнений лидеров евразийского движения по отношению к религии и к Церкви, причины их противостояния с РПЦЗ и верность гонимой на Родине Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: евразийство, Русская Православная Церковь Заграницей, новомученики и исповедники Российские, политические доктрины русского зарубежья, экклезиология, доктрина «потенциального Православия», симфоническая личность, соборность.

Для цитирования: Ермишина К. Б. Религиозно-философские предпосылки евразийского движения: личная религиозность и теоретические основы // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 186-211. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-186-211

Тема религиозных основ евразийства ещё не была проанализирована как отдельная проблема, исследователи говорили только о некоторых её аспектах — об отношениях с Братством Св. Софии и прот. Сергием Булгаковым (Ермишина 2008), спорах о роли Церкви и государства в среде евразийцев в 1926–1927 гг. (Степанов 2002), критике Г.В. Флоровским евразийской доктрины как содержащей, по его мнению, опасные псевдоеккуменические тенденции (Мартинкус

2013). Проблема отношения евразийцев к Русской Православной Церкви, а также к другим христианским деноминациям чрезвычайно обширна, включает многие аспекты. Статья не претендует осветить все нюансы этой темы, но даёт основной перечень проблемных, с точки зрения необходимости исследования, тем и намечает общие подходы. Факт того, что знаменитый впоследствии прот. Георгий Флоровский, создатель концепции неопатристического синтеза и программы «Вперёд — к Отцам» (при этом он формулирует триаду принципов, на основании которых призыв актуален, — аскетика, интеллектуальная и литургическая жизнь), был одним из основоположников евразийства, весьма знаменателен. Это показывает, что в основании евразийства был заложен религиозно-философский элемент, который необходимо выявить и объяснить. Тем не менее не только Г. Флоровский внёс вклад в религиозную составляющую евразийства. Остальные основоположники движения, хотя и не посвятили себя богословию, были также религиозны, воцерковлены и ставили церковную, литургическую жизнь во главу угла как личной, так и общественной жизни.

Из пятёрки основоположников евразийства — кн. А. А. Ливен, кн. Н. С. Трубецкой, граф П. П. Сувчинский, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский — двое примут священный сан. А. А. Ливен стал священником в 1924 г., его отход от евразийства связан главным образом с его религиозными поисками и переживаниями. Г. В. Флоровский был рукоположен в дьякона в 1931 г., в 1932 г. стал священником. Ливен, который и организовал евразийский кружок в Софии в 1920 г. и пригласил туда П. Н. Савицкого, настолько отошёл от евразийства, что не следил за его судьбой. Флоровский, напротив, относился к евразийству очень ревностно, в 1923 г. попытался даже возглавить движение и перевести его деятельность в определённое русло, чисто религиозно-философское. Он полагал, что евразийство — это его детище, и был уверен в том, что именно он знает, в каком направлении оно должно развиваться: «Бить сейчас на “восточничество” это значит затуманивать себя самого, <...> Главное сейчас именно в духе, — а не в прикладничестве. Нарастание католических соблазнов, нарастание соблазна расплывчатости, распространение “религиозности” — всё это призывает к собранности духа и к отчётливости углубления. Тема о русском своеобразии <...>, о русском евразийстве, о национальной самобытности — потеряла остроту. И более, она может правильно трактоваться лишь как вторичная и придаточная

в системе религиозного миропонимания. <...> Я считаю очередной задачей выразительный переход к православному действию» (Записки 2011–2012: 203). В 1923 г. Флоровский пытался перетянуть на свою сторону Сувчинского или Трубецкого, с Савицким он вступил в конфликт раньше (в молодости Флоровский был очень конфликтным и вспыльчивым человеком) и не пытался наладить с ним отношения. Получив отпор от других евразийских лидеров, которые справедливо усмотрели в его предложении основной мотив — уничтожить евразийство и на его месте, воспользовавшись уже имеющимися связями и материальными ресурсами, создать новое направление под своим руководством, — он отошёл от движения до 1926 г. Евразийство явно не давало ему покоя — он читал евразийские сборники и статьи, следил за деятельностью Пражской и Парижской евразийских групп.

Важно отметить не только его участие в евразийстве, но и критику, с которой он выступил против религиозно-философских (главным образом) и идеологических оснований евразийства в 1928 г. Метод критического рассмотрения евразийской доктрины, опирающийся на известный мем, изобретённый Г. В. Флоровским, — «евразийский соблазн», — в данном случае я не считаю релевантным, поскольку он подразумевает определённого рода идеологический, предвзятый подход к исследованию темы. Кроме того, сам Г. В. Флоровский имел к лидерам движения и к его деятельности своё собственное, неровное, снисходительно-пренебрежительное отношение. Так, необходимо понимать, что, выступив одним из авторов в сборнике «Исход к Востоку» (София, 1921), он продолжал печататься в евразийских изданиях до 1923 г., написав в сборник «Россия и латинство», имеющий противокатолическую направленность, статью «Два завета». Далее последовал личный конфликт с лидерами движения. В 1926 г. Флоровский принимает новую попытку войти в евразийство, начинает участвовать в евразийских семинарах в Праге, организованных П. Н. Савицким. По собственной инициативе пишет статью «Окамененное бесчувствие» в поддержку евразийцев для журнала «Путь». Более того, ставит свою подпись под коллективным письмом основоположников в защиту евразийского движения во втором номере журнала «Путь» за 1926 г. («Письмо евразийцев П. Сувчинского, Н. С. Трубецкого, Г. Флоровского, Вл. Ильина и ответ Г. Н. Трубецкого»). А уже в 1928 г. выходит его знаменитая статья против евразийцев «Евразийский соблазн», направленная главным образом против Л. П. Карсавина.

Такие метания одного из основателей евразийства исследователи объясняли по-разному: это было или внезапное и окончательное прозрение, или, напротив, сведение личных счётов и преследование корыстных интересов. Последнего мнения придерживался С. М. Половинкин, который писал: «В чём же причина столь резкой смены отношения Флоровского к евразийству — от защиты к поношению? В сентябре 1926 г. Флоровские переехали из Праги в Париж, где Флоровский был приглашён читать лекции по патристике в Православном богословском институте. Евразийцы оказались ему не только не нужными, но и обременительными для его репутации. Имя Флоровского ассоциировалось с евразийским движением, что мешало Флоровскому в его новом положении профессора богословия. Это обстоятельство, вспоминал Флоровский, отражалось и на его личных отношениях с людьми, и в интеллектуальных спорах в течение ещё долгого времени. А статья “Окамененное бесчувствие” воспринималась как апология евразийства, <...> Здесь и появилась насущная потребность в отмежевании от евразийства. И в “Евразийском соблазне” (1928) Флоровский заявляет себя не только как непримиримый критик евразийства, но и утверждает, что евразийцем он никогда не был» (Половинкин 2020: 1122–1123).

Скорее всего, верна некая срединная позиция: в начале 1920-х гг. Флоровский и сам ещё не устоялся в своих мнениях, находился в интенсивном поиске. Встретив верующих единомышленников в Софии в 1920 г., он стал одним из основоположников движения, внёс в него существенный религиозно-философский элемент, влияние которого чувствовалось на протяжении всех последующих лет вплоть до Клармарского раскола. Основной конфликт Флоровского — между философией и богословием — стал причиной его метаний, пока он окончательно не определился со специализацией. В знак того, что он делает окончательный выбор в пользу богословия, он резко разрывает с евразийством. Его супруга, Ксения Ивановна (урождённая Симонова), была родной сестрой супруги П. Н. Савицкого Веры Ивановны (поженились в 1926 г., на 4 года позже венчания Флоровского), но даже это личное обстоятельство не заставило его примириться с родственником-евразийцем.

Князь Н. С. Трубецкой был глубоко верующим и воцерковлённым человеком, любил православное богослужение, в Вене был церковным старостой и практически содержал венский православный приход. Еженедельно на его квартире происходили спевки церковного хора,

он раздавал обильную милостыню нуждающимся русским эмигрантам, и в связи с этим его семья оказывалась зачастую на мели, несмотря на его приличный оклад профессора Венского университета. Трубецкой был довольно сдержан в выражении своих религиозных чувств, не считал себя специалистом в богословии. Для евразийских изданий он написал две религиозные статьи: «Религии Индии и христианство» (в сборник «На путях. Утверждение евразийцев», 1922) и «Соблазны единения» («Россия и латинство», 1923).

В первой статье он показал, что евразийский призыв об «исходе к Востоку» не означает призыва к единению с восточными религиями. Более того, на примере развития индийской религиозности он показывает, что начинается она в Ведах как религиозность, близкая к монотеизму, а заканчивается в индуизме как близкая к сатанизму: «С точки зрения христианской вся история религиозного развития Индии проходит под знаком непрерывного владычества сатаны <...> Лишённый разумного Бога и населённый бесами мир бессмыслен и страшен. Появляется стремление куда-то уйти, убежать от кошмарно-бессмысленной закономерности этого мира с его бесконечными повторениями. И тут-то в учении буддизма сатана подсказывает человеку страшную мысль о полном самоубийстве, об уничтожении своей духовной жизни, с тем чтобы душа человека растворилась в бездне, превратившись в ничто, в пустоту. Эта ужасная мысль, поднесённая, однако, в самом привлекательном виде, с лестным для человеческой гордости превозношением человека выше всех “богов”, надолго овладевает религиозным сознанием Индии» (Трубецкой 1995: 291).

Во второй статье Трубецкой резко выступает против экуменизма и соблазна объединения с католиками. Беспокойство Трубецкого было вызвано тем, что некоторые представители Католической Церкви, пользуясь бедственным положением русских эмигрантов, под видом предлагаемой помощи или устройства русских юношей в католические учебные заведения, по существу, старались увлечь их к мысли о переходе в католичество. Некоторые католические учебные заведения прямо ставили это условием, обещая бесплатное образование. Многие русские не понимали до конца разницу между Церквями, будучи не вполне усердными чадами Русской Православной Церкви. Трубецкой писал: «Для верующего христианина Церковь не есть только один из факторов общественной или политической жизни. Церковь для него, прежде всего, нечто вечное,

непреходящее, и судьбу её он не может ставить в зависимость от временных, преходящих интересов» (Трубецкой 1995: 308).

Трубецкой полагал, что насущная задача состоит в примирении со старообрядцами, в том, чтобы богослужебная жизнь соответствовала бы древним образцам: «Мне кажется, что, по существу, миряне, стоящие в храме во время богослужения, призваны участвовать в богослужении: то, что поёт хор, что поют и читают дьячки и псаломщики, должны бы петь и говорить миряне, а в древнейшие времена, кажется, даже прошения ектеньи возглашались мирянами. Передача этих функций мирян специалистам певчим и дьячкам повела к тому, что миряне стали неправильно относиться к себе как к зрителям и слушателям. Но это неправильно, и они должны вновь начать смотреть на себя как на активных участников богослужения. Если же это так, то мысли и движения мирян во время богослужения не могут быть *Privatsache*¹ каждого, а должны подчиниться известному уставу. Анархия в этой области, наблюдаемая сейчас, когда каждый молиться в церкви по-своему, все крестятся, становятся на колени и т. д. когда и как кому вздумается, — недопустима» (Трубецкой 2008: 91).

В 1923 г. евразийцы (уже без участия Флоровского) начинают борьбу с Братством Св. Софии (руководитель прот. С. Булгаков), а главным ревнителем выступил именно Н. С. Трубецкой. Он написал письмо прот. С. Булгакову с критикой основ, устава и целей Братства. Это письмо получило широкое распространение в эмиграции и стало одной из причин провала деятельности Братства. Трубецкой был во многом прав: в тот момент прот. Сергей ещё находился под влиянием не изжитого до конца «католического соблазна» (находясь во время Гражданской войны в Крыму, он пережил духовный кризис, который выразился в том, что он усомнился в жизнеспособности Русской Православной Церкви и пожелал присоединиться к Церкви Католической), что находило выражение не только в странностях Устава Братства, но в самом бессилии, душевном смятении его руководителя, лишая его энергии и волевого устремления². Поэтому Братство постигла неудача, не было издано ни одного сборника статей, не последовало съездов братчиков или каких-то значимых действий. Между тем Братство, которое хотело объединить всех верующих

¹ Личное дело (нем.).

² Нюансы борьбы Братства с евразийцами на основании архивных источников см. в издании: «Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939» (Москва-Париж, 2000).

интеллектуалов русского зарубежья, могло стать довольно серьёзным начинанием.

П. П. Сувчинский (граф Шелига-Сувчинский) был сложным человеком, с религиозно-философскими интересами и своеобразной верой, которая включала элементы модернистской эстетики. Нерегулярно посещая церковь, он в поздние годы совсем утратил религиозные интересы, направив свои устремления главным образом в область музыковедения. Тем не менее в 1920-е гг. вера как составляющая мировоззрения имела для него важное значение. Он написал следующие статьи религиозной направленности: «Эпоха веры» («Исход к Востоку», 1921), «Страсти и опасность» («Россия и латинство», 1923), «Инобытие русской религиозности» («Евразийский временник», 1923). В сборнике «Версты» (Кн. 1. Париж, 1926) вышло «Житие протопопы Аввакума, им самим написанное» под редакцией Сувчинского, а во втором номере «Вёрст» он опубликовал текст В. Розанова «Апокалипсис нашего времени» со своим предисловием «По поводу Апокалипсиса нашего времени» (Кн. 2. Париж, 1927).

В своих статьях он проводил мысль о том, что русская религиозность в революции претворилась в страстный порыв разрушения старого мира, стала движущей силой революции. По Сувчинскому, переживаемая эпоха есть поворотная, это — новый революционный романтизм, который меняет историю: «После долгих скитаний и отрицаний человечество, в поколениях современности, вошло в новую полосу романтизма и, следовательно, в полосу религиозности <...> Не культура <...> определяет течение событий и фактов <...> Наша эпоха — эпоха великих религиозных откровений» (Исход 1921: 15–16). Под влиянием этих статей Сувчинского была написана знаменитая работа Н. А. Бердяева «Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы» (1924), в которой он также проводил мысль о наступлении «ночной» эпохи веры, в отличие от «дневной» эпохи торжества рассудка, которая истоком имела эпоху Возрождения.

П. Н. Савицкий был, пожалуй, самым пламенным в вере, самым преданным Русской Православной Церкви. Такой вывод можно сделать на основании того, что вера его была подвергнута суровому испытанию — он прошёл сталинские лагеря, не утратив веры, любви и добродушия, более того — веры в людей и в Россию. Среди его работ на религиозные темы можно выделить «Россия и латинство» («Россия и латинство», 1923), текст «Единство мироздания» (архивный текст 1929 г., опубликован

в 1997 г.), «Гибель и воссоздание неоценимых сокровищ» (Прага, 1937). К религиозному циклу можно отнести и стихи Савицкого, которые он издал под псевдонимом «Востоков» после освобождения из мордовских лагерей (Востоков П. Стихи. Прага, 1960). В лагерях он сближается с русскими иерархами и мирянами, новомучениками, пострадавшими за веру. Савицкий духовно окормлялся у них в лагерях и тюрьмах, а с некоторыми сохранил отношения даже после возвращения в Европу.

В пражском архиве Савицкого сохранилась переписка с еп. Афанасием (Сахаровым). В Фонде Савицкого Пражской Славянской библиотеки хранятся письма епископа Владимирского и Ковровского Афанасия (Сахарова) к Савицкому. Владыка Афанасий был автором службы новомученикам и исповедникам Российским, он провёл в тюрьмах и лагерях около 22 лет, в изгнании — более 6 лет. Переписка носила характер исключительно дружественный, владыка пишет Савицкому с любовью и уважением, поддерживает его творчество, даёт «послушания» писать больше. С владыкой Афанасием Савицкий был особенно близок и дружен, называя его своим «владимирским другом». В переписке они обсуждали вопросы творчества, новых книг, пересылали бандеролью друг другу книги, сборники стихотворений, владыка рассказывал об этапах своей работы над Русской минеей месячной. Обсуждали вопросы «ереси» прот. Сергея Булгакова. В частности, П. Н. Савицкий (октябрь 1957 г.) писал: «Православный народ русский никогда не пойдёт по этому пути — как не пошёл он по пути Флорентийской унии 1437 г., как не подчинился он Брестской унии 1596 г. (и теперь ликвидировал последние её отголоски) и многим другим попыткам его олатинить. Дух Марка Ефесского да будет с нами! <...> Православие — это явная как солнце истина. “Униональные” ухищрения Булгакова, Родзянко, Ведерникова — это попытки затмить свет этой Итины. Не затмят, конечно!»³ Что сближало Савицкого и еп. Афанасия? Любовь к России и русским святым, русским святыням и храмам. Савицкий был пламенным ревнителем церковного благолепия. Свою карьеру он начал с изучения храмов и памятников старины левобережной Украины, писал статьи на тему древнерусской ар-

³ Славянская библиотека. Прага. Фонд T-SAV. V/80(1) Korrespondence/ Alexejev. В данном случае письмо владыке Афанасию привожу из раздела «Письма Н. Н. Алексееву» Пражского архива, поскольку Савицкий наиболее важные свои письма копировал для близких друзей. Это письмо, адресованное владыке Афанасию, он скопировал для своего друга, философа и историка Н. Н. Алексеева. В данной редакции текст более сохранный, чем в разделе: Письма епископа Афанасия (Сахарова) (Korrespondence Sacharov, J. A. /Episkop/ Afanasij, USSA).

хитектуры. Савицкий и владыка Афанасий были убеждены в том, что красота русских храмов превосходит холодное благолепие храмов Запада. Владыка Афанасий в письмах Савицкому неоднократно противопоставляет Россию и Запад в духовном отношении, как, например, в письме от 20 октября 1959 г.: «В противоположность древней Руси, которая стремилась храмовую обстановку перенести в дома, чтобы дом православного русского человека не только в духовном, но и в буквальном смысле был “домашнею церковью”, в противоположность этому Запад старался обмирщить самые храмы, внести насколько возможно больше мирского в дома Божии. Древняя Русь не чуждалась Запада. Когда было нужно, она собирала мастеров со “всех земель”, в том числе и с Запада. Но от них она брала только то, что ей было нужно и полезно, всё оформляла на свой СТАРОРУССКИЙ лад, в том духе, как прекрасно сказано в “Стихотворении в прозе”, посвящённом нашему Успенскому собору»⁴.

В письмах владыки встречаются и шуточные дружественные упрёки своему корреспонденту, если письма от него приходили нерегулярно. Например, в письме Савицкому от 21 ноября 1959 г. он пишет: «Итак, мы переходим к руководству ветхозаветным правилом: “ОКО ЗА ОКО и зуб за зуб”. Или может быть нашей русской пословицей: “Как аукнется, так и откликнется...” От меня за последнее время были к Вам лишь печатные весточки, так и от Вас получена тоже только печатная весточка без живого слова. Не приходится жаловаться. Сама себя баба бьёт... Простите не только ленивого, но немощного. К тому же ждал хоть краткого сообщения о письме, посланном к 17 сентября <...> я стал было даже беспокоиться, здоровы ли Вы, благополучны ли?»⁵ Поздравляя с днём ангела детей Савицкого, владыка писал в письме от 13 мая 1956 г.: «Желаю им всякого успеха в их учёных и всяких других трудах, но чтобы, обильно напитавшись всеми плодами европейской культуры, они навсегда сохранили русскую душу; чтобы, усвоив всё доброе, что есть на Западе, они не устремляли безраздельно взоры свои к всё-таки тёмному западу, но чтобы путеводным маяком для них всегда был свет с востока, с высоты Восток!»⁶ В данном случае владыка Афанасий говорит о трёх западах и трёх востоках — географическом, культурном и духовном. В православной гимнографии Христос назван Востоком Свыше, Истинным Богом.

⁴ Славянская библиотека. Прага. Фонд T-SAV. Korrespondence/ Sakharov, J.A. /episkop/ Afanasij.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Таковы краткие портреты лидеров и основателей евразийского движения с точки зрения личной религиозности. Ни в русском зарубежье, ни в советской, ни в постсоветской России не было создано другого политического движения, лидеры которого были бы воцерковлены, отличались бы личной глубокой религиозностью. Возможно, именно поэтому ни одна политическая доктрина, кроме евразийства, не возродилась в наши дни — ни монархическое, ни анархическое движение, ни социалистическое (коммунистическое), ни кадетское (либеральное) не могут претендовать на идеологическое лидерство. Евразийство было создано 100 лет назад, явилось в некотором роде неославянофильским изводом «русской идеи» и в наши дни стало платформой для неоевразийства. С этой точки зрения необходимо присмотреться к теоретическим основам евразийства в той части, где евразийство говорит о Церкви и религии.

В данном случае нужно сравнить две евразийские декларации — 1925 г. и 1926 г. Первый текст «Евразийство» был написан П. Н. Савицким, второй — Л. П. Карсавиным, который присоединился к движению, несмотря на протесты Н. С. Трубецкого, в конце 1924 г. На первых порах Карсавин не играл значительной роли, его пригласили как «заместителя» Флоровскому, поскольку лидеры чувствовали, что движению не хватает религиозно-философской тематики. Впервые Карсавин выступил в качестве евразийского автора с противокатолической статьёй «Уроки отреченной веры» («Евразийский временник», Берлин, 1925). Карсавина «продвигал» Сувчинский, с которым он состоял в дружеских отношениях, а позже даже женился на его дочери Марианне. Постепенно Карсавин начал играть в евразийстве всё более заметную роль, вытесняя исходные идеи своими, религиозно-философскими. В определённый момент времени началась борьба между Карсавиным и Трубецким по вопросу отношения к Церкви и государству. Чтобы не провоцировать раскол, Савицкий и Сувчинский поддерживали Карсавина, рекомендовав ему поправить некоторые свои формулировки с учётом рекомендаций Трубецкого. Тем не менее даже в исправленном виде идеи Карсавина нанесли евразийству некоторый вред. Именно внесённые в евразийство идеи Карсавина подверг критике Флоровский, а вслед за ним и другие противники евразийства, обвинив движение в идеологизме, спекуляции религиозностью.

Текст Савицкого «Евразийство» («Евразийский временник», Берлин, 1925) стал первой официальной декларацией движения. В тексте утвер-

ждается, что борьба евразийства против Запада носит религиозно-философский характер: «Было бы поверхностной и бессильной попыткой бороться только с наиболее резкими проявлениями исторического материализма и атеизма и с одним коммунизмом. Проблема ставится существеннее и глубже. Нужно объявить войну *“воинствующему экономизму”*, в чём бы и где бы он ни проявлялся... Во имя *религиозного мировоззрения* нужно собирать силы; <...> бодрствовать против специфического духа новой Европы» (Савицкий, 1997: 89). Савицкий предполагает, что «воинствующий экономизм», то есть устремлённость исключительно к земным благам, станет причиной гибели западной цивилизации, которая лишится своих духовных корней и истоков. Задача евразийства — не допустить, чтобы «воинственный экономизм» стал идеологией России, освобождённой от коммунизма в будущем: «Общество, которое поддаётся исключительной заботе о земных благах, рано или поздно лишится и их — таков страшный урок, просвечивающий из опыта русской революции» (Савицкий, 1997: 89). Путь к достижению цели — соборность, которая гармонично должна соединиться с принципом личности: «Личной веры недостаточно. Верующая личность должна быть *соборна*. Евразийцы — православные люди. И Православная Церковь есть тот светильник, который им светит; к Ней, к Её Дарам и Её Благодати зовут они своих соотечественников» (Савицкий, 1997: 90).

Чувствуя живую связь с Русской Православной Церковью на Родине, евразийцы отвергли Русскую Православную Церковь Заграницей, которая попыталась создать свою собственную, независимую от Москвы церковно-иерархическую структуру. В вопросе отвержения РПЦЗ все евразийцы имели единое мнение, даже Карсавин публично поддержал Патриарха. 15 апреля 1925 г. было опубликовано «Завещание» («Завещательное послание») Патриарха Тихона (Белавина). На состоявшемся собрании в память почившего иерарха выступил Л. П. Карсавин, заявив о том, что документ «Завещания» Патриарха Тихона подлинный, и призвал следовать заветам святейшего. Часть публики покинула собрание, поняв слова Карсавина как призыв подчиниться советской власти. Отчёт о выступлении Карсавина был напечатан в эмигрантских газетах («Руль», «Новое время»), что вызвало новые волны возмущений. Русские эмигранты в массе своей были политически ангажированы, «красная церковь» СССР в их сознании ассоциировалась не с новомучениками, а с преступным альянсом с безбожниками. Находясь за тысячи километров

от Москвы, в полной безопасности, они резко осуждали попытки Русской Православной Церкви сохранить иерархию, паству и оставшиеся церкви.

Евразийцы были одними из немногих в русском зарубежье, кто поддерживал Русскую Православную Церковь. В основе их позиции было признание факта русской революции — то есть положение о том, что историю невозможно развернуть вспять, прежняя, дореволюционная Россия уже не существует. Если воевать против исторического факта, то можно растратить силы в бесполезной борьбе. Более того, война против красной России рано или поздно переходит в противоборство с Россией как таковой. Евразийцы в своих статьях показывали, что революция не случайный, нелепый эпизод русской истории. Целая серия исторических событий, ошибок руководства страны привела Россию к революции. Н. С. Трубецкой утверждал, что причины революции были заложены в XVII в., после церковного раскола на новообрядческую и старообрядческую церковь (в раскол ушло до 40% населения) и реформ Петра I: «Пётр Великий и “прорубил окно в Европу”. Через окно подули европейские идеи. Началась европеизация правящего класса с усиленным привлечением к этому классу иностранцев. Та стройная “подсознательная философская система”, которая в Московской Руси объединяла в одно целое религию, культуру, быт и государственный строй и на которой держалась вся русская жизнь, стала подрываться и разрушаться. <...> страной милитаристской и крепостнической *par excellence*⁷ Россия стала только в эпоху европеизации. И если вспомнить, что ко всему этому временами присоединялось ожесточённое гонение на всё исконно русское, официальное признание национальной русской культуры варварством и духовное засилье европейских идей, то вряд ли будет преувеличением обозначить этот период русской истории как эпоху “европейского” или “романо-германского ига”. <...> Большевизм есть такой же плод двухсотлетнего романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига. Большевизм показывает, чему Россия за это время научилась от Европы» (Трубецкой 1995: 161).

Евразийцы говорили о духовной ответственности образованного класса за революцию. Эта позиция вызвала ожесточённое сопротивление большей части русской эмиграции, для которой большевики были врагами, разрушившими её имения, её карьеры, планы, многие потеряли семьи, близких, а главное — Родину, которую прежде, до революции,

⁷ Исключительно, по преимуществу (лат.).

было принято снисходительно ругать или как минимум относиться едва ли не свысока к её «отсталости». Позицию евразийцев они трактовали как «соглашательство» с большевиками. Непримируемость к «красным» в русской эмиграции в годы войны с фашистской Германией стала причиной коллаборационизма в среде русской эмиграции. РПЦЗ имела на этот счёт своё мнение: «Сторонники митрополита Антония, придерживаясь “правых”, монархических и узконационалистических взглядов, стремились к возрождению старого порядка и считали возможным и необходимым участие церкви в борьбе против советской власти» (Степанов 2002: 78). Карсавин суммировал отношение к Карловацкому расколу так: «Мысль об автокефалии русской зарубежной церкви, т. е. раскол, — мысль, оправдываемая не церковными, а партийно-политическими и в лучшем случае житейскими соображениями... Всё это, как и пресловутый Карловацкий собор, — остатки старого, живущего не в церкви, но в отдельных её членах, не церковное, но внешнее мирское» (Карсавин 2002: 115–116).

Л. П. Карсавин сложился как философ задолго до того, как присоединился к евразийцам. Не будучи философом, лидеры движения отдавали должное его интеллектуальному превосходству, а он, в свою очередь, считал себя в этом отношении выше других. Он полагал, что имеет право вносить свои религиозно-философские идеи, не считаясь с мнением основоположника движения Н. С. Трубецкого. Позже Трубецкой с сожалением писал о том, что принятие религиозно-философских мнений Карсавина было ошибкой. «В евразийстве такая струя (религиозно-философское «богоискательство» и теоретизирование. — К. Е.) была (сначала Флоровский, Арсеньев, потом Карсавин), но мне эта струя всегда была наиболее чужая, и я её воспринимаю теперь как ошибку и недоразумение. Русские богоискатели-декаденты совершенно бесплодны и не имеют никакого чувства реальности» (Трубецкой 2008: 345), — писал Трубецкой в письме Савицкому от 19 декабря 1931 г.

У Трубецкого была своя, психологическая теория личности — хоровая личность, которая вступила в противоречие с философской концепцией симфонической личности Карсавина. Поскольку теория личности лежит в основе ключевого понятия соборности, эти расхождения стали весьма существенными. В брошюре «Евразийство: опыт систематического изложения» Карсавин попытался суммировать на высоком теоретическом уровне все созданные до этого времени евразийские наработки,

но привнёс много своих идей, связанных с философией своеобразно им истолкованного Всеединства. Провозглашая примат православной веры, которая будет направлять идеологию будущей, освобождённой от коммунизма России, Карсавин озабочился согласовать православие с инославием, поскольку Россия — страна многоконфессиональная. С одной стороны, он провозглашает ценность католичества и протестантизма как вариантов христианского учения, адаптированного народами Запада под свою психологию: «В инославии, хотя и еретическом — в католичестве и протестантстве, — даны особые по существу своему абсолютно ценные аспекты христианства, которые чужды православным народам и могут быть раскрыты только народами романо-германскими и жизненно важны только для них» (Евразийство 1926: 18). Поскольку важнейшим признаком православия является соборность (для западных конфессий важен принцип индивидуализма), то на этом основании православие якобы близко иноверию: «Язычество есть потенциальное православие» (Евразийство 1926: 19), а ислам и буддизм, распространённые на территории России, также подпадают под эту категорию: «В отличие от “горделивой” западноевропейской культуры, претендующей на роль общемировой и общечеловеческой, культура евразийская характеризуется глубоким осознанием примата религии, т. е. осознанием религиозного основания своего бытия, специфическим отношением к природе и миру. Православию, так же как и буддизму, мусульманству, присуща идея преобразования мира, а не замены его другим, как это свойственно католицизму и протестантизму» (Панченко 2003: 88–89). Карсавин выдвигает сомнительный тезис о том, что православию гораздо ближе буддизм и ислам, нежели католицизм и протестантизм: «Буддизм с наибольшей для язычества силою и притом в родственных Православию тонах раскрывает идею искупления и в своей теории “бадисатв” предчувствует идею Богочеловечества» (Евразийство 1926: 20). Буддизм своей пассивностью отражает созерцательную сторону православия; исламу, с его нетерпением и горячей активностью, соответствует стремление к преобразованию мира, «которое в русском народе часто принимает болезненную форму стремления катастрофически преобразовать всё и немедленно» (Евразийство 1926: 21).

Именно на это слабое в богословском отношении место со всей силой теоретического негодования обрушился Флоровский в статье «Евразийский соблазн». В статье он разграничивает раннее (своё)

и позднее (карсавинское, по сути) евразийство: «В остром и живом чувстве сверхполитической и лжедуховной природы русской революции, и в призыве к зоркому культурно-патриотическому бдению и разумению, — в этом была правда и историческое дело начального евразийства» (Флоровский 1998: 313). Обвиняя евразийцев (и больше всего Савицкого, с его горячностью и поэтическими порывами) в отсутствии трезвения и зачарованностью историческими стихиями, он прямо связывает «позднее» евразийство с большевиками: «Их загнипотизировал большевистский пафос “народоводительства”, волевой пафос коммунистической власти» (Флоровский 1998: 317).

Евразийцы действительно надеялись на падение коммунистической власти, полагая, что для СССР будет катастрофой, если на смену коммунистической идеологии придёт «демократия». В этом случае страну ждёт распад и зависимость от Запада. Они полагали, что если на смену коммунистической идеологии придёт евразийская, основанная на патриотизме («общеевразийский патриотизм»), православии и соборности, то страна сможет эволюционировать в сторону мягкого прохождения периода идеологического вакуума⁸. Евразийцы были уверены в том, что коммунизм рано или поздно падёт, и именно в этот момент страну ожидают серьёзные испытания. Просто православие и вера в этом случае не помогут, у религии есть свои, не политические задачи. Необходима Партия, волевые руководители, воодушевлённые идеей общеевразийского национализма. В этом случае у страны может быть шанс сохранить единство.

Флоровский же вообще был чужд политической практике и политической мысли. Его интересы были сосредоточены исключительно на богословии, и с этой точки зрения он и судит евразийскую программу. В этом слабое место критики Флоровского — богословием нельзя поверить политическую или экономическую программу, как и, наоборот, политико-экономическая мысль бессильна разрешить богословские проблемы. Критикуя географические и политические концепции евразийства, Флоровский выдвигает довольно слабые контраргументы, поскольку сам

⁸ Справедливости ради стоит признать, что Китай пошёл именно по пути, указанному евразийцами, а именно: сохранив партийный аппарат, единство страны, руководители мягко поменяли идеологический вектор и сумели модернизировать страну в период краха социалистических идей, внедрив общенациональную идею реставрации «величия» Китая, которая имела место до вторжения туда европейцев. В Китае пристально и подробно изучают опыт распада СССР и его причины в научных институтах с целью избежать ошибок, допущенных руководством Советского Союза.

он не географ и не экономист. Но критика карсавинской религиозной модели у Флоровского явно справедлива: «Евразийцы пытаются утвердить и некое религиозное единство Евразии, странным образом, без снятия граней по вере. Они не останавливаются на правиле веротерпимости. Они торопятся под него подвести не только религиозно-нравственное, но и религиозно-мистическое основание. Так слагается соблазнительная и лживая теория “потенциального Православия”. В евразийстве сложилась некая розовая сказка о язычестве, и в ней к тому же совершенно забыто коренное различие между “язычеством” дохристианским и “язычеством” послехристианским» (Флоровский 1998: 335). По сути, Флоровский обвинил евразийство (вернее — Карсавина) в подмене православия приматом государства. Страстные обвинения Флоровского произвели огромное впечатление не только на современников, но и на всех последующих критиков евразийства. Любая критическая статья, направленная против евразийства, обязательно повторяет так или иначе обвинения Флоровского.

Впрочем, необходимо учесть, что евразийцы в данном вопросе преследовали цели миссионерские. В связи с этим полезно вспомнить беседу старца Силуана Афонского с одним горячим и малоопытным миссионером, который старался обратить народы ко Христу, ругая их обычаи и веру предков. Старец Силуан на это возразил, что язычники знают, что они правильно делают, почитая своих богов, поэтому ригоризм в данном вопросе неуместен. Необходимо объяснить, что вера и благочестие — дело хорошее, просто в вере язычников есть определённые недостатки, нет подлинного опыта богопознания, который открывается только во Христе. Эта идея (о том, что в язычестве предвосхищалось истинное богопознание) вообще была характерна для русской религиозно-философской мысли. Её развил философ С. Н. Трубецкой (отец евразийца Н. С. Трубецкого) в работах «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории», унаследовал ученик С. Н. Трубецкого о. П. Флоренский.

В данном случае евразийцы и Карсавин скорее размышляли в логике старца Силуана. Парадокс в том, что именно Флоровский общался со старцем Силуаном Афонским, а его ученик архим. Софроний (Сахаров) обратился к Флоровскому с просьбой написать предисловие к первому изданию книги «Старец Силуан». Просьбу архим. Софрония Флоровский исполнил. Но сам он был иного духа — пламенный, нетерпеливый, ин-

теллектуально, а не сердечно-мистически одарённый. Не молитвенник, плачущий в сокрушении сердца, а борец-интеллектуал.

Стоит отметить то, что против построений Карсавина выступил и Трубецкой. Л. П. Карсавин, желая утвердить свои взгляды как официальную евразийскую позицию, подготовил к печати текст «Церковь, личность и государство». Для Карсавина характерно тяготение к понятию «потенциальности»: не только язычество есть «потенциальное Православие», но и сам мир есть предвосхищение Церкви: «Мир не Церковь Христова, но материя Церкви, материал, из которого должно быть создано и создается Тело Христово» (Карсавин 2002: 105). В глазах Божиих мир уже есть преображённая Церковь, и только немощь твари, ограниченной временем, не даёт ей видеть полноту истины бытия. В этом смысле существует Церковь «совершенная» и Церковь «усовершенствующаяся, возрастающая» — Церковь в аспекте временном и вечном. Поэтому «всегда можно сказать, где Церковь, хотя и нельзя сказать, где её нет» (Карсавин 2002: 106).

Трубецкой энергично возразил против этих абстрактных рассуждений: «Неужели нельзя, напр., сказать, что в III Интернационале или в масонской ложе определёнno Церкви нет?» (Трубецкой 2002: 129). Карсавин возражал, что в его философской системе эти положения верны — в мире нет ничего, не причастного Богу, иначе бы бытие вообще не было бы возможно: «Смело утверждаю, что “церковное” есть и в социализме, и в III Интернационале, и в масонстве. Если масонство или Дзержинский хотят, “чтобы все люди были счастливы” <...> это церковно и принадлежит Церкви» (Карсавин 2002: 141).

В этих рассуждениях Карсавина есть некоторый крен в сторону оригенизма, доктрины, утверждающей конечный апокатастасис и спасение всей твари. Церковь отвергла это мнение, хотя до сих пор некоторые считают его дискуссионным. Именно с точки зрения доктрины «потенциальности» Карсавин полагает государство не проявленным телом Церкви. Карсавин полагает, что если бытие иерархично и лично, то в потенции государство и культура есть бытие личное. Для Трубецкого это мнение было совершенно неприемлемым. С его точки зрения хоровая личность может иметь только «человеческих носителей», которые, соборно объединяясь, являют, например, единую волю, единую эмоцию. Так, временной, нестойкой единой личностью могут быть секты, партии, даже преступные объединения. Трубецкой выражает несогласие с доктриной

«потенциального Православия»: «Россия-Евразия должна стремиться к этому идеалу (истинная религия для всех жителей России. — К. Е.). Но пока он не достигнут, надо считаться с тем, что не все народы, входящие в состав России-Евразии, принадлежат к Православной Церкви. Иноверные евразийские народы не имеют (в силу своего не-православия) полного и подлинного выражения своей совести, ибо всякая неистинная религия (а нет истинной религии, кроме Православия) способна выразить совесть национальной личности только неполно, ущербно» (Трубецкой 2002: 140). Вообще, всю доктрину потенциальности и разговоры о «православной культуре» или «православном государстве» Трубецкой признал методологической ошибкой. Но именно эти идеи вошли в евразийский тезаурус, причём накануне кризиса и Клармарского раскола на «правое» и «левое» евразийство.

Таким образом, внутри самого евразийства мы видим споры и разногласия по поводу отдельных богословских положений, но солидарность по отношению к Русской Православной Церкви и РПЦЗ и богословским мнениям прот. С. Булгакова. Его учение вызывало самый яркий протест у Савицкого, который рассматривал софиологию прот. С. Булгакова как «богословское оформление фрейдианства» (Савицкий 1997: 422). В личном письме к прот. С. Булгакову по поводу его статьи «Ипостась и ипостасность» он писал: «С православной точки зрения богословского оформления фрейдианства и не должно быть. В мире и без того достаточно греха, чтобы Божественное раскрывать в терминах предельно греховного» (Савицкий 1997: 423). В этом евразийцы были единомысленны даже с Флоровским, который выступил с критикой идеи прот. Сергия Булгакова⁹. Также общим для всех евразийцев осталось неприемлимое отношение к католицизму, в то время как к протестантизму они не имели интереса, не писали о протестантских церковных практиках или известных теологах.

Различными у евразийцев были взгляды на религиозно-философскую проблематику — теорию личности и концепцию потенциальности. Теория «потенциального Православия» Карсавина вступила в противоречие с конкретной персонологией Трубецкого, вызвав споры и дискуссии среди евразийцев. Савицкий не входил в эти споры, поскольку был не теоретиком, но скорее практиком в религии, он просто писал в защиту веры и православия, без философских обоснований. Говоря о евразийстве,

⁹ На эту тему см. работу: (Софиология и неопатристический синтез, 2013).

нельзя принимать критическое мнение Г. В. Флоровского без оговорок. Флоровский критиковал евразийство так, как если бы имел дело с единой, монолитной системой взглядов, в то время как евразийство было отнюдь не однородно, внутри него существовали споры и различные мнения. Кламарский раскол выявил противоположность этих мнений очень ярко: в Пражской («правой») группе оказались Савицкий и, по сути, Трубецкой, статьи которого публиковали в «правых» евразийских изданиях практически до его безвременной кончины (последняя статья Трубецкого «Упадок творчества» была опубликована за год до его смерти, в 1937 г., в «Евразийской хронике»). В Парижской («левой») группе оказались Сувчинский и Карсавин. Статья Флоровского вышла в 1928 г., в конце которого и произошёл раскол движения.

Вероятно, можно согласиться с мнением одного из «первооткрывателей» евразийства в начале 1990-х гг., С. М. Половинкина: «Но неужто кто-то из триумвирата (Трубецкой, Савицкий, Сувчинский. — К. Е.) Бога любил меньше, чем Евразию, сомневался в том, что культуру надо строить религиозно, сомневался в русском благочестии, считал, что следует заниматься только мирскими делами? Евразийцы согласились бы с Флоровским в том, что в мир надо идти с молитвой, но не согласились бы с тем, что “пора перестать делать мирские дела”. <...> У основателей евразийства не было цели построить империю на любом основании и любым способом, они стремились объединить народы Евразии посредством “идеи-правительницы”, в основе которой лежало Православие, органическим путём, избегая имперского насилия. Опасности, указанные Флоровским, видел и Трубецкой» (Половинкин 2020: 1120–1121).

Вероятно, стоит признать, что проблема встраивания богословских идей в жизнь и тем более в политическую практику сама по себе чрезвычайно сложна, требует очень точного, трудно достижимого баланса («Кесарева кесареви и божия Богови» (Мф. 22: 21), причём область «чистого» богословия порождает теологические дискуссии, а область общественно-политического и церковного — религиозно-философские споры. Во всяком случае, евразийцы дерзнули создать общественно-политическую программу и включить в неё тезисы о Церкви, религии, православии, продолжив тем самым линию «светского богословия», начатую А. С. Хомяковым.

Сведения об авторе:

Ермишина Ксения Борисовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, 109240, Россия, Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2, e-mail: xenia_ermishina@mail.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Евразийство: Опыт систематического изложения. — Париж : Евразийское книгоиздательство, 1926. — 77 с.

Ермишина К. Б. «Любовь нужна пламенная...». Материалы к истории Братства Св. Софии: письма Н. С. Трубецкого и прот. С. Булгакова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2008. — № 1(21). — С. 83–100.

Записки русской академической группы в США. — Нью-Йорк, 2011–2012. — Том XXXVII. — 550 с.

Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. — София : Русско-болгарское книгоиздательство, 1921. — 125 с.

Карсавин Л. П. Церковь, личность, государство / публ. Б. Степанова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 годы. — М. : Три квадрата, 2002. — 880 с.

Мартинкус А. Соблазн могущества (трансформация «Русской идеи» в философии «классического» евразийства (1920—1929). — М. : Директ-Медиа, 2013. — 469 с.

Панченко В. Я. Социальная философия евразийства. — М. : Альфа-М, 2003. — 368 с.

Письма Трубецкого к П. Н. Савицкому // О русской философии / А. В. Соболев. — СПб. : Издательский дом «Мир», 2008. — 495 с.

Половинкин С. М. Русский персонализм. — М. : Синаксис, 2020. — 1154 с.

Савицкий П. Н. Евразийство // Русский узел евразийства. — М. : Беловодье, 1997. — 525 с.

Соображения Н. С. Трубецкого по поводу записки Л. П. Карсавина «О церкви, личности и государстве» / публ. Б. Степанова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 годы. — М. : Три квадрата, 2002. — 880 с.

Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. — 294 с.

Степанов Б. Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. — М. : Три квадрата, 2002. — 880 с.

Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. — М. : Прогресс, 1995. — 798 с.

Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому 1921–1928. — М. : Русский путь, 2008. — 382 с.

Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. — М. : Аграф, 1998. — 432 с.

Religious and Philosophical Prerequisites of the Eurasianism: Personal Religiosity and Theoretical Foundations

K. B. Ermishina

THE HOUSE OF RUSSIAN ABROAD NAMED AFTER ALEXANDER SOLZHENITSYN,
MOSCOW, RUSSIA

Abstract. The article analyzes the Eurasianist religious doctrine, the religious views of the leaders of the 1920s Eurasian movement and their relationship with the hierarchs of the Russian Orthodox Church in exile and at home. Until now, this issue has not been featured in special papers or monographs. The attention of researchers has been attracted to the political, ideological and other aspects of the Eurasian doctrine. Two of the founders of the Eurasian movement, Georges Florovsky and prince Alexander von Lieven, entered the Church. Florovsky tried to take the lead and turn the movement to purely religious and philosophical development. This shows that, in addition to political, anti-colonial, economic and geopolitical components, the basis of Eurasianism contains a strong religious and philosophical element, which is often underestimated. The Eurasians unconditionally supported the Russian Orthodox Church and Patriarch Tikhon and condemned the Karlovci schism that led to the emergence of the Russian Orthodox Church Outside of Russia. They opposed Catholicism and attempts at proselytism on the part of Catholics who provided assistance to Russian emigrants, pursuing their selfish motives — for example, they offered to teach children, forcing them to change religion. Eurasians published a collection

named *Rossiya I Latinstvo* (Russia and the Roman Catholic Faith), condemning the church union, ecumenism and Catholic theology. After participating in the Eurasian edition of *Russia and the Roman Catholic Faith*, Florovsky left the movement. To fill the vacant place of a theologian and philosopher, Eurasianists involved Lev Karsavin (Levas Karsavinas), who made his debut in the *Evraziyskii Vremennik* (Eurasian Chronicle) with the anti-Catholic article titled *Lessons of the Renounced Faith* (1925). Karsavin enriched the Eurasianism with many religious and philosophical ideas, but they came into conflict with the concepts of Nikolai Trubetzkoy. Disputes on “the potential Orthodoxy” and “the symphonic personality” (Karsavin) or “the choral personality” (Trubetzkoy) were a constant background of Eurasianist discussions and correspondence. The Eurasians opposed the theological opinions of the archpriest Sergei Bulgakov, who was suspected of Catholic sympathies, and labeled his sophiology as a theological formalization of Freudianism. In relation to the Russian Orthodox Church and the Russian Orthodox Church Outside Russia, Catholicism and Western confessions in general, as well as to the archpriest Bulgakov’s theological opinions, the Eurasians were of the same mind. The article highlights the differences between the views of the leading Eurasianists on the religion and the Church, outlining the reasons for their confrontation with the Russian Orthodox Church Outside Russia and the loyalty to the Russian Orthodox Church persecuted by its homeland.

Keywords: Eurasianism, Russian Orthodox Church Outside of Russia, New Martyrs and Confessors of Russia, political doctrines of the Russian Diaspora, ecclesiology, doctrine of “potential Orthodoxy”, symphonic personality, sobornost.

For citation: Ermishina K. B. (2021). Religious and Philosophical Prerequisites of the Eurasianism: Personal Religiosity and Theoretical Foundations. *Orthodoxia*, (4), 186-211. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-186-211

About the author:

Kseniya B. Ermishina — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Fellow, The House of Russian abroad named after Alexander Solzhenitsyn, 2, Nizhnyaya Radischevskaya Str., Moscow, Russia, 109240, e-mail: xenia_ermishina@mail.ru

REFERENCES:

Ermishina, K. B. (2008). “Liubov’ nuzhna plamennaia...” Materialy k istorii Bratstva Sv. Sofii: pis’ma N. S. Trubetskogo i prot. S. Bulgakova [“Fiery Love is Needed ...”. Materials for the History of the Brotherhood of St. Sophia: Letters of N. S. Trubetskoy and archpriest S. Bulgakov]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofii*. 21(1), 83–100. [In Russian].

Evraziistvo: Opyt sistematicheskogo izlozheniia [Eurasianism: The Experience of a Systematic Presentation]. (1926). Paris: Evraziiskoe knigoizdatel’stvo. [In Russian].

Florovsky, G. V. (1998). *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf. [In Russian].

Iskhod k Vostoku. Predchuvstviia i sversheniia. Utverzhenie evraziitsev [Exodus to the East. Premonitions and Accomplishments. Establishment of the Eurasians]. (1921). Sofia: Russko-bolgarskoe knigoizdatel’stvo. [In Russian].

Karsavin, L. P. (2002). Tserkov’, lichnost’, gosudarstvo [Church, Personality, State]. In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 2001–2002]. Moscow: Tri kvadrata. [In Russian].

Martinkus, A. (2013). *Soblazn mogushchestva (transformatsiia “Russkoi idei” v filosofii “klassicheskogo” evraziistva (1920–1929))* [The Temptation of Power (Transformation of the “Russian Idea” in the Philosophy of “Classical” Eurasianism (1920–1929))]. Moscow: Direkt-Media. [In Russian].

Panchenko, V. Ia. (2003). *Sotsial’naia filosofii evraziistva* [Social Philosophy of Eurasianism]. Moscow: Al’fa-M. [In Russian].

Pis’ma Trubetskogo k P. N. Savitskomu [Letters of Trubetskoy to P. N. Savitsky]. (2008). In A. V. Sobolev *O russkoi filosofii* [On Russian Philosophy]. Saint Petersburg: Izdatel’skii dom “Mir”. [In Russian].

Polovinkin, S. M. (2020). *Russkii personalizm* [Russian Personalism]. Moscow: Sinaxis. [In Russian].

Savitsky, P. N. (1997). *Evraziistvo* [Eurasianism]. In *Russkii uzel evraziistva* [Russian Knot of Eurasianism]. Moscow: Belovod’e. [In Russian].

Sofiologiya i neopatristskii sintez: dva bogoslovskikh itoga filosofskogo razvitiia [Sophiology and Neopatristic Synthesis: Two Theological Outcomes of Philosophical Development]. (2013). Moscow: Izdatel’stvo PSTGU. [In Russian].

Soobrazheniia N. S. Trubetskogo po povodu zapiski L. P. Karsavina “O tserkvi, lichnosti i gosudarstve” [Considerations of N. S. Trubets-

koy on the Note by L. P. Karsavin “On the Church, the Personality and the State”] (2002). In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 2001–2002]. Moscow: Tri kvadrata. [In Russian].

Stepanov, B. (2002). Spor evraziitsev o tserkvi, lichnosti i gosudarstve (1925–1927) [Eurasian’s dispute on the Church, Personality and State (1925–1927)]. In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 2001–2002]. Moscow: Tri kvadrata. [In Russian].

Trubetskoy, N. S. (1995). *Istoriia. Kul’tura. Iazyk*. [History. Culture. Language]. Moscow: Progress. [In Russian].

Trubetskoy, N. S. (2008). *Pis’mo k P. P. Suvchinskomu 1921–1928* [Letters to P. P. Suvchinsky 1921–1928]. Moscow: Russkii put’. [In Russian].

Zapiski russkoi akademicheskoi gruppy v SShA [Notes of Association of Russian-American Scholars in the USA]. (2011–2012). (Vol. XXXVII). New York. [In Russian].