



ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ.
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Из истории русской философии



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ XX ВЕКА

О. Т. ЕРМИШИН

Религиозно-философское наследие русской эмиграции обширно. Однако часто оно понимается не как целостный феномен, а рассматривается просто в качестве завершения той работы, которую русские мыслители начали еще до революции. Определение «Философия русской эмиграции» нередко предполагает только часть наследия выдающихся мыслителей, которые оказались в изгнании. Чтобы преодолеть этот стереотип и увидеть в философии русского зарубежья XX в. оригинальное явление с характерными особенностями, необходимы новые исследовательские подходы и методы. Одним из перспективных методов является реконструкция, которая предполагает, что необходимо исследовать как общую структуру феномена, так и взаимосвязь исторического контекста, культурных тенденций и философских идей.

В указанном аспекте философия русской эмиграции долгое время не рассматривалась. Отсутствие как серьезного внимания, так и объективного научного подхода в советской историко-философской науке станет вполне понятным, если принять во внимание идеологические причины. Однако и среди эмигрантских авторов, создавших обобщающие работы о русской философии, феномен «философия русской эмиграции» никак не выделен и типологически не описан. Вероятно, в данном случае определяющую роль сыграло отсутствие временной перспективы и достаточной отстраненности от темы. Б.В. Яковенко в своей «Истории русской философии» (1938) придерживался в описании хронологии (например, соответствующая глава называется «После революции») и не стремился к типологическому анализу. Методу философской персонологии отдал предпочтение Н.О. Лосский, который в своей «Истории русской философии» (1951) дал серию интересных философских портретов и содержательных характеристик. Даже В.В. Зеньковский в фундаментальном двухтомном труде «История русской философии» (1948 – 1950) не касается типологической характеристики философии в период русской эмиграции, ориентируясь на хронологический принцип и разделив

описание периода конца XIX – начала XX в. на части: «Период систем» и «XX век». При этом стоит отметить, что концептуальный подход приводит Зеньковского к мысли, что с именами самых известных эмигрантских мыслителей связан расцвет религиозной метафизики. Однако самими философами-эмигрантами, помимо фундаментальных работ по истории русской философии, были написаны статьи, в которых философия русской диаспоры выделялась в отдельный историко-философский период¹. Некоторые западные историки философии также понимали эмигрантский период русской мысли как отдельное, особое явление: например, в книге Фредерика Коплстона «Философия в России (от Герцена до Ленина и Бердяева)» (1986) есть глава «Философия в изгнании». Тем не менее, большинство исследователей долгое время смотрели на философию русской эмиграции только как на исторический и географический факт (пребывание русских философов за границей в результате высылки 1922 г. или бегства от большевиков). Интерес к философии русской эмиграции как отдельному феномену возрастает в отечественной науке в 90-х гг. XX в. и в результате появляется множество исследований, часть из которых относится к обобщающим и концептуальным работам².

Однако прежде чем строить концепции, необходимо провести, как уже было отмечено, всестороннюю и целостную историко-философскую реконструкцию. Следует учесть, что реконструировать философию русской эмиграции как целостный феномен не так легко, учитывая сложность и многомерность явления. Требуется предложить хотя бы первоначальную исследовательскую программу, которую затем можно было бы уточнять и корректировать. Прежде всего, следует задать вопрос о целях и задачах исследования творчества русских мыслителей в изгнании, но ответ на него нужно искать не посредством выделения какой-нибудь «стратегии», главной тенденции или генеральной линии философского процесса, что характерно для метода концептуализации, а через описание всей совокупности импульсов и «идейных интенций», послуживших основой философии в русской диаспоре и раскрывшихся в самых разнообразных областях философского знания. При этом «совокупность» и «разнообразные области» в данном случае не случайные словесные обороты, а содержательные термины, поскольку реконструкция целостного феномена необходимо ведет к анализу всех сложных связей между разными сферами философского процесса, а не к выделению только отдельных его частей (даже таких ключевых, как метафизика и богословие). Следовательно, попытаемся сначала ответить на вопрос о целях и задачах, которые провозгласили сами русские мыслители в эмиграции, а затем – дать краткий очерк идейных направлений в разных философских областях.

Говоря о задачах и главных «идейных интенциях» деятельности русской эмиграции, стоит обратить внимание на то, что лежит на поверхности философского процесса и зафиксировано в конкретных текстах. Для мыслителей русской эмиграции одним из главных был вопрос о смысле произошедшей с Россией трагедии, о причинах той катастрофы, которая случилась с русской и европейской культурой. Этот вопрос не имел характера отвлеченного теоретизирования, а был связан с «поисками новой России», будущих путей ее возрождения. Это во многом объясняет расцвет философской публицистики в русской эмиграции, присутствие большого количества философских статей в эмигрантских периодических изданиях. Говоря о философском идеализме в России начала XX в., часто выделяют в качестве знаковых для понимания эпохи сборники «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909). Можно найти подобные издания и в русской эмиграции первой половины 20-х гг. XX в. В 1923 г. в Берлине вышел сборник «Православие и культура» со статьями П.И. Новгородцева, В.В. Зеньковского, Ф.В. Тарановского, А.И. Погодина, С.В. Троицкого, М.А. Георгиевского, Е.В. Аничкова, Г.Е. Афанасьева, А.Л. Бема, А.В. Соловьева. Всех этих авторов объединила идея православной культуры, необходимой, по их мнению, для возрождения России. Схожей тональностью и идейной направленностью отличается и сборник «Проблемы русского религиозного сознания», вышедший в Берлине в 1924 г., со статьями Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, Н.С. Арсеньева, С.Л. Франка. На примере двух названных сборников (примеры можно было бы продолжить) следует отметить, что первоначально «религиозная интенция» русской эмиграции (понимание религии в качестве необходимой основы человеческого бытия и культуры) нашла выражение в философии культуры и историософии.

Что же предложила русская эмиграция в качестве идеалов и духовных ориентиров? В сборнике «Проблемы русского религиозного сознания» его авторы предложили единую идейную программу. Б.П. Вышеславцев в статье «Религиозность и безрелигиозность» пытался уяснить основное противоречие современного человека и сущность западной цивилизации: «Современный человек живет двойной, иногда тройной жизнью; его цивилизация безрелигиозна и внерелигиозна, она построена не на любви и подчинена “князю мира сего”»³. Вышеславцев предлагал идеал для спасения цивилизации – религия как воссоединение, восстановление единства. Разъединение (как с Богом, так и с ближними) он понимал как путь к ничто, обусловленный ненавистью, враждой, завистью, конкуренцией. Однако человек, обладающий духовной глубиной, противится порабощению ничто, которое отступает перед принципом любви. По Вышеславцеву, выход из сложившегося положе-

ния состоит в реинтеграции духовных течений, в преодолении их дифференциации.

Вышеславцеву вторит Бердяев в статье «Русская религиозная идея». По мнению Бердяева, мир вступает в новую эпоху, когда происходит сближение Востока и Запада. В эту эпоху Запад, в культуре которого победил номинализм, может обратиться к духовным источникам православия и многое заимствовать из русской религиозной идеи, основанной на свободной теонии. Онтологизм православия противостоит западному номинализму, предполагает всеобщее спасение и преодоление разъединения. Бердяев писал: «Христианство вступает в возраст, когда подобно средневековью должен образоваться единый духовный космос, единое духовное человечество»⁴. Некоторые рассуждения Бердяева в статье имеют много общего с содержанием его книги «Новое средневековье», изданной в том же 1924 г. В ней Бердяев писал, что потрясения и катастрофы вполне естественны при смене эпох в истории, когда ритмически сменяются типы культур. Духовные силы одной культуры истощаются, и происходит переход к новой культуре. Так уже было в период, когда закончилась история Древнего мира. В чем же видел Бердяев различие античного и средневекового типов? Прежде всего, в средневековую эпоху «религия опять делается в высшей степени общим, всеобщим, всеопределяющим делом»⁵. Во-вторых, на смену индивидуализму и атомизму приходит стремление к общности и универсализму. И третье различие заключается в том, что возрождаются священные символы культуры, но это уже не субъективный эстетический символизм, а символика, предполагающая связь с высшим духовным миром. Для понимания своей эпохи Бердяев нашел определение «нового средневековья», которое обозначает новый тип сознания, ставший одним из основных предметов исследования мыслителей русской эмиграции.

Л.П. Карсавин предложил свою идейную концепцию в статье «О сущности православия». По его мнению, только через религию и Церковь, как высшие идеалы, можно понять произошедшую с Россией катастрофу. Русский народ живет исключительно абсолютным идеалом, ему свойствен «моноидеизм», и даже русский большевизм есть также в своей основе стремление к абсолютному идеалу. Всем ложным псевдоидеалам Карсавин противопоставлял Церковь как полноту Богобытия. Однако в ситуации, когда эмпирическая, видимая Церковь гонима и рассеяна, на первый план выдвигается роль личности. Карсавин обосновывал своеобразный религиозный индивидуализм: «Ближайшие цели русской церкви лежат таким образом в индивидуальной деятельности каждого. Каждый из нас должен на свой собственный страх и риск, без постоянной благодатной помощи осмыслять христианскую истину так, как она дана нам в православии, и всемерно осуществлять эту истину в своей жизни»⁶.

В.В. Зеньковский ставил своей задачей рассмотреть православие в контексте культуры (статья «Православие и русская культура»). Помимо общего анализа православия, он показал его принципиальное отличие от западного христианства. Культура Нового времени, сформировавшаяся на основе католичества, затем пошла в русле протестантизма, по пути утверждения индивидуальной свободы и отрицания Церкви. Зеньковский же доказывал, что истинная свобода осуществима только в Церкви. По его мнению, «путь свободы есть... путь нахождения себя в мистическом озарении, путь целостной погруженности в таинственную беседу с Богом»⁷.

Тему свободы продолжил С.Л. Франк в статье «Религиозно-исторический смысл русской революции». Он писал об основной теме истории культуры Нового времени: «Эта тема есть свобода, свободное творчество человека, верховные права творческого человеческого духа, добывание истины и строительство жизни из имманентного, внутреннего источника человеческой личности»⁸. Франк склонен рассматривать революцию, произошедшую в России, не в контексте политических событий, а через духовные основы русской жизни. С его точки зрения, революция движется верой в революционные идеалы, причем достаточно, чтобы этой верой обладало только активное меньшинство, которое увлекает народ. Идеалы русской революции, как считал Франк, определялись нигилистическим рационализмом. Русский народ оказался увлечен отрицанием всех прежних устоев своего бытия «во имя безграничной самочинности рационального устройства жизни»⁹. С одной стороны, нигилизм вырос из глубин русского духа, а с другой — явился следствием развития культуры в Новое время, на протяжении почти четырех веков. Мятеж эпохи Возрождения во имя свободного творчества перерос в свободную рациональную науку, дух самочинного устройства жизни породил либерализм, демократию и социализм, завершением которого стал нигилизм. Франк полагал, что русская революция есть итог Нового времени, «адекватное выражение нигилистического рационализма той предельной, лишенной всякого духовного содержания и духовного корня, самочинности устрояющего свою жизнь человеческого разума, которая есть последний результат развития нового западного духа»¹⁰. Выход из сложившегося положения Франк видел в переходе от «человекобожества» Нового времени к органичному и творческому «богочеловечеству».

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что в русской эмиграции 20-х гг. происходил сложный духовный процесс, который определялся стремлением к обретению новых идеалов и принципов бытия. О чем бы ни писали эмигрантские авторы (о политике, культуре, философии и т.д.), их объединяла при частом несовпадении позиций одна черта: в той или иной мере это было отречение от

дореволюционного «интеллигентского» сознания и обоснование религиозно-национальной идеи возрождения будущей России.

Описанная интенция в философии русской эмиграции не укладывается в рамки только историософии и философии культуры. Важно отметить, что она не обязательно означает постоянный акцент на религиозных идеях; лучше будет сказать, что данная интенция – это преимущественно поиск духовных основ бытия, истории, культуры, человеческой личности.

По сравнению с началом XX в. общая тональность и идейный контекст русской философии в эмиграции существенно меняются. Например, если внимательно вчитаться в эмигрантские работы Франка (например, «Смысл жизни» и «С нами Бог») или в книги и статьи Ильина этого периода, то можно заметить, как изменился сам тип философствования по сравнению с их же ранними магистерскими диссертациями («Предмет знания» и «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»). В своей работе русские мыслители не просто руководствовались рефлексией (прояснением каких-то проблем) или решением научных задач, а старались найти ответы на самые актуальные вопросы окружающей жизни, обрести путь к истокам бытия, к «новой метафизике».

Метафизика в философии русской эмиграции, конечно, не научный проект, подобный теоретическому дискурсу многих западных мыслителей, поскольку ее основные задачи лежали в плоскости философского измерения, внутри которого можно было бы вновь попытаться ответить на вопросы о сущности человеческого бытия, когда все прежние идеалы оказались подвергнутыми сомнению (вера в прогресс, гуманизм, незыблемые принципы морали, правовые отношения и т.д.). Только в этом идейном контексте можно адекватно понять такие труды, как «Реальность и человек» Франка, «Путь к очевидности» Ильина и др. Вне идейного контекста метафизические опыты русских мыслителей в эмиграции выглядят какими-то странными экспериментами без всякого разумного назначения, своего рода недоразумением на фоне «Бытия и времени» М. Хайдеггера и «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна.

Какие же характерные черты имела метафизика в философии русской эмиграции? Наиболее яркими метафизиками среди мыслителей русского зарубежья были Н.О. Лосский и С.Л. Франк, которые, несмотря на оригинальность и существенную разницу во взглядах, выражали в своих работах ряд общих идей. Например, Лосский еще до революции стал известным в Западной Европе философом благодаря своей гносеологии, концепции интуитивизма. Однако в эмиграции, оставаясь верным идеям интуитивизма и персонализма, он обращается к религиозной проблематике. По сути, Лосский занимался в эмиграции последовательным сближением своей метафизической

системы, ранее развернутой в книге «Мир как органическое целое» (1917), с христианскими идеями и принципами. Франк в эмиграции становится сторонником апофатического мышления и проповедником религиозного, церковного пути в осмыслении жизни. Например, в статье 1927 г. «Церковь и мир, благодать и закон» он писал: «Бог есть единый и высочайший властитель жизни, абсолютное и всеобъемлющее благо, наряду с Ним не мыслимы никакие иные не зависящие от Него, инстанции и ценности»¹¹. В 1939 г. выходит фундаментальный труд Франка «Непостижимое», который является наиболее значимым для понимания изменений, произошедших в сознании автора в 1920 – 1930-е гг. В творческой работе между книгами «Душа человека» (1917) и «Непостижимое» (1939) Франк проделал путь от метафизики человека к онтологии Абсолюта. Поиск Абсолюта приводит Франка к выработке новых философских принципов, к созданию оригинальной метафизики. Основой метафизики Франка стало «Непостижимое», которое является областью металогического (сверхрационального) знания. В целом можно сказать, что для метафизики русского зарубежья характерно последовательное сближение рациональных и иррациональных элементов знания, что произошло не без влияния богословия.

Если говорить в целом о русском богословии в эмиграции, то его развитие происходило в большей мере через отрицание того рационального богословия, которое укрепилось в дореволюционной России под влиянием западных (преимущественно протестантских) образцов. Для молодых русских богословов стала очевидной неадекватность рационального богословия православной традиции, поэтому для их работ характерны обращение к творениям святых отцов и мистико-аскетическому опыту Восточной Церкви, поиск эталонов, укорененных в церковном наследии.

Протоиерей Георгий Флоровский, Владимир Лосский, епископ Василий (Кривошеин), протоиерей Иоанн Мейендорф, митрополит Антоний (Блум), архимандрит Софроний (Сахаров), архимандрит Киприан (Керн) и другие авторы через изучение святоотеческой традиции (Ареопагитик, творений святителя Григория Паламы, преподобного Симеона Нового Богослова и т.д.) проложили путь к обоснованию православного богословия, неразрывно связанного с церковным опытом, более целостным чем рациональное познание (в этом отношении, например, характерно учение архимандрита Софрония (Сахарова) о различии бытийного и интеллектуального познания). Названные богословы, многие из которых получили образование в Свято-Сергиевском Православном богословском институте, оказали значительное влияние на философию русской эмиграции, поскольку утвердили новые подходы к пониманию богословских проблем и глубже раскрыли их духовный контекст, что не могло не сказаться на современной им религиозной философии.

Одним из ярких примеров оригинального богословствования, укорененного в традиции, является В.Н. Лосский (1903 – 1958). Его «Очерк мистического богословия восточной Церкви» (1944) дает полноценное представление о его общих взглядах и богословских идеях. С одной стороны, Лосский дает суммарное описание православного богословия, т.е. обращается к общецерковному наследию, но с другой стороны – представляет свой оригинальный комментарий и делает интересные дополнения. С самого начала он заявляет: «Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью»¹². Говоря о единстве (духовном синтезе) между личным опытом и догматами, христианской теорией и практикой, Лосский сразу очищает православное богословие от того рационализма и психологизма, который присутствовал в дореволюционном русском богословии. Далее он идет еще дальше и выдвигает тезис: истинное богословие есть апофатическое богословие. По мнению Лосского, этот тезис не отрицает катафатическое богословие, но указывает на его место и назначение: быть «лестницей», которая «есть ряд ступеней, служащих опорой созерцанию»¹³. Катафатическое богословие дает не понятия, а только образы, необходимые для подготовки к высшему созерцанию. Мистический опыт превосходит человеческий разум и является для человека антиномичным. В богопознании нужен «бросок» веры для преодоления пропасти между тварным бытием и Богом. Лосский подчеркивал, что есть оригинальное «авторское» богословие (все святые отцы были оригинальными авторами) и «школьное» богословие, дающее обобщенные формулы для учебников. Если эти два вида богословия различаются и выполняют разные функции, то ситуация может быть признана нормальной, но когда «школьное» богословие начинает претендовать на ведущую роль, нарушается равновесие и естественное развитие.

Богословы русской эмиграции, осмысливая святых отцов, вновь пришли к аксиоме: подлинное богословие предполагает особое духовное устройство человека. Противоречие между двумя типами богословия (интеллектуальным мудрствованием и подлинным православным богословием) изобразил архиеп. Василий (Кривошеин) в книге «Преподобный Симеон Богослов» (1980). Характерно то, что архиеп. Василий закончил свою книгу главой об обожении. Он пишет: «...можно сказать, что обожение является состоянием полного преобразования человека, совершаемого Духом Святым, когда человек идет по пути заповедей Божиих, приобретает евангельские добродетели и становится участником страданий Христа. Дух Святой дарует тогда человеку божественный ум и нетленность»¹⁴. Стремление к божественному уму определяет идеал богословия, тогда как философия есть все-таки дело человеческого ума (разума, интеллекта). Эту

тонкую грань между богословием и философией хорошо осознали и осмыслили выдающиеся богословы русской эмиграции, которые проложили путь к сверхрациональному идеалу богомыслия.

В философии русского зарубежья присутствовали почти все специальные области философского знания: философия истории, этика, антропология и др. Особого внимания при изучении философии русской эмиграции заслуживает эстетика, которая часто не берется в расчет или считается периферийной. На самом же деле она является очень важной сферой философского познания для понимания рассматриваемого явления. Говоря о единстве философии русского зарубежья, можно выделить ряд объектов, на которые направлено познание с разных точек зрения (богословской, метафизической, эстетической): истина, бытие, красота. Осмысление красоты и гармонии определяет в философии русского зарубежья область исследований, которую традиционно называют эстетикой. Кроме того, в той или иной мере в русской эмиграции утверждается представление о философии не как о «строгой науке», а как об особом виде творчества. В результате эстетика, развиваемая нередко в философии искусства или литературной критике, становится своего рода методологической основой для философствования. «Религиозная интенция» в эстетике также находит свое развитие, в частности, в обосновании мировоззренческого единства, необходимого для плодотворного творчества. Например, В.В. Вейдле в книге «Умирание искусства» (1937) пришел к выводу, что художественное творчество в XX в. утратило живую связь с бытием и находится в состоянии упадка, причинами чего являются потеря мировоззренческого единства и отсутствие веры в «чудесное». Возрождение «чудесного» в искусстве возможно, как полагал Вейдле, только через возвращение к религии, которая питает собой художественное творчество, придавая ему духовное единство и смысл.

Религиозное обоснование эстетики и философии творчества получает развитие в литературоведческих работах Вяч.И. Иванова (в книге «Достоевский. Трагедия — миф — мистика», в статьях), в литературно-критических очерках и философских эссе Л. Шестова (о Ф.М. Достоевском и Л.Н. Толстом), в книгах В.В. Зеньковского «Из истории эстетических идей в России в XIX — XX вв.» и «Н.В. Гоголь», в эстетике Н.О. Лосского («Мир как осуществление красоты»), в статьях С.Л. Франка о русской литературе и т.д. При внимательном чтении всех этих работ становится очевидно, что эстетика в них не выступает как отдельная научная дисциплина, а служит для развития религиозно-философских взглядов их авторов и часто имеет прямую связь с метафизическими учениями о мире и человеке. Русские писатели и поэты (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.В. Гоголь, А.С. Пушкин, Ф.И. Тютчев и др.) становятся образцами познания, особого понимания философии.

В какой-то мере можно провести сравнение: как для русских богословов в эмиграции основным источником рефлексии стали святые отцы и их наследие, так для русских философов таким же источником стали писатели и поэты, их религиозные идеи и идеалы. Для иллюстрации данного тезиса рассмотрим отдельные работы Франка и Ильина, посвященные А.С. Пушкину. Повышенное внимание к Пушкину было связано с тем, что в нем видели один из идеалов русской культуры. Франк заметил, что Пушкин не только поэт, но и мыслитель, причем в первую очередь религиозный мыслитель. В ряде статей Франк, по сути, последовательно реконструировал религиозно-философские взгляды Пушкина. Одна из его статей называется «О задачах познания Пушкина» (1937). По мнению Франка, традиционное пушкиноведение тонет в море фактов, тогда как философия может объединить эти факты в единое целое. В качестве философского объекта исследования Франк предлагал изучать гений Пушкина как адекватное выражение субстанции национального духа. Таким образом, изучение Пушкина и его творческого наследия понималось как путь к национальному самопознанию, т.е. к постижению той основы, которая есть «прирожденная нам, естественная и непосредственная для нас, своеобразная форма общечеловеческой духовной жизни, общечеловеческих и вечных начал духовного бытия»¹⁵. Пушкин не был отвлеченным мыслителем, а выражал интуитивные идеи, которые схватывал и фиксировал его ум. В связи с этим Франк вспоминает известное определение понятия «предметное мышление» И.В. Гёте. В такой предметности мысли и стремлении к жизненной мудрости, по сути, и заключается особенность русского умозрения, которую так ярко выразил Пушкин. Для Франка Пушкин вместе с Гёте олицетворял то «живое знание», которое понималось в качестве философского идеала. Франк считал, что мысли в поэзии образуют существенное содержание, и форма поэтического произведения имеет значение в соотношении со смыслом. Помимо этого, Франк предложил своеобразную феноменологию духовного мира Пушкина. По его мнению, многослойность внутренней жизни Пушкина объединяется в религиозной духовности, в области религиозного примирения и просветления. Исходя из этого, Франк делал вывод, что русский религиозный дух наиболее адекватно выражается в примирении с жизнью через духовное преобразование личности. Таким образом, для Франка Пушкин символизировал целостность духовного бытия и его постижение через «самооткровение самой конкретной жизни».

Отстаивая оригинальный эстетический подход к произведениям литературы и искусства, в характеристике Пушкина Франка дополнил И. Ильин. В статье «Пророческое призвание Пушкина» (1937) он называет его творчество «светлым откровением о русском духовном естестве»¹⁶. Как считал Ильин, Пушкин осознал сущность духов-

ной культуры России и выработал те формы творчества, которые адекватны русской духовности. Жизнь Пушкина показывает путь к преодолению страстей и противоречий, заложенных в русской душе. Русский человек обладает широкой душевной свободой, которая требует оформления и воспитания. По мнению Ильина, Пушкин указал русскому народу цель — «жить в глубочайшей цельности и искренности — божественными содержаниями — в совершенной форме»¹⁷. Так Франк и Ильин сходятся во мнении, что цельность духовной жизни и стремление к высшему, божественному смыслу суть источники и слагаемые основы человеческой жизни. В итоге сущность творчества не определяется отвлеченной эстетической теорией, а понимается как путь к духовной реальности, которую поэту, писателю, художнику дано увидеть через внутреннее зрение. Пушкин, Достоевский, другие русские поэты и писатели постигали духовную сущность России, указывали пути к ее самопросветлению и религиозному спасению.

Повсеместно в русской эмиграции утверждались представления о России, которая способна возродиться на основе высших духовных ценностей и религиозных идеалов. Внешне это проявлялось в создании духовных центров эмигрантского рассеяния, активной приходской и религиозно-общественной жизни, расцвете богословской и религиозно-философской мысли. Церковь служит основой для сохранения культурной и духовной традиции, становится идеалом, объединяющим миллионы оторванных от родины русских людей. Как справедливо заметил С.С. Хоружий, поиск новых путей для церковной деятельности «привел к осознанию принципиальной важности принятия, осуществления жизни в Церкви во всей ее полноте, со всеми сакраментальными, во главе с Евхаристией, литургическими и молитвенными измерениями», «окончательно изживался старый интеллигентский стереотип вольной пренебрежительности к этим измерениям как к якобы несущественной “внешней стороне” духовной жизни»¹⁸. Таким образом, острый духовный кризис, пережитый Россией в период революции и смуты, завершился в русском зарубежье возвращением в Церковь и осмыслением религиозных основ человеческого бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например, статьи С.Л. Франка «Русская философия последних пятнадцати лет» (1926) и «Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР» (1936).

² См.: Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. — М., 2005; Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). — М., 2007. Анализ этих работ см. в моей статье: Ермишин О.Т. О философии русской эмиграции (проблемы, методы, перспективы изучения) // Вестник РХГА. 2008. Т. 9. Вып. 2. — С. 154 — 156.

³ Вышеславцев Б.П. Религиозность и безрелигиозность // Проблемы русского религиозного сознания. — Берлин, 1924. — С. 7.

⁴ Бердяев Н.А. Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. – С. 137 – 138.

⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. – М., 2002. – С. 229.

⁶ Карсавин Л.П. О сущности православия // Проблемы русского религиозного сознания. – С. 206.

⁷ Зеньковский В.В. Православие и русская культура // Проблемы русского религиозного сознания. – С. 224.

⁸ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. – С. 304.

⁹ Там же. – С. 296.

¹⁰ Там же. – С. 317.

¹¹ Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. 1927. № 8. – С. 3.

¹² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 98.

¹³ Там же. – С. 120.

¹⁴ Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Богослов. – Нижний Новгород, 1996. – С. 429.

¹⁵ Франк С.Л. О задачах познания Пушкина // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 251.

¹⁶ Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 6. Кн. 2. – М., 1996. – С. 37.

¹⁷ Там же. – С. 56.

¹⁸ Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 438.

Аннотация

В статье исследуется философия русской эмиграции как целостный феномен, имеющий ряд характерных черт. Рассматриваются общие духовные ориентиры и идеалы религиозной философии русской эмиграции. Затем дается последовательный обзор основных областей, в которых получила выражение религиозная мысль русской эмиграции – метафизика, богословие, эстетика. По мнению автора статьи, религиозная философия русской эмиграции определялась синтезом и идеей целостного духовного бытия. Она была основана на идеях, согласно которым, Россия может возродиться на основе высших духовных ценностей и религиозных идеалов.

Ключевые слова: философия русской эмиграции, религиозная философия, метафизика, богословие, эстетика.

Summary

The article explores the religious philosophy of Russian emigration as a holistic phenomenon with a number of characteristic features, examines its common spiritual objectives and ideals and successively reviews the main fields, where it expressed itself - metaphysics, theology, and aesthetics. In the author's opinion, the religious philosophy of Russian emigration is defined by the synthesis and the idea of holistic spiritual existence. It was based on the ideas that Russia may be reborn based on the highest spiritual values and religious ideals.

Keywords: philosophy of Russian emigration, religious philosophy, metaphysics, theology, aesthetics.