

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 3 (6), 2021

Научный журнал

**Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2021**

UDC 281.93(066)+94(495)

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R22-205-0111

Recommended for publication
by the Scientific Council of St. Petersburg Theological Academy
of the Russian Orthodox Church
Protocol No. 12 from March 11, 2022.

Editor-in-Chief

Igor Borisovich Gavrilov,
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theology
at the St. Petersburg Theological Academy

Russian-Byzantine Herald: scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. —
SPb.: Publ. House of SPbTA, 2018 — .

№ 3 (6). — 2021. — 216 p.

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Article authors, 2021
© Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy, 2021

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4
Р89

**Издание осуществлено при поддержке прихода
Храма Святой Живоначальной Троицы в г. Павловске**

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-205-0111

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол № 12 от 11.03.2022 года

Главный редактор

Игорь Борисович Гаврилов,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия
Санкт-Петербургской духовной академии

Р89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018 — .
№ 3 (6). — 2021. — 216 с.

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Авторы статей, 2021
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2021

EDITORIAL BOARD

Bishop Siluan of Peterhof (Nikitin Sergey Sergeyeich) – Candidate of Theology, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

Elena Ivanovna Annenkova – Doctor of Philological Sciences, Professor of the Russian Literature Department at the Herzen State Pedagogical University.

Valery Aleksandrovich Fateyev – Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the “Rostok” Publishing House.

Priest Igor Anatolyevich Ivanov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages and Associate Professor of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy, Head of the “Byzantine Cabinet” Project.

Alexander Arkadyevich Korolkov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy of the Human Philosophy Institute at the Herzen State Pedagogical University of Russia; Academician of the Russian Academy of Education.

Vladimir Alekseevich Kotelnikov – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher of the Russian Literature Institute at the Russian Academy of Sciences, Member of the Expert Council of the Patriarchal Prize.

Dmitry Igorevich Makarov – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor and Head of the Department of General Humanitarian Disciplines at the Mussorgsky Urals State Conservatory.

Priest Ilya Vladimirovich Makarov – Candidate of Theology, Associate Professor at the St. Petersburg Theological Academy, Chairman of the Council for Culture of the St. Petersburg Diocese.

Aleksandr Vasilyevich Markidonov – Candidate of Theology, Associate Professor of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy.

Arkady Yuryevich Minakov – Doctor of Historical Sciences, Professor of the History Faculty and Director of the Zonal Scientific Library of the Voronezh State University, Lecturer at the Voronezh Theological Seminary.

Nun Teresa (Obolevitch Teresa Semenovna) – Habilitated Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Russian and Byzantine Philosophy at the John Paul II Pontifical University (Krakow, Poland).

Alexander Yuriyevich Polunov – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Management in the Field of Inter-Ethnic and Interfaith Relations of the Public Administration Faculty and Deputy Dean for Research at the Lomonosov Moscow State University.

Olga Borisovna Sokurova – Doctor of Cultural Studies, Candidate of Arts, Associate Professor of the Department of Western European and Russian Culture History of the History Institute at the St. Petersburg State University.

Artem Pavlovich Solovov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Religious Studies Department of the Institute of Social Philosophical Sciences and Mass Communications at Kazan (Povolzhye) Federal University.

Roman Viktorovich Svetlov – Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

Dmitry Mikhailovich Volodikhin – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Source Studies Department of the History Faculty at the Lomonosov Moscow State University, Head of the Cultural Heritage Department at the Moscow State Institute of Culture.

Vladimir Alekseevich Voropaev – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of the Russian Literature History at the Lomonosov Moscow State University, Member of the Writers’ Union of Russia, Chairman of the Gogol Commission of the Scientific Council “History of World Culture” at the Russian Academy of Sciences.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Ивановна Анненкова — доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Дмитрий Михайлович Володихин — доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, заведующий кафедрой культурного наследия Московского государственного института культуры.

Владимир Алексеевич Воропаев — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, член Союза писателей России, председатель Гоголевской комиссии при Научном совете «История мировой культуры» Российской академии наук.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

Александр Аркадьевич Корольков — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, академик Российской академии образования.

Владимир Алексеевич Котельников — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы Российской академии наук, член экспертного совета Патриаршей литературной премии.

Дмитрий Игоревич Макаров — доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского.

Священник Илия Владимирович Макаров — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, ответственный секретарь совета по культуре Санкт-Петербургской епархии.

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Аркадий Юрьевич Минаков — доктор исторических наук, профессор исторического факультета и директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

Сестра Тереза (Оболевич) — хабилитированный доктор философии, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета им. Иоанна Павла II в Кракове (Польша).

Александр Юрьевич Полунов — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления и заместитель декана по научной работе Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

Артём Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой религиозоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Поволжского) федерального университета.

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (Санкт-Петербург).

CONTENTS

From the Editorial Board

Igor B. Gavrilov. Russian Religious Philosophy
in the Context of Christian Culture 8

Memorable Dates in Russia.

To the 100th Anniversary of the Death of E. N. Trubetskoy (1865–1920)

Valery A. Fateyev. Prince Yegeny Trubetskoy As a Critic
of Vladimir Solovyov’s Theocratic Utopia..... 11

Nikolai N. Pavliuchenkov. On important directions
in the comparative analysis of philosophical and theological concepts
of E. N. Trubetskoy and Priest P. Florensky 33

Vitaly Yu. Darensky. “The Meaning of Life” by E. N. Trubetskoy —
the “canon” of Orthodox existentialism 58

Dmitrii I. Stogov. E. N. Trubetskoy and Russian conservatives:
on the history of relations..... 83

Olga B. Sokurova. The era of catastrophes and the idea of “collecting love”
in the religious and philosophical works of E. N. Trubetskoy 96

History of Russian Philosophy

Nikolai P. Ilyin. The crisis, that didn’t happen.
Notes on the first philosophical work of V. S. Solovyov 113

History of the House of Romanov

Olga L. Fetisenko. Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya)
and the Tsar’s family 141

History of Russian Culture

Natalia A. Nepomniashchikh. “A Tale of Russian Faith”:
Leskov’s tradition in S. N. Durylin’s prose 154

Mikhail V. Pashchenko. Russia — France, Philology — Theology:
Myrrha Lot-Borodine’s Crossroads on the Way to the Holy Grail..... 182

“Byzantine Cabinet”

Priest Igor Ivanov, I. B. Gavrilov.
On the Activities of the “Byzantine Cabinet”
and the Conference “Russian-Byzantine Logos” in 2021 203

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

И. Б. Гаврилов. Русская религиозная философия
в контексте христианской культуры..... 8

Памятные даты России.

К 100-летию со дня кончины Е. Н. Трубецкого (1865–1920)

В. А. Фатеев. Князь Е. Н. Трубецкой как критик
теократической утопии Вл. С. Соловьева..... 11

Н. Н. Павлюченков. О важных направлениях
в сравнительном анализе философско-богословских концепций
князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского..... 33

В. Ю. Даренский. «Смысл жизни» князя Е. Н. Трубецкого —
«канон» православного экзистенциализма..... 58

Д. И. Стогов. Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы:
к истории взаимоотношений..... 83

О. Б. Сокурова. Эпоха катастроф и идея «любви собирающей»
в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого..... 96

История русской философии

Н. П. Ильин. Кризис, которого не было.
Заметки о первом философском труде В. С. Соловьева 113

История Дома Романовых

О. Л. Фетисенко. Кохановская (Н. С. Соханская)
и Царская семья..... 141

История русской культуры

Н. А. Непомнящих. «Повесть русской веры»:
лесковская традиция в прозе С. Н. Дурылина..... 154

М. В. Пащенко. Россия — Франция, филология — теология:
перекрестки М. И. Лот-Бородиной на пути к Граалю 182

«Византийский кабинет»

Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов.
О деятельности «Византийского кабинета»
и конференции «Русско-Византийский Логос» в 2021 г. 203

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

Русская религиозная философия в контексте христианской культуры

Дорогой читатель!

Вы держите в руках шестой номер «Русско-Византийского вестника». Наш журнал выпускается с 2018 г. под эгидой научно-просветительского проекта «Византийский кабинет» при Книжной гостиной Издательства Санкт-Петербургской духовной академии. С 2020 г. он специализируется на исследованиях в области истории русской религиозной философии, а с 2021 г. является изданием кафедры богословия СПбДА.

Как и в предыдущих номерах, центральное место в настоящем выпуске занимает рубрика «Памятные даты России», содержащая пять статей, приуроченных к 100-летию со дня кончины одного из самых ярких русских религиозных философов Серебряного века, публициста, правоведа, религиозного и общественного деятеля князя Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920).

Детство мыслителя прошло в подмосковной усадьбе Ахтырка, расположенной рядом с Троице-Сергиевой лаврой, где под западной папертью Троицкого собора находилась родовая усыпальница князей Трубецких. Детские впечатления о Лавре не могли не отразиться в философском творчестве Евгения Николаевича, который писал: «Св. Сергий поставил собор Св. Троицы как образ единства и любви, дабы, взирая на этот образ, люди побеждали в себе ненавистное разделение мира. Мы, дети, конечно, этого не знали, когда росли, но яркое жизненное воплощение мысли св. Сергия так или иначе нами воспринималось. Образ любви, собирающей народ и организующий его, сильно врезался нам в душу».

К основным философским трудам Е. Н. Трубецкого можно отнести следующие сочинения: «Философия Ницше» (1904), «История философии права» (1907), «Социальная утопия Платона» (1908), «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917), «Смысл жизни» (1918) и др.

Особое место в наследии мыслителя занимает цикл небольших по объему работ, посвященных древнерусскому религиозному искусству: «Умозрение в красках» (1915), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916) и «Россия в ее иконе» (1918). В них Е. Н. Трубецкой первым в отечественной мысли осуществил целостную религиозно-философскую интерпретацию древнерусской иконы. В статье «Умозрение в красках» он писал: «Сущность той жизненной правды, которая противопоставляется древнерусским религиозным искусством образу звериному, находит себе исчерпывающее выражение не в том или ином иконописном изображении, а в древнерусском храме в его целом. Здесь именно храм понимается как то начало, которое должно господствовать в мире. <...> И именно в этой идее мирообъемлющего храма заключается та

религиозная надежда на грядущее умиротворение всей твари, которая противопоставляется всеобщему факту войны и всеобщей кровавой смуты».

Открывает подборку материалов, посвященных 100-летию кончины Е. Н. Трубецкого, статья В. А. Фатеева «Князь Е. Н. Трубецкой как критик теократической утопии Вл. С. Соловьева». Анализируя двухтомное исследование Е. Трубецкого «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), автор показывает, что, будучи другом и учеником Соловьева и декларируя приверженность его «философии всеединства», князь, тем не менее, подверг религиозно-философскую доктрину своего наставника существенной критике. В. А. Фатеев уделяет особое внимание разоблачению Трубецким соловьевского учения о теократии, заключая, что в рассматриваемом труде отражено не только миросозерцание Вл. С. Соловьева, но в значительной мере проявляются и воззрения самого критика.

Н. Н. Павлюченков в статье «О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского», глубоко исследуя тексты двух знаменитых философов Серебряного века, выявляет сходства и различия в их взглядах. В результате автор приходит к выводу, что концепции мыслителей необходимо рассматривать прежде всего в контексте их отношения к религиозной философии В. С. Соловьева и Шеллинга, а также в приложении к немецкой мистике.

В статье В. Ю. Даренского «„Смысл жизни“ князя Е. Н. Трубецкого — „канон“ православного экзистенциализма» рассматривается «итоговый» философский труд мыслителя, по замечанию автора, охватывающий самый широкий круг антропологической и богословской проблематики. Архетипическими «прообразами» этой выдающейся книги В. Ю. Даренский считает судьбу св. прав. Иова Многострадального и выступающую своего рода истоком экзистенциальной мысли «Исповедь» св. Августина Блаженного.

Статья Д. И. Стогова «Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений» посвящена малоисследованным и неоднозначным, отмеченным как солидарностью, так и антагонизмом в позициях по разным вопросам, взаимоотношениям философа с современными ему отечественными консерваторами. Особое внимание при этом уделено критике политического либерализма Е. Н. Трубецкого на страницах правоконсервативных изданий начала XX в.

Автор статьи «Эпоха катастроф и идея „любви собирающей“ в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого» О. Б. Сокурова отмечает, что многие последние произведения мыслителя, созданные под впечатлением трагических событий Великой войны и революции, проникнуты духом экзистенциальной эсхатологии. Самостоятельность взглядов Е. Н. Трубецкого, по мнению О. Б. Сокуровой, была обусловлена твердостью его христианской позиции в сложной духовной атмосфере Серебряного века.

В программной рубрике «История русской философии» Н. П. Ильин в статье «Кризис, которого не было. Заметки о первом философском труде В. С. Соловьева» отстаивает необходимость критического подхода к творчеству знаменитого философа-идеалиста. В рамках заявленного подхода автор приходит к выводу, что коренной дефект мировоззрения Вл. Соловьева, проявившийся уже в его магистерской диссертации 1874 г. «Кризис западной философии (против позитивистов)», — это безразличие к национальному своеобразию философских концепций. Н. П. Ильин полагает, что впоследствии отмеченная особенность переросла в неприязнь философа к любым разделением в принципе (культурно-историческим, половым, вероисповедным и проч.) — как помехам на пути «всеединства».

Традиционная рубрика «История Дома Романовых» содержит статью О. Л. Фетисенко «Кохановская и Царская семья», в которой на основе редких эпистолярных источников детально восстановлена история контактов выдающейся, но в настоящее время фактически забытой писательницы-славянофилки Кохановской (Н. С. Соханской; 1823–1884) с представителями царствующей династии.

В рубрике «История русской культуры» помещены две статьи, раскрывающие богатство русской классической культуры XIX–XX вв. Н. А. Непомнящих в статье

«*Повесть русской веры*»: лесковская традиция в прозе С. Н. Дурылина» показывает, как личность Н. С. Лескова и его книги повлияли на творчество православного мыслителя и духовного писателя С. Н. Дурылина. По мнению автора, Дурылин одним из первых отметил, что лесковские мирские праведники отличаются созданным писателем мир ушедшей России от иных литературных, по большей части критических, образов русской действительности.

Статья М. В. Пащенко «*Россия — Франция, филология — теология: перекрестки М. И. Лот-Бородиной на пути к Граалю*» посвящена творчеству представительницы русского зарубежья, исследовательницы Византии, историка средневековой французской литературы Мирры Ивановны Лот-Бородиной (1882–1957). Автор стремится показать М. И. Лот-Бородину не строгим систематиком узкой специальности, а самобытным теологом, филологом, поэтом и публицистом, отмечая, что Св. Грааль как научный предмет был для нее не просто объектом изучения, а фундаментально выстроенным личностным переживанием.

Завершает выпуск еще одна постоянная рубрика — «Византийский кабинет» — с обзором деятельности научно-просветительского проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» за период с июня по декабрь 2021 г., а также прошедшей 14–15 сентября 2021 г. в СПбДА III Международной научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос», подготовленным создателями проекта и организаторами конференции священником Игорем Ивановым и И. Б. Гавриловым.

Напоминаем, что «Русско-Византийский вестник» приглашает к сотрудничеству всех, кому интересно и дорого богатейшее наследие отечественной мысли, истории и культуры, и ждет от своих авторов и читателей новых предложений, замечаний и пожеланий.

*Игорь Борисович Гаврилов,
главный редактор научного журнала
«Русско-Византийский вестник»*

В. А. Фатеев

**Князь Е. Н. Трубецкой как критик
теократической утопии Вл. С. Соловьева**

УДК 1(091)(470):27-1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_11

Аннотация: Данная статья посвящена анализу критики религиозно-философских взглядов Вл. С. Соловьева князем Е. Н. Трубецким, который был одним из близких друзей Соловьева. Двухтомное исследование Трубецкого «Мирозерцание Вл. С. Соловьева» (1913) представляет собой, согласно замыслу автора, дружеский анализ философии самого известного отечественного мыслителя. Трубецкой сохранил верность основной идее Соловьева — философии богочеловечества, как и общей либеральной направленности его воззрений, опираясь при этом прежде всего на взгляды Соловьева в последний, апокалиптический период его творчества. Однако декларируя свою приверженность «философии всеединства» Соловьева, Трубецкой подверг его религиозно-философскую доктрину существенной критике, вызвавшей упреки других друзей Соловьева. Трубецкой критиковал главным образом влияние католицизма на взгляды философа и те элементы его воззрений, в которых он отходил от идеала вселенского христианства. Особенно резкой критике подверг Трубецкой идею теократии — фантастический проект соединения церковью Востока и Запада под духовным водительством папы римского. При этом Трубецкой находил, что в системе теократических идей Соловьева проявилось сильное остаточное влияние славянофильства. Критика Трубецким религиозной философии влиятельного мыслителя представляет собой дружескую «поправку» с акцентом на тех чертах философии Соловьева, которые неприемлемы для православного читателя.

Ключевые слова: В. С. Соловьев, кн. Е. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Э. Л. Радлов, религиозная философия, философия всеединства, утопия, Православие, славянофильство, западничество, католичество, богочеловечество, теократия, теология, народность, национализм, «Три разговора», эсхатология.

Об авторе: **Валерий Александрович Фатеев**

Кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток».

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

Для цитирования: Фатеев В. А. Князь Е. Н. Трубецкой как критик теократической утопии Вл. С. Соловьева // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 11–32.

Valery A. Fateyev

**Prince Yegeny Trubetskoy As a Critic
of Vladimir Solovyov's Theocratic Utopia**

UDC 1(091)(470):27-1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_11

Abstract: This article is devoted to a critical analysis of Vladimir Solovyov's philosophical and religious views by Prince Yevgeny Trubetskoy, who was one of his close friends. Trubetskoy regarded his two-volume research work "The Worldview of Vladimir Solovyov" (1913) as a fairly objective analysis of the most popular Russian philosopher's creative heritage by his friend and follower. The researcher remained faithful to Solovyov's basic religious idea – the philosophy of Godmanhood, as well as to the generally liberal trend of his views, relying above all in his book on Solovyov's notions expressed during his later, Apocalyptic period. While declaring his faithfulness to Solovyov's philosophy of "universal unity", however, Trubetskoy subjected his religious and philosophical teaching to a substantial criticism. His book evoked reproaches of Solovyov's other friends, who thought its criticism too bitter to be regarded as friendly. Especially severe was his criticism of a Catholic influence on Solovyov's philosophy and of those elements in his views which deviated from the ideal of universal Christianity. The focus of his criticism was Solovyov's theocratic doctrine that was a fantastic project of the unity of the Western and Eastern Churches under the spiritual guidance of the Pope of Rome. At the same time Trubetskoy asserted that the system of Solovyov's religious philosophy retained a strong residual influence of Slavophilism. A conclusion is made that Trubetskoy's criticism is of especial value primarily as a friendly "correction" with the emphasis on those features of Solovyov's religious philosophy, which are unacceptable for the Orthodox believer.

Keywords: V. S. Solovyov, Prince Yevgeny N. Trubetskoy, L. M. Lopatin, E. L. Radlov, religious philosophy, Orthodoxy, Slavophilism, Westernism, Godmanhood, theocracy, theology, narodnost' (national roots), Nationalism, "Three Conversations", eschatology.

About the author: **Valery Alexandrovich Fateyev**

Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the Rostok Publishers, St. Petersburg.

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

For citation: Fateyev V. A. Prince Yegeny Trubetskoy As a Critic of Vladimir Solovyov's Religious Philosophy. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 11–32.

На рубеже XIX и XX столетий, когда жизнь Вл. С. Соловьева вдруг преждевременно склонилась к закату, у философа было немало друзей и последователей. К старшему поколению их принадлежали братья Трубецкие, в имени которых Соловьев скончался в 1900 г., философ-спиритуалист Л. М. Лопатин, редактор журнала «Вопросы философии и психологии» Н. Я. Грот и историк философии Э. Л. Радлов. В начале века к почитателям покойного мыслителя присоединилось следующее поколение «соловьевцев», среди которых были Андрей Белый и А. А. Блок, С. М. Соловьев и Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн и С. Л. Франк.



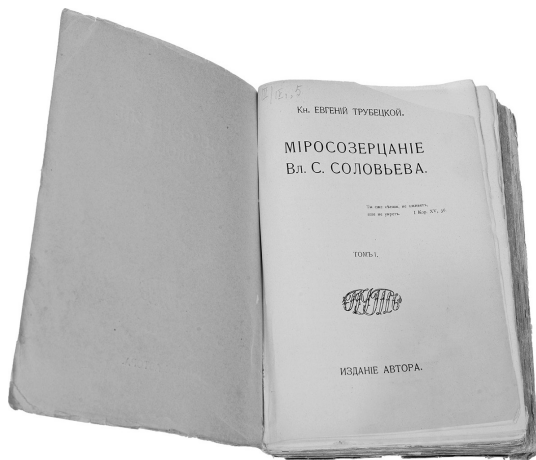
Слева направо: В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, 1893 г.

Авторитет Вл. Соловьева после его кончины был чрезвычайно высок. Правда, автор биографии философа, его племянник Сергей Соловьев-младший заявлял в 1920-е гг., что среди интересующихся философией и религией «за последнее время заметно охлаждение к Соловьеву»¹ не без влияния отрицательного отношения В. В. Розанова и Д. С. Мережковского, а также представителей «неоправославия», тесно связанного со старым славянофильством. С. М. Соловьев сетовал, что люди больше интересуются личностью Владимира Соловьева, его чудачествами, шутками, оккультными занятиями, а его капитальные труды «больше почитаются, чем читаются» или встречают пренебрежительное отношение, как «тяжеловесные построения отжившей схоластики»². Надо сказать, что замечания последнего рода появлялись и раньше, еще при жизни Соловьева. Достаточно вспомнить, например, язвительные отзывы о книге Соловьева «Оправдание добра» Б. В. Никольского, Ф. Э. Шперка и Б. Н. Чичерина.

В 1913 г. вышло в свет двухтомное исследование князя Е. Н. Трубецкого «Мирозерцание Вл. С. Соловьева». Евгений Трубецкой был одним из близких друзей Владимира Соловьева, объявлял себя его последователем и, конечно, гораздо в большей

¹ Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 7.

² Там же.



Первый том труда Е. Н. Трубецкого
«Мирозерцание Вл. С. Соловьева»

исследования отмечен внутренней противоречивостью. Нужно, впрочем, сразу признать, что значительная часть этих противоречий унаследована Трубецким от его учителя, Вл. Соловьева. Н. А. Бердяев был безусловно прав, когда писал, что, несмотря на широкую известность «величайшего русского мыслителя», его образ остается загадочным: «Про Вл. Соловьева с одинаковым правом можно сказать, что он был мистик и рационалист, православный и католик, церковный человек и свободный гностик, консерватор и либерал»³.

Это вполне верное, хотя и несколько парадоксальное наблюдение объясняет многое в творческих установках Трубецкого при написании труда о своем друге и учителе. Надо отдать автору книги должное: он не стал ограничиваться одним благоговейным перечислением положительных черт, как это обычно бывает со знаменитостями и их поклонниками. Будучи верным учеником и горячим последователем Соловьева, Трубецкой воспринял его творческое наследие как нечто живое, нестареющее и захотел выявить самое главное, актуальное и перспективное во взглядах мыслителя. Для этого ему пришлось убрать или, по крайней мере, ослабить тот дух противоречивой неопределенности, который царит в творческом наследии создателя системы «всеединства». Получилось, конечно, очень необычное, весьма субъективное произведение, в котором воззрения и вкусы самого Трубецкого проявились не в меньшей степени, чем очерченное резкими штрихами мирозерцание Соловьева. Такая своеобразная методология, выявившая целый ряд сомнительных и «устаревших» сторон воззрений именитого философа с целью отсечь их, вызвала, естественно, недовольство целого ряда почитателей именитого русского философа и прежде всего близких друзей Соловьева. Однако именно в этом заключается, на наш взгляд, главная ценность исследовательского труда князя Трубецкого.

Трубецкой называет свою критику Соловьева «имманентной», то есть развиваемой в пределах системы взглядов Соловьева, при свете их «основной мысли». Он настаивает на том, чтобы этот же принцип применялся и к его критическим идеям: «Я отдаю себе отчет в том, что моя критика отдельных положений Соловьева весьма радикальна, а местами даже сурова и нисколько не буду в претензии, если мне будет отмерено той же мерою. Но одного я в праве требовать от моих критиков, чтобы мера была именно та же, чтобы они поступали с моей книгой точно так, как я поступил с учением Соловьева, чтобы все частные мои положения изучались в связи с целым,

степени способствовал созданию своеобразного культа «гения русской философии», нежели критиковал его. Но автор этого обстоятельного исследовательского труда не прошел и мимо многочисленных недостатков взглядов Соловьева, чем вызвал немало нареканий в свой адрес. Поэтому представляет несомненный интерес анализ именно тех отрицательных черт в философских воззрениях Соловьева, которые в них находил его друг и идейный приверженец. Ведь в подобном случае автора критических замечаний вряд ли можно упрекнуть в предвзятости или в неуважительном отношении к личности и идеям мыслителя.

Правда, методологический прием автора при создании этого двухтомного

³ Бердяев Н. А. Основная идея Вл. Соловьева // *Его же. Собр. соч.* Т. 3. Париж, 1989. С. 205.

при свете той основной мысли, которая составляет их смысл. Того же в праве требовать по отношению к себе каждый философ»⁴.

С самого начала книги Трубецкой обозначает основные точки неприятия в философской системе Соловьева: «Я никогда не разделял ни его переоценки римского католицизма, ни его резко отрицательных суждений о восточном православии; его идея „вселенской теократии“ всегда внушала мне сильные сомнения»⁵. Чуть дальше в «Предисловии» он называет еще целый ряд «мертвых остатков прошлого» в воззрениях Соловьева, которые он стремится раскрыть и преодолеть: шеллингианскую гностику метафизики философа, националистические мечты Соловьева о Третьем Риме, его теократические схемы «Царствия Божия» в рамках церковно-государственной организации и романтические грезы об осуществлении бессмертия через половую любовь. По мнению Трубецкого, все эти «отжившие» мечты Соловьева вступают в противоречие с «той центральной его идеей Богочеловечества, которая составляет бессмертную душу его учения»⁶.

Мы сосредоточимся здесь главным образом на критике Трубецким воззрений Соловьева, имеющих отношение к учению о теократии.

* * *

С самого начала Трубецкой заявляет собственную периодизацию творческого наследия Соловьева, так как она обусловлена его толкованием эволюции разных сторон воззрений философа. Эта периодизация весьма необычна и состоит из трех основных этапов: «подготовительного», «утопического» и «окончательного». Сразу обращает на себя внимание та особенность, что Трубецкой вообще не находит в творческом пути философа *зрелого* этапа, хотя даже в «подготовительный» период его деятельности, растянувшийся с 1873 по 1882 г., Соловьевым было написано и издано, помимо магистерской диссертации, немало серьезных сочинений. Однако Трубецкой охарактеризовал этот период творчества Соловьева как годы «теоретической разработки и обоснования основных начал своего философского и религиозного созерцания»⁷. В другом месте он характеризует первый период как «по преимуществу *умозрительный*», а следующий, основной — как период «по преимуществу *практический*»⁸, хотя и признает условность этих характеристик.

Второй период, согласно Трубецкому, начался в 1882 г. и продолжался до 1894 г. (когда философу исполнилось уже 40 лет), то есть обычно это годы расцвета молодого таланта. Соловьев, по описанию Трубецкого, в этот период «всцело отдается той практической задаче, в которой он видит не только важнейшее свое дело, но и конечную цель всего мирового процесса, — о способах действительного христианского идеала целостной жизни»⁹.

Казалось бы, это и есть период *зрелого* творчества Соловьева. Однако вывод исследователя неожиданно категоричен: в эти годы Соловьев посвящает все свои незаурядные силы реализации теократического идеала, но так как эта его мечта о вселенской теократии, по мнению Трубецкого, имела утопический характер, то и весь период, связанный с этой утопией, должен носить название «утопического». При этом свои выводы о полном крахе теократии Соловьева Трубецкой делает, опираясь на радикально изменившиеся воззрения самого философа в последний период творчества, прежде всего на его полухудожественный этюд «Три разговора» со включением «Краткой повести об антихристе».

⁴ Трубецкой Е. Н., кн. В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин // ВФП. 1914. Кн. 124. С. 529.

⁵ Трубецкой Е. Н., кн. Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М., 1913. С. III.

⁶ Там же. С. X.

⁷ Там же. С. 87.

⁸ Там же. С. 421.

⁹ Там же.

Трубецкой рассматривает заключительный период как отказ Соловьева от большей части своих прежних взглядов и поворот в сторону эсхатологического миро-восприятия. Отсюда название последнего периода — «*окончательный*», или «*положительный*», так как Трубецкой считает, что «именно в эту пору те положительные ценности мирозерцания Соловьева, которые составляют неумирающее, вечное его зерно, — освобождаются от того временного исторического балласта, который в первые два периода деятельности философа задерживал полет его вдохновения и затемнял глубочайшие мысли»¹⁰.

По существу, Трубецкой отвергает основную часть творческого наследия Соловьева. Не смущает его и то, что даже с внешней стороны эта короткая заключительная эпоха жизни Соловьева представляется ему одновременно как «пора разочарования и отчаяния», которая характеризуется крахом утопических мечтаний философа и прежде всего крушением его главной теократической утопии. Подобная «негативная» периодизация творческой деятельности весьма необычна и говорит о поразительной смелости ее автора, если учесть, что речь идет о друге покойного философа. Такому замечительному периоду, когда произошло разочарование в главном этапе деятельности мыслителя, скорее подошло бы название «*апокалиптический*» или «*катастрофический*», а не «*положительный*».

* * *

Не удивительно, что двухтомное исследование Трубецкого вызвало недовольство близких друзей Соловьева, прежде всего Л. М. Лопатина и Э. Л. Радлова. Для них, надо отметить, выраженные в книге взгляды Трубецкого в целом не стали сюрпризом, так как он предварительно печатал некоторые части своего труда в виде отдельных журнальных статей. И Лопатин, и Радлов были сторонниками умозрительной теоретической философии, и даже сам подход Трубецкого с позиций рационально недоказуемых живых истин христианской веры был этим сторонникам логического мышления в философии чужд.

Несогласие с некоторыми положениями первого тома книги Трубецкого Э. Л. Радлов выразил уже в своей книге «Владимир Соловьев. Жизнь и учение», вышедшей также в 1913 г. Радлов был не согласен ни с периодизацией, предложенной кн. Трубецким, ни с обнаруженными им недостатками Соловьева, а главное — с идеей «жизненного перелома» и радикального отречения философа от убеждений в необходимости построения Царства Божия на земле. На полемические страницы книги Радлова Трубецкой сумел дать ответ уже во втором томе своего критического исследования.

В сентябре 1913 г. Радлов издал еще и полемическую статью о книге Трубецкого. В ней он повторил критические идеи своей книги, подчеркнув, что религиозные взгляды кн. Трубецкого напоминают выражение Тертуллиана «Верую, потому что абсурдно», неприемлемые для философского сочинения¹¹.

Л. М. Лопатин, еще один близкий друг Вл. Соловьева, в своей рецензии, первая часть которой появилась вскоре после выхода в свет двухтомного исследования «Мирозерцание Вл. С. Соловьева», упрекнул Трубецкого в том, что его критика слишком резка для того, чтобы считать ее дружеской. Отметив, что Трубецкой называет Соловьева «гением, великим философом», Лопатин недоуменно восклицает, имея в виду содержание книги: «...да где же *гениальность* Соловьева? Не есть ли Соловьев более всего и прежде всего лишь создатель ряда темных парадоксов...?»¹² Поставив под сомнение дружеское отношение Трубецкого к Соловьеву, Лопатин вменил автору

¹⁰ Там же. С. 87.

¹¹ Радлов Э. Л. Кн. Евгений Трубецкой. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1912–13 // ЖМНП. Сент. 1913. С. 180.

¹² Лопатин Л. М. Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // ВФиП. 1913. Кн. 119. С. 342.

книги в вину, что на самом деле он по своим взглядам гораздо ближе к славянофилам с их опорой на веру в ущерб умозрению, чем к Соловьеву.

Трубецкой, который потратил столько места в своем исследовании, чтобы отмежеваться от славянофильства, не стал даже ждать окончания статьи в следующем номере, а сразу откликнулся на упреки, содержащиеся в первой части рецензии Лопатина. Его полемический ответ появился в следующем номере журнала «Вопросы философии и психологии», одновременно со второй половиной рецензии Лопатина. Трубецкой с упреками в свой адрес не согласился, возразив, что его взгляды, изменившиеся уже давно под влиянием Вл. Соловьева, далеки от славянофильских, а с Вл. Соловьевым, наоборот, он единомыслен в самом главном. Между близкими друзьями Соловьева завязалась полемика, в которой объектом спора стало совершенно разное толкование его философских взглядов.

Трубецкой с огорчением писал, что Лопатин прочел его книгу невнимательно и имел смутное представление» о поставленных им в книге задачах, в большей степени доверившись суждениям Э. Л. Радлова. Трубецкой даже упрекнул Лопатина в попытках «подойти к творчеству Соловьева с понятиями протестантского рационалистического богословия»¹³.

Мы не имеем возможности здесь останавливаться подробно на этой содержательной полемике, растянувшейся на многие десятки страниц взаимных упреков. Сосредоточим внимание на том, насколько верны критические замечания Е. Н. Трубецкого в адрес Вл. Соловьева, принимая во внимание его постоянные уверения в дружеском отношении к объекту критического исследования его двухтомной монографии.

* * *

Хотя увлечению Соловьева идеей теократии Трубецкой отводит лишь второй, «утопический» период его творчества, теократическая идея выростала в воззрениях мыслителя постепенно как неотъемлемая часть философии «положительного всеединства» — того «великого синтеза» частных познаний, которому он придавал важнейшее значение в едином, цельном знании. Замысел теократического учения прослеживается и в других ранних трудах Соловьева, связанных с формированием философии всеединства.

Что касается Трубецкого, то уже в своих ранних диссертационных трудах о религиозно-общественном идеале западного христианства в V и XI вв. — «Мирозерцание Блаженного Августина» (1892) и «Идея Царства Божия в творениях Григория VII и публицистов его времени» (1897) — он исследовал тему древней западной теократии.

Говоря о метафизике Соловьева, Трубецкой утверждает, что попытки отделить в Соловьеве философа от религиозного мыслителя тщетны. В теократической идее отразился, по мнению Трубецкого, важный недостаток его теории познания, который он считает присущим всему учению Соловьева: отсутствие грани между метафизическим познанием и религиозным откровением, смешение порядка естественного и мистического, сверхъестественного.

Зримые очертания теократическая идея обрела после того, как Соловьев увлекся идеей соединения церковью Запада и Востока. Однако когда начались прямые контакты Соловьева с католиками в 1886 г. и он издал с их помощью книгу «История и будущность теократии», его система теократических воззрений была уже в своих основах создана. Правда, до этого Соловьев публиковал свои работы в близких к славянофилам органах печати, и это позволило Трубецкому утверждать, что философ в это время был по взглядам славянофилом. Более того, он считал, что в основание учения о теократии легла известная идея третьего, московского Рима. Редакторы

¹³ Трубецкой Е. Н., кн. К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева (По поводу статьи Л. М. Лопатина) // ВФиП. 1913. Кн. 120. С. 448.

близких к славянофильству изданий действительно терпимо относились к зачаткам идеи теократии, то есть усиления влияния духовного начала на общество, во сочинениях Соловьева и публиковали его статьи. Однако совершенно очевидно, что неотъемлемая часть теократической утопии Соловьева — идея духовного самоотречения русского народа во имя сближения Православия с римским католичеством, развернутая им позднее, — в корне противоречит мессианской идее Москвы, нового царственного града Православия как преемницы Византии, или третьего Рима.

Мы рассмотрим вопрос о славянофильском влиянии на Соловьева чуть позже, но сразу отметим, что Трубецкой пошел гораздо дальше: он активно развивает совсем уже спорную мысль, будто «в самом католичестве Соловьева есть большая доля своеобразного славянофильства»¹⁴. По мнению Трубецкого, Соловьев затем и обратился к вселенскому авторитету папы римского и даже несколько превысил его роль, чтобы утвердить духовное господство церкви над государством в развитие московской мечты о третьем Риме. Но сам же Трубецкой одновременно показывает в своей книге, что русский народ и государственная монархическая власть, которые должны, по мысли Соловьева, во имя всемирного господства теократической империи добровольно смириться перед духовным авторитетом римского папы, предстают в этом проекте лишь орудием католической церкви.

Главная тема двухтомного исследования князя Трубецкого — раскрытие процесса формирования идеала всемирной христианской теократии у Соловьева и полное крушение этого идеала в конце жизни. Обоснование теократии Трубецкой находит уже в работе Соловьева «Великий спор и христианская политика» (1883), созданной на грани первого и второго этапов его творчества. Теократия представляется Соловьеву необходимой для осуществления «христианской политики, которая должна подготавливать пришествие Царства Божия для всего человечества как целого...»¹⁵ Таким образом, теократия в понимании Соловьева «есть Царствие Божие в земном его осуществлении»¹⁶. Предполагалось, что духовная власть в процессе будущего сближения, а потом и объединения христианских народов, будет опираться на могущество государства в лице русского монарха.

Положительные или просто нейтральные, информационные описания взглядов Соловьева в книге Трубецкого с самого начала его рассуждений о теократии соседствуют с его основной критической идеей о неосуществимости теократического Царства Божия на земле. Эти противоположные мнения даже несколько перемешаны в «Миросозерцании Вл. С. Соловьева», так как Трубецкой не может до конца определиться со своим отношением к религиозной философии своего учителя. Поэтому порой даже непонятно, согласен ли он с данными положениями теократической доктрины Соловьева или же критикует их. С одной стороны, Трубецкой убедительно доказывает, что теократическое учение Соловьева является абсолютной утопией, но с другой, он считает, что «учение Соловьева о миссии России не есть только случайное, личное увлечение, а целое течение религиозной мысли, исторически необходимое и тесно связанное с общим ходом исторической мысли»¹⁷. Для этого ему понадобилось показать взаимосвязь идей Соловьева не только с воззрениями Чаадаева, Федорова и Достоевского, что уже делали многие исследователи, но и признать главенство творческого наследия славянофильства среди этих влияний.

* * *

Нельзя не обратить внимание на то, что Трубецкой в своей книге «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» уделяет почти столько же внимания развитию и крушению

¹⁴ Там же. С. 494.

¹⁵ Там же. С. 495.

¹⁶ Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 531.

¹⁷ Там же. С. 76.

теократической идеи во взглядах философа, сколько и полемике со славянофилами, на глубокой внутренней связи мировоззрения Соловьева с наследием которых он настаивает. При этом парадоксальность ситуации состоит в том, что сам Трубецкой всячески отрекается от приверженности славянофильству, хотя Лопатин и заявил в полемической статье, что князь все-таки остался ближе к славянофилам, чем к Соловьеву, по своим взглядам.

Уже на страницах Предисловия Трубецкой декларирует свой отход от славянофильских взглядов под воздействием Вл. Соловьева: «В восьмидесятих годах разрушительная критика Соловьева заставила меня впервые разочароваться в церковно-политических воззрениях старых славянофилов, которые до тех пор я всецело разделял»¹⁸.

Здесь будет уместно отметить, что ученик пошел даже дальше своего учителя, так как один из постоянных упреков, который он себе позволяет в адрес наставника, это заявление о том, что Соловьев не вполне избавился от влияния славянофильских воззрений. По его мнению, еще в начале «утопического» периода философ был, по существу, близок к идеям «старых», то есть ранних, славянофилов. В частности, Трубецкой ассоциирует со славянофильством и развитие самой идеи теократии в творчестве Соловьева, и даже, как ни удивительно, ее крушение рассматривает как крах славянофильства.

Вопреки собственным заявлениям о полном отречении от славянофильства, Трубецкой признает огромную заслугу этого направления русской мысли как религиозного учения: «Великая заслуга славянофилов заключалась в том, что они определенно поставили перед русским общественным сознанием вселенский христианский идеал *целостной жизни*, недоосознанную и не исследованную дотоле глубину восточного православия»¹⁹.

Трубецкой на разные лады убеждает читателя, что «сама задача „великого синтеза“ была несомненно предвосхищена славянофилами»²⁰ и что именно они поставили вселенский христианский идеал целостной жизни. С этим трудно не согласиться, однако Трубецкой в своей парадоксальной манере настаивает на *неизбежности* перехода славянофильской точки зрения в христианский универсализм Соловьева²¹, что более чем сомнительно. По мысли Трубецкого, «отождествляя русское с общехристианским, славянофилы должны были в конце концов растопить народное в универсальном; это и сделал Соловьев, у которого утверждение русского национального мессианства вполне последовательно перешло в отрицание всяких особенных черт русской народности. Но тем самым славянофильство перешло в нечто противоположное: универсализм его понимания русской национальной задачи сближает его с антиподом славянофильства — Чаадаевым»²². Эта странная «диалектика противоположностей» выводит Трубецкого на абсурдный вывод о близости позиций славянофилов и Чаадаева.

По мнению Трубецкого, идеал целостной жизни, проповедуемый славянофильством, в соответствии с последним выводом религиозной философии Соловьева, не может быть осуществлен в непросветленных формах земной жизни. С одной стороны, это как бы еще одно признание заслуг славянофильства, а с другой — своеобразная защита Соловьева от упреков в измене русскому национальному идеалу. Но точка зрения Трубецкого в этом вопросе чрезвычайно противоречива: даже самого Соловьева он иногда критикует за... чрезмерное славянофильство в вопросе национального мессианства. Статья Соловьева «Три силы» (1877), на которую так охотно ссылается Трубецкой, является одним из немногих, если не единственным примером «родства» взглядов Соловьева и славянофилов.

¹⁸ Там же. С. VI.

¹⁹ Там же. С. 61.

²⁰ Там же. С. 69.

²¹ Там же. С. 72.

²² Там же. С. 70–71.

В первой же главе своей книги Трубецкой очерчивает эволюцию взгляда Соловьева на славянофильство: «Пока оно было в загоне, Соловьев был славянофилом, как только оно вошло в силу, выродилось в национализм и превратилось в *идолопоклонство*, он вышел из славянофильского лагеря и стал выдвигать ту сторону истины, которая заключалась в западничестве»²³. Из такого рода утверждений можно сделать вывод, что Трубецкой, несмотря на все критические замечания в адрес Соловьева, является прямым продолжателем его либеральной космополитической «христианской политики». На самом деле западнические, прокатолические идеи Соловьева в корне противоположны взглядам славянофилов и указывают на противостояние национальной школе русской религиозной мысли.

Раздел книги, посвященный «утопическому периоду» Соловьева, начинается с глав, в которых рассматривается вопрос о славянофильских взаимосвязях философа. В главе XII Трубецкой доказывает, будто взгляды Соловьева в начальный, «утопический» период создания теократического учения были славянофильскими. Трубецкой явно делает это только для того, чтобы тем сильнее, вместе с Соловьевым, обвинить затем славянофильство в вырождении в национализм и этим ослабить очевидную вину творца «свободной теократии» за измену Православию. Следующая глава носит многозначительное название «Перелом в церковных воззрениях Соловьева и разрыв со старым славянофильством». Из этой главы следует вывод, что Трубецкой вполне разделяет либеральную критику Соловьевым отрицательных сторон русской действительности в период кризиса идеи теократии.

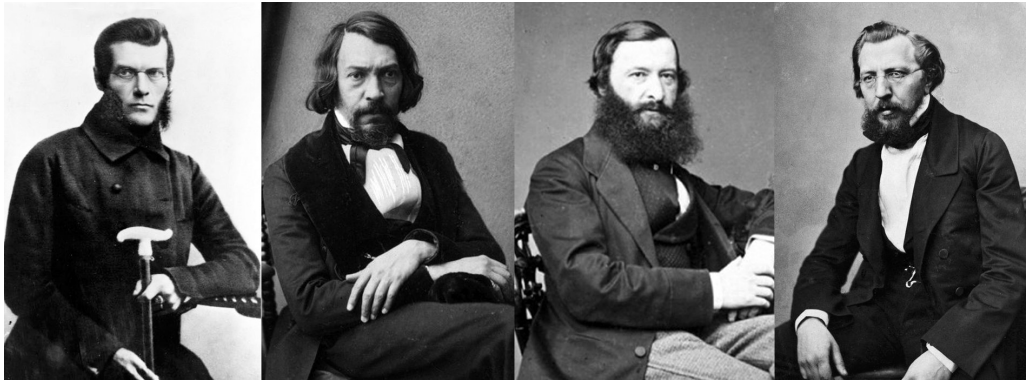
В главе XIV много говорится о «мессианизме» Соловьева — и опять в тесной связи со славянофильством. Конечно, отрицать влияние славянофильства на Соловьева было бы неправильно. Однако скорее можно говорить о том, что обширное исследование Трубецкой позволяет лучше оценить всю степень заимствования Соловьевым славянофильских идей. Но Трубецкой заведомо исходит в своих выводах о близости Соловьева к славянофилам из ложных оснований. Так, он с самого начала утверждает, будто Соловьев «вступил на литературное попрание славянофилом»²⁴, что не вполне корректно, так как философ разделял лишь некоторые, пусть и важные положения славянофильской доктрины.

Впрочем, в других местах Трубецкой с поразительной легкостью заявляет обратное: он не замечает абсурдности утверждения, будто Соловьев только что был, по его словам, «славянофилом», но стоило ему увлечься католицизмом — и тут же славянофильство вместе с Россией как самодержавной монархией превратилось в его «главных врагов». Еще «вчера», в соответствии с идеей вселенской теократии, русский народ выступал для него воплощением христианской жертвенности, а Восточная Церковь — единственной хранилищем вселенского предания духовности, — однако «сегодня» этот «разочарованный славянофил» пускается в свои разоблачительные обличения идейных оппонентов. В изменении взглядов Соловьева виновными оказываются вдруг обнаруженные им «национальный эгоизм» славянофилов и «деспотизм» царского самодержавия — недостатки, которые, как получается по логике Трубецкой, только что проявились. Но скорее мечтательный философ, увлеченный формальной теократической схемой с идеей духовного самопожертвования русского народа как «народа-богоносца» и добровольного подчинения русской монархии как мощной государственной силы духовному авторитету римского папы, раньше просто закрывал на это глаза. Трубецкой признает, что созревшая теократическая доктрина была завершением внутреннего процесса развития чувств и мыслей, давно таившийся в Соловьеве. Но завершается «созревание» радикальным изменением его взглядов: из единственной хранилища церковного предания Восточная Церковь становится наследием ложного византийского староверия, а Рим превращается «в краеугольный камень вселенского церковного единства»²⁵.

²³ Там же. С. 26.

²⁴ Там же. С. 25.

²⁵ Там же. С. 448.



Слева направо: славянофилы И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, И. С. Аксаков

Особенно странно, что даже крах идеи теократии у позднего Соловьева Трубецкой без серьезных оснований трактует как «крушение славянофильства»²⁶. Главу об отказе от теократической идеи Трубецкой начинает с описания разочарования Соловьева в русском обществе и русской идее, совершенно бесосновательно ассоциируя мировоззренческий кризис Соловьева с крахом славянофильской идеи.

На самом деле никакого краха славянофильства не было, а эволюция славянофильских идей шла своим чередом и при Соловьеве. Но «поздние славянофилы» Данилевский и Леонтьев так же мало связаны со взглядами ранних славянофилов, как и Соловьев. Трубецкой солидаризируется здесь со мнением таких далеких от философии либеральных идеологов, как П. Н. Милуков, писавший о «разложении славянофильства» и пытавшийся использовать имя Соловьева в своих политических схемах. Но нельзя отрицать, например, что среди неославянофилов последующего, предреволюционного периода, встречались и затронутые влиянием Соловьева — такие, как Владимир Эрн, отец Павел Флоренский, Сергей Булгаков (с 1917 г. священник) или даже, отчасти, сам князь Евгений Трубецкой.

Однако Соловьев, как и сам Трубецкой, настоящим славянофилом, конечно, никогда не был, а его желание использовать русскую идею в своем фантастическом прокатолическом проекте не имело совершенно никаких предпосылок к осуществлению в действительности. Трубецкой усиленно муссирует эту идею славянофильства Соловьева прежде всего для того, чтобы смягчить вопиющие противоречия теократической доктрины философа и как-то объяснить прокатолические тенденции его «утопического», или «теократического», периода.

Теократия, как ее понимали русские мыслители славянофильского склада, имела совсем иной характер. Общего тут было только то, что признавались безусловный приоритет религии над всеми сферами общественной жизни и необходимость преобразования общества в духе Христовом. Трубецкой же утверждает, будто ранние религиозные и церковные воззрения Соловьева совпадали со взглядами славянофилов не в тех или других частностях, а в основных принципах.

По мнению Трубецкого, теократический идеал Соловьева вырос из славянофильского требования «целости жизни». Он в этом несомненно прав, и Трубецкой доказательно показывает, что эта идея прежде Соловьева была присуща и Ивану Киреевскому, и Хомякову, и Самарину, и Ивану Аксакову. Но это все-таки лишь самые общие точки сближения. Воззрения Соловьева всегда очень сильно отличались от взглядов славянофилов — прежде всего чуждой им оккультно-теософской безблагодатной мистикой, особенно сильной у Соловьева как раз на раннем этапе, который Трубецкой ошибочно называет «славянофильским». Тут скорее можно говорить о прямом *заимствовании* Соловьевым потенциально плодотворной славянофильской

²⁶ Там же. Т. 2. С. 5.

идеи цельности, но экуменистически мыслящий философ использовал ее для создания эклектической и во многом анти-славянофильской системы «всеединства», погнавшись за внешне эффектным, всепримиряющим универсализмом.

Именно в отношении к католицизму проявляется самое существенное отличие идей Соловьева и взглядов славянофилов. Указав «неправды папизма», главная из которых — принудительный характер его теократии, насильственность его централизаторских стремлений, Трубецкой все-таки разделяет мысль Соловьева, что «все эти неправды папизма не упраздняют истины папства, вследствие чего оправдание его противников и остается только относительным»²⁷. Идеал Трубецкого близок к идее Соловьева о том, что первой задачей христианской политики является восстановление церковного единства. Но важно подчеркнуть, что Трубецкой, как и Соловьев, считает восточное христианство виновным в разделении: «С абсолютной точки зрения византизм был неправ, потому что ничем не мог заменить нарушенного им церковного единства»²⁸.

В исследовании Трубецкого не найти рассуждений о догмате «папской непогрешимости» и других догматических отступлениях римского католичества от подлинной христианской веры. Зато он сочувственно цитирует письмо Соловьева католику Штроссмайеру о первых мерах по «восстановлению церковного единства»: «Мы, русские, православные и весь Восток ничего не можем сделать, пока не загладим грех церковного разделения»²⁹.

Трубецкой энергично выступает против точки зрения тех славянофилов, которые утверждали, что католицизм пребывает вне истинной Церкви, и поддерживает Соловьева относительно необходимости добиваться восстановления якобы утраченного единства Вселенской Церкви, по Соловьеву, существующей в двух разделенных половинах — восточной и западной.

Трубецкой подробно рассматривает очень сомнительную идею Соловьева о «религиозной бесплодности» замкнутой в себе национальности восточного христианства, подтверждение которой он находит в расколе: «...в общей жизни Церкви самое крупное и заметное, что мы произвели, есть церковный раскол»³⁰. Религиозный идеал Святой Руси, вдохновлявший многие поколения русских людей на духовные подвиги, годится, по странной логике Соловьева и Трубецкого, только на то, чтобы заново оплодотворить путем самоотречения духовное примирение Востока и Запада в некоем «богочеловеческом единстве Вселенской Церкви». Трубецкой приводит поистине заветную идею Владимира Соловьева: «Пока мы будем оставаться в самодовольном отчуждении от церковного мира Запада, мы не увидим обильной жатвы и на своей церковной ниве»³¹.

Соловьев находит признаки особой теократической миссии в истории русского народа: он видит их и в призвании варягов, и в обращении св. Владимира в христианство, и в преобразивших Россию реформах Петра. Трубецкой возражает на это, считая обоснования необычайно шаткими и не вполне согласимыми с принципами «христианского самоосуждения». Желая видеть прообраз теократического государства в реформах Петра, Соловьев приписывает им «глубоко христианский характер». Трубецкой в развитие это тезиса неустанно и энергично обличает «узко национальный характер» восточной веры, «ложный патриотизм» русского народа, «национальный эгоизм», и в этом отрицании национализма и апологии космополитизма он идет иногда даже дальше самого Соловьева.

Но трудно согласиться с заявлением Трубецкого, будто Соловьев не мог не признать даже в период борьбы со славянофильством, что «его собственное мессианство — в конце концов лишь *очищенное* славянофильство»³². Правильнее было бы назвать

²⁷ Там же. С. 455.

²⁸ Там же.

²⁹ Соловьев В. С. Письма. Т. 1. С. 180.

³⁰ Трубецкой Е. Н., кн. Мировоззрение Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 464.

³¹ Там же. С. 464–465.

³² Там же. С. 511.

«очищенным христианством» универсального, экуменического типа взгляды самого Трубецкого, ориентированные на его понимание философии Вл. Соловьева, избавленной от элементов гностики, пантеизма и теократии, но со странной ролью, отводимой им славянофильским влияниям.

* * *

Если бы Трубецкой ограничился в своей книге обличением русского национализма в духе прокатолических идей Соловьева, то его исследование вряд ли представляло большой интерес. Но, как ни странно, в книге Трубецкого гораздо больше таких рассуждений, которые показывают прокатолическую сущность будто бы «примирненческой» теократической доктрины Соловьева и в этом отношении носят постигшие разоблачительный характер. Тут сказываются, видимо, остатки как раз тех славянофильских симпатий Трубецкого, так и не изжитых, несмотря на все его заверения и нападки на славянофилов, о которых писал Л. М. Лопатин в рецензии на книгу о Соловьеве.

Критические суждения Трубецкого о католичестве и о соловьевской схеме теократии остры и убедительны, хотя они не вполне согласуются с теми настроениями, которые преобладают в апологетических местах исследования: «В итоге — в изложенных выше церковных воззрениях философа есть явное противоречие: признавая в принципе как восточную, так и западную церковь равноправными частями единой церкви вселенской, Соловьев вместе с тем оценивает их так, как будто в римском католицизме заключается вся истина, вся полнота вселенского христианства: отличие от него православия сводится единственно к заблуждениям»³³.

Трубецкой признает, что в теократической утопии Соловьева «послушание» России папе «не утверждает, а *заменяет* собою крест Христов»³⁴. Он не может не иронизировать над даваемым Соловьевым описанием идиллической картины общественного быта теократического царства, которое напоминает изображение земного рая: «...разве тут не чувствуется розовая идиллия земного счастья, которое должно вознаградить Россию за ее послушание римскому первосвященнику!»³⁵ Прямо-таки сарказмом отдает его выделенное курсивом рассуждение о той абсолютно мирской мечте Соловьева, которая не высказывается им прямо, но явно примешивается к его трансцендентному религиозному идеалу: «*Если Россия исполнит свой христианский долг, то к царствию Божию для нее „приложится“ такое мирское могущество, которому ничто на свете не может противостоять*»³⁶.

Тут философ, живший, по свидетельству Трубецкого, «в постоянном соприкосновении с миром иным»³⁷, неожиданно стал сулить России как государству вполне земные выгоды: он в ненавязчивой форме соблазняет русский народ, Церковь, монархию, а также «националистов новейшей формации»³⁸ типа И. С. Аксакова, к участию в теократическом проекте, намекая, что это участие будет для них бесполезным.

Трубецкой признает двойственность позиции Соловьева: «В полемике против славянофилов он волей-неволей обращается не только к национальной совести, но и к *национальному интересу*, пытается представить христианскую теократию не только как дело Божье, но и как дело с государственной точки зрения выгодное: в связи с этим мирские расчеты и мечты незаметно для него начинают слишком сильно звучать в его проповеди»³⁹.

³³ Там же. С. 481.

³⁴ Там же. С. 526.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 502–503.

³⁷ Там же. С. 4–5.

³⁸ Там же. С. 527.

³⁹ Там же. С. 528.

Не проходит Трубецкой и мимо практических интересов другой стороны: «Апостольскому престолу нужно *государственное могущество России!*»⁴⁰ Таким образом, Третий Рим рисуется Соловьеву не только в виде Царствия Христова не от мира сего, но и в виде империи в реальном смысле этого слова.

Недоумение вызывает склонность Трубецкого оправдывать Соловьева за то, что в своих рассуждениях о высоких христианских целях теократии он обещает позаботиться и о практических интересах России. Трубецкой нашел в предисловии к сборнику статей «Национальный вопрос в России» Соловьева мысль о том, что «акт самоотречения» нужен не только во имя высших нравственных целей, но пригодится и ради ближайших нужд нашей политики⁴¹. Теократический союз обещает и решение проблем панславизма: примирение России с жизненным началом Запада будет вместе с тем и «объединением всего славянства, осуществлением всеславянства»⁴². И тут же поясняется, что без духовного воссоединения с Западом мы не сможем стать центром единения для славян. Странно выглядят эти соблазнительные обещания в свете сентенций того же Трубецкого о национальном эгоизме.

Таким образом, Трубецкой вместе с Соловьевым, забыв о своей критике земных целей теократического государства, явно соблазняет русский народ грядущим «теократическим» могуществом, которое последует после его духовного самоотречения.

Однако в другом месте тот же Трубецкой сам признает, что русской государственной мощи в теократическом проекте отводится весьма сомнительная роль: защита вселенской церкви в «благочестивых странах Востока» вряд ли потребуется, а нужна она в этом проекте для того, чтобы «защищать католическую иерархию против антицерковных течений западных стран»⁴³.

Таким образом, соловьевское мессианство» предлагает, как заявляет Трубецкой, «если не всемирное владычество, то по крайней мере всемирную диктатуру России!»⁴⁴ Удивительна эта нотка практицизма, проскальзывающая в высказываниях этих двух апологетов свободного вселенского единения.

Очевидно, что у Соловьева земные и небесные цели и мотивы перемешаны и перепутаны. Соловьев, вероятно, так и понимал «спасение и возрождение» всего мира. Но и Трубецкой, раскрывающий это вопиющее смешение небесных целей и земных выгод, имеет свой интерес, показывая эту прозападную теократическую утопию Соловьева как «новую стадию в развитии славянофильского мировоззрения»⁴⁵.

Трубецкой настаивает на том, что связь Соловьева со славянофильством глубже, чем он думал: «От славянофильства перешла к нему не только вера в мессианство России, но и тесно связанная с нею идеализация определенных конкретных форм русской государственности и общечеловечности. Представляя себе в мечте „третий Рим“ в виде могущественного русского государства, философ вводит в него все политические устои старого славянофильства как необходимые элементы вселенской теократии»⁴⁶.

Трубецкой поистине одержим идеей показать Соловьева наследником славянофильского национального мессианства. Даже борьба со славянофильством, по странной логике Трубецкого, подпитывает «религиозный национализм» Соловьева, в теократическом учении которого исследователь обнаруживает парадоксальное сочетание «славянофильства с юдаизмом». Трубецкой рассуждает, правда, не без иронии, о пользе присоединения к вселенской теократии поляков и евреев, так как теократия должна сделать «русско-польско-еврейское царство *землю обетованной, страной, текущей медом и млеком!*»⁴⁷

⁴⁰ Там же. С. 504.

⁴¹ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. II.

⁴² Трубецкой Е., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 503.

⁴³ Там же. С. 508.

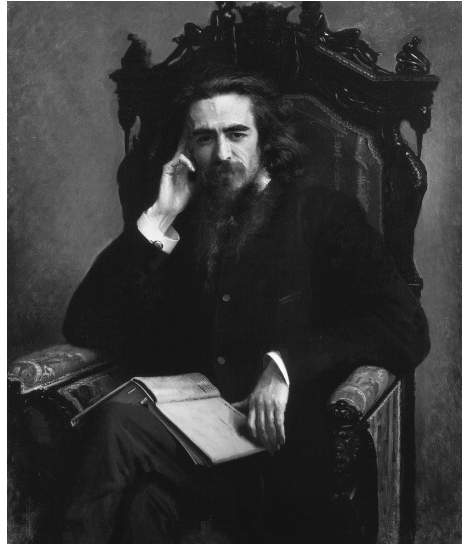
⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 509.

⁴⁶ Там же. С. 515.

⁴⁷ Там же. С. 527.

Убедительно показав всю утопичность идеи теократии Соловьева, Трубецкой отмечает, что при всей популярности трудов Соловьева не только в России, но и на Западе, ему не приходилось встречать среди русских сторонников и исследователей философии Соловьева апологетов его теократического проекта: «...в России, где общие основы религиозного и философского мирозерцания Соловьев разделяются многими, я не могу назвать ни одного последователя его теократического учения с известным литературным именем. Фальшь этой точки зрения у нас с самого начала чувствовалась и до сих пор чувствуется почти всеми. „Социальное триединство“ первосвященника, царя и пророка в лучшем случае не принимается всерьез или прощается Соловьеву как чудачество великого ума»⁴⁸.



Портрет философа В. С. Соловьева.
Худ. И. Н. Крамской, 1885 г.

Этот поразительный факт говорит о том, насколько Соловьев был оторван от действительности. Впрочем, мы теперь знаем, что в своем утверждении об отсутствии у теократической мечты Соловьева единомышленников и сторонников Трубецкой не совсем прав. Был в России еще один религиозный мечтатель, которому теократическая фантазия Соловьева очень импонировала, только он надеялся обойтись в реализации этого проекта без папы римского. Это был, конечно, Константин Леонтьев. Идея теократии нравилась ему сама по себе, не только с консервативно-религиозной, но и с эстетической стороны, как иерархическое духовное управление обществом. Правда, перед своей кончиной Леонтьев был уже на «прогрессиста» Соловьева, впавшего к концу 1880-х гг. в отчаянный либерализм, с обличением русского «национального эгоизма», государственного «деспотизма» и культурной «отсталости», настолько сердит, что от его былых увлечений не осталось и следа.

Трубецкой отмечает, что после разочарования в «деспотизме» русской монархии и русском народе, не желаясь последовать призыву Соловьева к покаянию и вступить в духовный союз с папством, теократический проект претерпел существенные изменения. Не забывает Трубецкой упомянуть и о том, что вскоре после разочарования в России и русских Соловьев уже носился с ультрадемократической идеей «всеобщего царского священства»⁴⁹, подразумевая подмену теократии вполне радикальной идеей участия общества в «царском деле» в виде народно-демократического представительства.

В 1890-е гг. Вл. Соловьев, увлекшись отрицанием всего русского, почти склонялся к радикальной политической деятельности. Е. Н. Трубецкой цитирует воспоминания Л. Ф. Пантелеева о Соловьеве, в которых философ призывает к революции⁵⁰. В революционной организации он видит структуру, построенную по принципу, отдаленно напоминающему вариацию его прежних теократических мечтаний: «Теперь сообразите: если во главе организации будут генерал и архиерей, то за первым пойдут солдаты,

⁴⁸ Там же. С. 564.

⁴⁹ Трубецкой Е. Н., кн. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. С. 10.

⁵⁰ Пантелеев Л. Ф. К материалам для биографии Вл. Соловьева // Речь. 1908. 16 авг. № 195. С. 1–2.

а за вторым народ, и тогда революция неминуемо восторжествует»⁵¹. Трубецкой иронизирует, что такая «демократическая теократия» годилась бы разве что для эпохи монархмахов XVI столетия или для эпохи Кромвеля.

* * *

Таким образом, книга Трубецкого носит крайне противоречивый характер и посвящена не столько прославлению или даже исследованию самой идеи теократии Соловьева, сколько раскрытию причин крушения теократической идеи. «Окончательному», как его называет автор, периоду творчества Соловьева отведен весь второй том исследования, который начинается с главы, раскрывающей тему краха идеи теократии. Трубецкой находит какое-то своеобразное удовлетворение в том, что ему удастся показать крушение теократической идеи или фактический отказ Соловьева в последние годы жизни от этой центральной доктрины всей его творческой деятельности.

Этот отказ от идеи построения Царства Божия на земле, воспринятый Трубецким как окончательный взгляд философа, выразился прежде всего в сочинении «Три разговора» (1899), включившем в себя краткую «Повесть об антихристе». В «Повести об антихристе», по свидетельству Трубецкого, Соловьев дал пародию на теократическую идею, показав ее как основную идею антихриста — лжепророка и религиозного самозванца, пытающегося подменить веру во Христа пародией на вселенскую теократию. Этой подменой подлинной христианской веры обманом с антихристом в центре Соловьев, как считает Трубецкой, хотел передать свое разочарование в идее теократии.

По оценке Трубецкого, крушение идеи теократии Соловьева — крупный шаг философа вперед, к тем апокалиптическим идеям последнего периода, которые автор исследования бесспорно разделяет. Трубецкой подробно обсуждает «окончательную», по его мнению, точку зрения, выраженную в «Трех разговорах», прежде чем перейти к рассмотрению предшествующего этического трактата Соловьева «Оправдания добра» (1897).

Правда, Трубецкой почему-то объясняет этот духовный кризис Соловьева его жизненными разочарованиями и, судя по всему, сам вполне разделяет отрицательную точку зрения философа на русскую действительность. Соловьев, по мнению Трубецкого, пережил крайнее разочарование в русском обществе, не принявшем его утопических идей. Но разве была хоть малейшая надежда, что эти идеи будут приняты? Разочаровался Соловьев, по словам Трубецкого, и в погруженной в раздоры и деспотизм русской государственности, которая перестала соответствовать тем высоким духовным требованиям, которые он ей предъявлял.

* * *

Трубецкой отводил одной из крупнейших книг Соловьева «Оправдание добра» (1897) роль как бы переходной ступени между вторым, теократическим периодом и третьим, «окончательным», когда после краха теократии мыслитель перешел к исповеданию эсхатологической философии конца. В «Оправдании добра», как утверждает Трубецкой в главе XXII, происходит еще не отречение Соловьева от теократии, но уже окончательное разложение теократической идеи. В качестве аргумента Трубецкой приводит то, что само слово «теократия» в этой книге Соловьев уже не употребляет.

Трубецкой подробно останавливается на недостатках «Оправдания добра» и упоминает в свою поддержку даже критическую статью Б. Н. Чичерина в «Вопросах философии и психологии», в которой показаны всевозможные философские несообразности этой книги.

⁵¹ Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. С. 9.

А. Ф. Лосев отмечает, что позднему этическому трактату «Оправдание добра» Трубецкой посвятил целых пять глав своей книги о Соловьеве. Отдавая должное этому подробному анализу, Лосев, однако, не согласен со сквозной мыслью увлеченного своей концепцией краха идеи вселенской теократии Трубецкого, будто Соловьев под конец жизни уже вообще расстался с самой этой идеей, а в переходном произведении «Оправдание добра» произошло «увяданье» и полное разложение теократической идеи. Трубецкой отказывается обнаружить в «Оправдании добра» даже какие-либо отчетливые следы теократии, утверждая, что «от теократии остается только бледный исчезающий призрак»⁵².

Лосев называет рассуждения Трубецкого об «Оправдании добра» «последовательным разгромом»⁵³ этого самого большого трактата Соловьева. Но, по мнению Лосева, Соловьев расстался в этом этическом труде лишь с верой в осуществление теократического идеала в ближайшем будущем. Хотя он действительно уже не употребляет сам термин «теократия», все же Лосев полагает, что учение Соловьева «об единстве церкви и государства в „Оправдании добра“ иначе и нельзя понимать, как только теократически»⁵⁴.

Как довольно верно подметил Н. А. Бердяев в рецензии на монографическое исследование Трубецкого под названием «О земном и небесном утопизме» (Русская мысль. 1913. Кн. IX), Трубецкой написал книгу не столько о взглядах Соловьева, сколько развернул, отталкиваясь от его системы, собственное мировоззрение: «Это опыт построения самостоятельного религиозно-философского мирозерцания на критике Вл. Соловьева»⁵⁵. Бердяев высоко оценил критическую сторону книги как «умную и талантливую критику соловьевских противоречий, иллюзий и утопий». Однако он посчитал, что критика Трубецкого содержательнее его положительного построения. Он видит в суждениях самого Трубецкого разрыв живой связи между Богом и миром, его уклон к дуализму и деизму.

Таким образом, Трубецкой вполне убедительно показывает, что идея всемирной теократии Соловьева является типичной религиозно-философской утопией. Среди основных метафизических заблуждений Соловьева Трубецкой называет целый ряд утопий, которые взаимосвязаны между собой: «Утопия субстанциональности здешнего, — пантеистическая тенденция метафизики философа, утопия половой любви в его этике, наконец, утопия теократии в его социальной философии, все это — различные проявления одного и того же соблазна трех кущей, различные видоизменения одной и той же мечты видеть землю, еще не принявшую и не пережившую Голгофу, жилищем Божественной славы»⁵⁶.

Соловьев придавал большое значение борьбе против пантеистической философии. Однако «пантеистическая струя шеллингианства», по мнению Трубецкого, проникла в его учение из-за смешения мира божественного и здешнего, и сделала полное преодоление пантеизма невозможным. Трубецкой утверждает, что пантеистическую окраску имеет теория познания Соловьева.

Причина строгости Трубецкого в критике пантеизма Соловьева объясняется прежде всего тем, что с пантеистическим восприятием, по его мнению, связано нескольких других важных понятий философии «всеединства», главным образом — идея Софии, которая у Соловьева меняет свой смысл и соответственно меняется понятие души мира и особенно идеи множества субстанций, об отрицании которой Соловьев спорил с Лопатиным на страницах журнала «Вопросы философии и психологии».

Проблема пантеизма неотделима от метафизики происхождения добра и зла в мире. Трубецкой указывает продолжателям соловьевского дела ближайшие цели

⁵² Там же. С. 191.

⁵³ Там же. С. 289.

⁵⁴ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 275.

⁵⁵ Бердяев Н. А. О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Евгения Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьева») // *Его же. Собр. соч.* Т. 3. Париж, 1989. С. 529.

⁵⁶ Трубецкой Е. Н., кн. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. С. 380.

на пути развития: «Кто хочет продолжать дело Соловьева, тот должен начинать с того, чем он кончил. Идя в этом направлении, философская мысль должна прежде всего во имя религиозного идеала отвергнуть изначальную субстанциональность здешнего»⁵⁷.

Л. М. Лопатин, который поддерживал идею субстанциональности, утверждал, что для Соловьева «...София есть вечный идеальный первообраз мира...», в то время как Трубецкой назвал Софией нечто совсем другое: для него София – «лишь царство идеалов, не связанное со здешним миром»⁵⁸.

Однако Трубецкой четко разграничивает свое понимание идеи Софии как Премудрости Божией от трактовки Соловьева, в которой присутствует пантеистическое начало, в результате чего божественное смешивается с тварным элементом и божественная София в ее падшем состоянии оказывается связанной с происхождением зла.

В своей последней книге «Смысл жизни» (1918) Трубецкой наглядно показывает это на примере С. Н. Булгакова, который «мыслит Софию по-гностически»⁵⁹, как четвертую ипостась, отличную от ипостасей Святой Троицы.

Одним из основных направлений критики Трубецким идеи теократии Соловьева является вопрос о государстве. Как юрист по образованию, Трубецкой уделяет этой теме много внимания. Он сформулировал свое отрицательное отношение к идее «святой» государственности уже в статье «Спор Толстого и Соловьева о государстве» (1912): «Включение государства в Царствие Божие представляется невозможным прежде всего потому, что Царствие Божие есть совершенно *свободный* союз между Богом и человеком; между тем государство по самому своему понятию есть союз *принудительный*. Теократическое государство по самому существу своему не мирится с требованием свободы совести, которое с христианской точки зрения представляется непременным условием истинной религиозной жизни: ибо в нем и через него человек входит в состав богочеловеческого союза *не как верующий, а как подданный*»⁶⁰. По мнению Трубецкого, Соловьев же в своем утверждении *святой* государственности так же не прав, как и Толстой в своем отрицании государства: «Государство – не более как форма существования натурального, непреображенного человечества, и в этом качестве ему принадлежит некоторая *относительная* ценность»⁶¹.

Трубецкой напоминает, что позже, в «Трех разговорах», Соловьев писал не только об утопичности идеи теократии, но и о несостоятельности выступлений Толстого против государства и, соответственно, его теории о непротивлении злу насилем: «По этому поводу мы находим ряд замечательных мыслей в „Трех разговорах“, т.е. именно в том предсмертном произведении Соловьева, в котором он окончательно отказался от прежней своей теократической точки зрения»⁶².

* * *

Последняя (перед «Заключением») глава двухтомного исследования Трубецкого, носящая выразительное название «Философия конца», посвящена резкому изменению взглядов Соловьева в заключительный период его жизни и творчества, когда был написан этюд «Три разговора» с «Повестью об антихристе». В «Трех разговорах» Соловьев исповедует эсхатологический взгляд на мир, пророчествуя о приближающемся конце света. Выраженные в ней идеи стали основанием и главным ориентиром

⁵⁷ Там же. С. 393.

⁵⁸ Лопатин Л. Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. Кн. 120. С. 406–407.

⁵⁹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 100.

⁶⁰ Трубецкой Е. Н., кн. Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Л. Толстого. М., 1912. С. 60.

⁶¹ Там же. С. 70.

⁶² Там же.

в трактовке Трубецким всего образа мысли Соловьева.

Идеей конца мира, по мнению Трубецкого, пронизано все философское творчество Соловьева, но только в «Трех разговорах», после крушения утопий, это эсхатологическое настроение предстает перед читателем во всей ясности и цельности. Цель мирового процесса должна раскрыться в конце времен, после второго пришествия Иисуса Христа, за пределами земной действительности. «Царствие Христово, как окончательная победа над смертью и упразднение лежащего во зле мира, — вот та благая весть, которую мы слышим в „Трех разговорах“»⁶³. Конец мира трактуется и как окончательная победа над злом.

Страницы книги Трубецкого, посвященные диалогам «Трех разговоров» и «Повести об антихристе», написаны с вдохновением. Трубецкой уже не подвергает здесь изменившиеся идеи Соловьева критике, а восторженно воспринимает их.

Весь мировой процесс Соловьев рассматривает сквозь призму этой заключительной борьбы. Сам ускорившийся прогресс он трактует как свидетельство близящегося конца мира. Образ смерти человечества встал перед ним. Хотя нам не дано знать о сроках, Соловьев последнего периода полон пророческого духа.

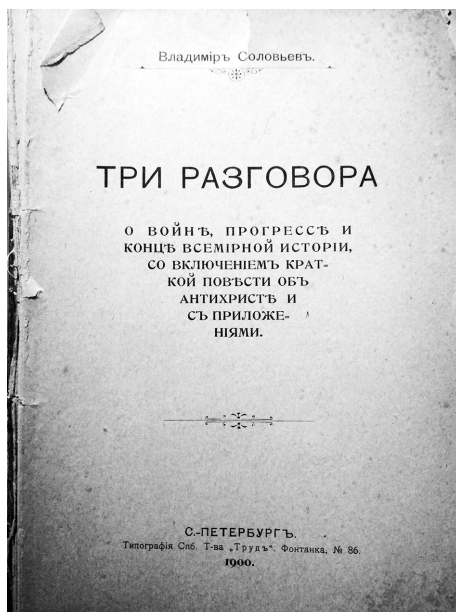
Олицетворением положительной силы истории является образ Христа-Богочеловека; теперь Соловьеву открывается и сила зла — антихрист. Абсолютное добро — божественная личность. Абсолютное зло есть фальсификация добра. Примечательно, что в учении антихриста узнаются черты той самой вселенской теократии, которую прежде проповедовал сам Соловьев. Трубецкой отмечает, что государство в «Трех разговорах» отходит ко злу. Добро предстает в виде грядущего царства не от мира сего, победа над злом осуществляется как христианский подвиг самопожертвования.

Трубецкой отмечает полное отрешение Соловьева от всяких земных утопий и прежде всего — от утопии прогресса, в которую он верил в средний, «утопический» период.

Дополнительный эсхатологический мотив «Трех разговоров» создает пророческое предчувствие нависшей над человечеством катастрофы в виде грядущего торжества «панмонголизма». Трубецкой отмечает, что Соловьева критиковали за слишком конкретные образы этих вполне земных пророчеств, даже признавали сумасшедшим. Но Трубецкой уравновешенно воспринимает эти пророчества, признавая, что они носят вполне земной характер, хотя и несколько нарушают христианские принципы.

В «Трех разговорах» Соловьев иначе трактует идею соединения церквей, чем прежде: ранее у него это было начало новой истории, но теперь это не вселенская теократия, — теперь всемирная история завершается вторым пришествием Христа. Это означает полный отказ от прежней схемы прогресса.

Для Трубецкого, неустанно борющегося в этот период с русским национализмом, было особенно важно, что в «Трех разговорах» Соловьева не остается и следа



Обложка книги В. С. Соловьева
«Три разговора»

⁶³ Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. С. 289.

от славянофильского «народа-богоносца». Вместо теократической фантазии, в которой Трубецкой находил сильный славянофильский «след», Соловьев выдвигает еще один «синтез» — идею трех ветвей единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, в равной мере подготовляя пришествие Мессии: «Есть христианство Петрово, или римское, *христианство Павлово*, или протестантство, и *христианство Иоанново* — православное и русское»⁶⁴.

Как подчеркивает Трубецкой, ни одна из «ветвей христианства» не исчерпывает Истины в своей отдельности; и только все три вместе и в совокупности обладают ею во всей ее полноте как единое вселенское христианство. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном, тут — не в большей мере народ «мессианический», чем другие христианские народы. Оставлена дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства будет делом одной России.

Это, конечно, уже не прежняя несбыточная теократическая доктрина, от которой Соловьев здесь отказался, а новый философско-религиозный синтез. Этот синтез, который приводит Трубецкого в восторг, осуществляется в «Трех разговорах» не каким-либо одним народом, а всеми народами во Христе, сходящем с неба на землю.

Но пусть новый «синтез» и несколько менее искусственен, чем прежний, он все так же имеет отвлеченный характер, далек от реальности и содержит заметный элемент утопизма. Он по-прежнему носит экуменистический всепримирительный характер, только если в прежней теократии «великий спор» шел между Православной церковью Востока и католицизмом, то здесь, пусть в несколько закамуфлированном виде, во Христе «примиряются» три христианские конфессии. Однако никуда не исчезают те конфессиональные расхождения трех «ветвей» христианства, которые послужили главным препятствием к осуществлению прежнего теократического проекта. Да и судьбы нехристианских народов и религий, включая растревоживший Соловьева «панмонголизм», в едва намеченном новом «синтезе» так и остались нерассмотренными.

Трубецкой, обобщая свое впечатление от новых идей Соловьева, рисует прямо-таки идиллическую картину новой гармонии: «Рядом с другими народами и „святая Русь“ найдет в „доме Отчем“ свою обитель, престол и венец. В этом окончательном преодолении национализма и в утверждении святости национального призвания — найдет свой настоящий исход и конец наше славянофильство»⁶⁵. Вот и признал либеральный князь, где он видит своего главного противника — он отрицает прежде всего подлинное славянофильство и, следовательно, национально окрашенное Православие как веру русского народа. Ведь суть не соловьевского, а *настоящего* славянофильства — именно в неотделимости любви к России от Православной веры.

Таким образом, в новых построениях Соловьева видны все те же старые недостатки философии всеединства. И Трубецкой бессилён обойти их стороной. Но в его воззрениях есть правильное зерно: за основу подлинного христианства он выдвигает идеал цельного знания и христианскую идею Богочеловека, пришедшего в мир, чтобы спасти его. Это и есть главный *положительный* вывод, который можно сделать после изучения двухтомного исследовательского труда «Мирозозерцания Вл. С. Соловьева». Но как раз эта идея и составляет сущность христианского учения Православной Церкви и русской православной философской мысли.

* * *

После написания книги о Вл. Соловьеве Трубецкой прожил недолго, и она так и осталась до революции его наиболее заметным произведением, так как в большинстве печатаемых им в этот период статей он усиленно продолжал в либеральном духе

⁶⁴ Там же. С. 326.

⁶⁵ Там же. С. 328.

больше всего опасаться русского национализма, словно не замечая приближающейся катастрофы.

Во время Первой мировой войны князь Е. Н. Трубецкой высказывается в печати «против националистического дурмана»⁶⁶ в духе «христианской политики» Соловьева, печатает в либеральных «Русских ведомостях» статьи против притеснения малых народов.

На фоне этой тенденциозной либеральной публицистики более отрадным явлением выглядит цикл статей Трубецкого об иконописи. «Очищенное христианство», как его понимает Трубецкой, может давать и реальные плоды, когда оно не теряет связи с Православием. Своего рода развитием эстетических принципов христианского искусства, кратко сформулированных в отдельной главе книги о Соловьеве, стал замечательный цикл из трех статей Трубецкого о русской иконописи: «Умозрение в красках» (1915), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916) и «Россия в ее иконе» (1918). Иконопись рассматривается в них как воплощение религиозного смысла христианской метафизики. Эти получившие широкое признание работы показывают, что когда христианская вера Трубецкого подпитывается из национального источника, который он усиленно пытался отвергнуть под влиянием Соловьева, его мысль, вернувшись в лоно Православия, становится органичной и плодотворной.

Осознание ошибочности своей прежней космополитической позиции пришло к Трубецкому в катастрофические послереволюционные годы, когда он, став идеологом Белого движения, сетовал о недостатке в стране патриотизма и религиозной веры, призывал к необходимости противостоять нигилистическому разрушению России. Его поздние взгляды получили наиболее полное выражение в его книге «Смысл жизни» (1918). Так и не оставив до конца своих прежних, тяготеющих к отвлеченно-универсальному христианству Соловьева воззрений, Трубецкой все-таки создал перед кончиной произведение, исполненное истинно христианского трагизма.



Князь Евгений Трубецкой.
Цикл «...Из русской думы».
Худ. Ю. И. Селиверстов, 1980-е гг.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Евгения Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьева») // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 529–542.
2. Бердяев Н. А. Основная идея Владимира Соловьева // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 205–213.
3. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 752 с.

⁶⁶ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 589.

4. Книга о Владимире Соловьеве / Сост. и вступ. ст. Б. Аверина. М.: Советский писатель, 1991. 512 с.
5. *Лопатин Л. Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой* // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. IV (119). Сентябрь – октябрь. С. 339–374; Кн. V (120). Ноябрь–декабрь. С. 375–420; 1914. Кн. III (123). Май–июнь. Отд. 1. С. 477–526.
6. *Лосев А. Владимир Соловьев и его время*. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
7. *Пантелеев Л. Ф. К материалам для биографии Вл. Соловьева* // Речь. 1908. 16 авг. № 195. С. 1–2.
8. *Радлов Э. Л. Кн. Евгений Трубецкой. Миросозерцание Вл. С. Соловьева*. М., 1912–13 // Журнал Министерства народного просвещения. Сентябрь. 1913. С. 177–186.
9. *Соловьев В. С. Письма: В 4 т.* / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1908–1923.
10. *Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 20 т.* М.: Наука, 2000–2011. Т. 1–4 (после 4 т. издание приостановлено).
11. *Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т.* / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Изд. 2-е. СПб.: Просвещение, 1911–1914.
12. *Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция* / Послесл. П. П. Гайдено. Подгот. текста И. Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с.
13. *Трубецкой Е. Н. Вл. С. Соловьев и Л. М. Лопатин* // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. IV (124). Отд. 1. С. 527–579.
14. *Трубецкой Е. Н. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания* // Вопросы философии и психологии. 1912. Сент. – окт. Кн. IV (117). С. 224–287.
15. *Трубецкой Е. Н. К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева (По поводу статьи Л. М. Лопатина)* // Вопросы философии и психологии. 1913. Сент. – окт. Кн. IV (120). С. 439–457.
16. *Трубецкой Е. Н. Личность Владимира Сергеевича Соловьева* // Сборник первый: О Вл. Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 45–74.
17. *Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве* // О религии Л. Толстого. М.: Путь, 1912. С. 59–75.
18. *Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм* // Русская мысль. 1912. Март. С. 82–102.
19. *Трубецкой Е. Н. Э. Л. Радлов о В. С. Соловьеве* // Русская мысль. 1913. Ноябрь. С. 43–52 (2-я паг.).
20. *Трубецкой Е. Н., кн. Владимир Соловьев и его дело* // Сборник первый: О Вл. Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 75–95.
21. *Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т.* М., 1913. Т. 1. XVI+631 с. Т. 2. IV+415 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

Н. Н. Павлюченков

О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского

УДК 1(091)(470):271.2-1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_33

Аннотация: В статье сопоставляются некоторые философско-богословские концепции Е. Н. Трубецкого и свящ. П. Флоренского. Анализируется первая публикация их переписки и публикация выступления Е. Трубецкого на заседании Религиозно-философского общества памяти В. Соловьева в Москве в 1914 г. Отмечается, что переписка и выступление Е. Трубецкого «Свет Фаворский и преобразование ума» задавали две темы для сравнительного анализа концепций двух мыслителей, которые являются взаимосвязанными между собой и обусловленными различными подходами Трубецкого и Флоренского к осмыслению философии всеединства В. Соловьева. В этой связи рассматриваются также другие особенности метафизики и гносеологии Трубецкого и Флоренского. Особое внимание уделяется их представлениям о Божественных идеях и о критериях достоверности религиозного опыта. Делается главный вывод о том, что концепции Трубецкого и Флоренского следует рассматривать с учетом их отношения к В. Соловьеву, Шеллингу и немецкой мистике. Данная статья представляет собой главным образом собрание материалов для будущих исследований и содержит лишь предварительный анализ, который может послужить введением в дальнейшую разработку обозначенной темы.

Ключевые слова: Е. Трубецкой, П. Флоренский, В. Соловьев, гносеология, метафизика, всеединство, религиозный опыт, философия, мистика.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: npav1905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 33–57.

Nikolai N. Pavliuchenkov

**On important directions in the comparative analysis
of philosophical and theological concepts
of E. N. Trubetskoy and Priest P. Florensky**

UDC 1(091)(470):271.2-1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_33

Abstract: The article compares some philosophical and theological concepts of E. N. Trubetskoy and Priest P. Florensky. The first publication of their correspondence and publication of E. Trubetskoy's speech at the meeting of the Religious-Philosophical Society of Memory of V. Solovyov in Moscow in 1914 is analyzed. It is noted that this correspondence and E. Trubetskoy's speech "The light of Favor and the transformation of the mind" set two themas for comparative analysis of the concepts of the two thinkers. These themas are interconnected and connected with the different approaches of Trubetskoy and Florensky to the understanding of the V. Solovyov's philosophy of pan-unity. Other features of metaphysics and gnoseology of Trubetskoy and Florensky are also considered. Particular attention to their ideas about Divine ideas and the criteria for the validity of religious experience is paid. The main conclusion is made that the concepts of Trubetskoy and Florensky should be considered taking into account their attitude to V. Solovyov, Schelling and German mysticism. This article is mainly a collection of materials for future research and contains only a preliminary analysis that can serve as a further development of the themas.

Keywords: E. Trubetskoy, P. Florensky, V. Solovyov, gnoseology, metaphysics, pan-unity, religious experience, philosophy, mysticism.

About the author: **Nikolai Nikolaevich Pavliuchenkov**

Candidate of theology, candidate of philosophy, associate Professor, senior researcher At St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

For citation: Pavliuchenkov N. N. On important directions in the comparative analysis of philosophical and theological concepts of E. N. Trubetskoy and Priest P. Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 33–57.

Особый интерес к сравнительному анализу религиозно-философского наследия кн. Е. Н. Трубецкого и свящ. Павла Флоренского возник еще три десятилетия назад благодаря осуществленной игуменом Андроником (Трубачевым) и С. М. Половинкиным публикации текста доклада Е. Трубецкого «Свет Фаворский и преображение ума»¹ и нескольких его писем, хранившихся в семейном архиве Флоренских². Эту публикацию по затронутым в ней вопросам можно было разделить на две неравные части.

Первая часть включала два письма, которые публикаторы датировали началом января 1914 г., а также сам доклад, прочитанный Е. Трубецким в Московском религиозно-философском обществе памяти В. Соловьева 26 февраля 1914 г. и посвященный только что вышедшей в издательстве «Путь» книге свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины». Здесь Трубецкой указывал на общий для себя и Флоренского «критерий» — Фаворский свет³ и выражал свое несогласие с изложенным в работе Флоренского учением об антиномиях. Трубецкой настаивал на вечной ценности дискурсивных, логических способностей человеческого ума, что, как он был уверен, вытекает из христианского догмата Боговоплощения. Он указывал на радостный «благостный всеобщего Преображения», который звучит в «Столпе и утверждении Истины»⁴, и который, по его мнению, должен утверждать возможность участия в этом всеобщем, «богочеловеческом» процессе не только интуитивной (сердечной), но и разумной, интеллектуальной сферы человека.

Вторая часть состояла из небольшого (и последнего из опубликованных) письма Е. Трубецкого от 30 марта 1917 г. В письме обсуждались две крайности в «философии»



Труды Е. Н. Трубецкого на современной выставке

¹ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 112–129.

² Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99–111.

³ Там же. С. 103.

⁴ Там же.



Философы (С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский).
Худ. М. В. Нестеров, 1917 г.

публикации⁷. Исследовались специфические особенности гносеологии Е. Трубецкого и П. Флоренского, обсуждалось отмеченное уже игуменом Андроником и С. Половинкиным сходство некоторых идей, изложенных Е. Трубецким в «Смысле жизни», с идеями «Столпа и утверждения Истины» и, особенно, с положениями поздних лекций Флоренского, прочитанных в Москве в 1918–1920 гг. Гораздо меньше внимания было уделено спору Трубецкого с Флоренским о критериях церковности и духовной доброкачественности религиозного опыта, который на самом деле не только не закончился, но и обострился, главным образом в связи с отношением к «откровениям» Анны Николаевны Шмидт. В предисловии к публикации «Из рукописей А. Н. Шмидт» Флоренский высказал целый ряд своих достаточно важных мыслей о «прелести» и о возможности постижения истины в той мистике, которая, по его же указанию, с точки зрения Церкви должна быть признана «безблагодатной»⁸. Письмо Е. Трубецкого Флоренскому от 30 марта 1917 г. фактически явилось ответом на эти мысли. Обнаруживаемое здесь различие позиций двух мыслителей представляет особый интерес для специального исследования, прежде всего в связи с тем, что они — каждый по-своему — пытались переосмыслить концепции всеединства, богочеловечества и софиологии В. Соловьева.

⁵ См.: Там же. С. 105–106.

⁶ Из рукописей А. Н. Шмидт. М.: Путь, 1916. Об Анне Шмидт и о подробностях издания ее «откровений» см.: *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1995. С. 808–811.

⁷ Из других исследований можно отметить: *Карпенко М. В.* Е. Н. Трубецкой и П. А. Флоренский об идее двоимирия в иконописи // *Гуманитарный часопис.* 2013. № 3; *Гуляева И. Г.* Онтология света и ее рецепция в отечественной философской мысли. Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2013; *Ковалева Е. В.* Философия иконы в системе идей русского платонизма. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2006.

⁸ См.: «„Третий Завет“, как и все творчество А. Н., относится к типу мистики естественных (и в этом смысле безблагодатных) прозрений человека в глубину мира. В основе этой мистики обычно лежит подлинный опыт, который, однако, преломляется через призму „психологизмов“ и наряду с ценными мистическими открытиями способен приводить к аберрациям и ошибкам» (Предисловие к книге: Из рукописей А. Н. Шмидт // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 723).

и «мистике», когда либо преобладает интеллект при полной атрофии «духовного ока», либо имеет место «религиозный опыт», не проверяемый и не контролируемый «судом совести»⁵. По существу, это была вариация той же самой критики «алогизма», которая к этому времени для Трубецкого получила новые поводы и основания. В 1916 г. свящ. П. Флоренский и С. Н. Булгаков издали рукописи — мистические «откровения» Анны Шмидт⁶, и письмо, очевидно, явилось частью возникшей между Трубецким и Флоренским дискуссии о степени ценности принципиально выводимых за рамки «логики» религиозных переживаний.

С тех пор внимание исследователей по преимуществу было направлено на комплекс вопросов и проблем, затронутых только в первой части

Предварительные замечания

По поводу наиболее обсуждаемой проблемы участия человеческого ума в процессе благодатного преобразования человека были высказаны мнения, что Е. Трубецкой просто не понял направление мысли Флоренского⁹ и настаивал на том, с чем Флоренский на самом деле был также полностью согласен. В предисловии к публикации переписки Е. Трубецкого с Флоренским С. М. Половинкин и игумен Андроник (Трубачев) отметили, что недоразумение достаточно скоро, по крайней мере для самого Трубецкого, было устранено, и он написал о Павлу, что их разногласия приняли «характер совместного разъяснения общих нам обоим начал, нежели спора в собственном смысле»¹⁰.

К этому можно добавить, что в своем выступлении 26 февраля 1914 г. Е. Трубецкой, полемизируя с Флоренским, духовное преобразование отнес ко всему естеству человека. «Оно, — говорил он, — должно начинаться в *сердце* — центре его духовной жизни — и оттуда распространяться на всю периферию»¹¹. Но в символической онтологии Флоренского именем *весь человек в его наличном состоянии*, со всеми *ныне* существующими органами (душевными и телесными) символичен; в человеке *все* имеет свое глубокое онтологическое значение¹². Можно лишь вести речь о греховном изменении в иерархии человеческих сил и способностей, но ни одна сила души и ни один орган тела сами по себе не могут считаться какими-либо производными человеческого падения или как-либо связанными с падением (например, сотворенными в *предвидении* падения). Соответственно, в грядущем обновлении твари ничто в составе человека не может оказаться излишним, ничто не подлежит уничтожению, но все найдет свое новое, достойное применение. Эти положения поздней «конкретной метафизики» Флоренского только отчасти нашли свое отражение в «Столпе и утверждении Истины», и, по-видимому, этого было еще не достаточно, чтобы Е. Трубецкой обратил на них должное внимание.

Кроме того, определенные ошибки в выяснении действительной позиции Флоренского могли возникать вследствие того, что сам термин «антиномия» он употреблял в двух разных смыслах (то как «противоречие», то как «антитеза», что отметил Е. Трубецкой¹³), а также не сделал строгого разграничения таких понятий, как «ум», «разум» и «рассудок» (на что обратил внимание еп. Феодор (Поздеевский)¹⁴). Сама онтология символа Флоренского в целом оказалась до конца продуманной и адекватно представленной только в его поздних лекциях (1918–1922).

Если же центр критических замечаний Трубецкого видеть в тезисе о необходимости признать начало преобразования *всего человека уже в этой жизни*, т.е. «здесь и теперь» (а не относить преобразование только к реальности грядущего нового мира), то для этой критики в «Столпе и утверждении Истины» можно найти больше оснований. В одном месте (в главе «Утешитель») у Флоренского даже прямо сказано, что «для твари еще не началось восстановление и слава, откровения которой ждет

⁹ Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998. С. 24–25; Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. С. 78–79.

¹⁰ Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. С. 101.

¹¹ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преобразование ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 292

¹² См., напр.: Флоренский П., свщч. Иконостас // *Его же*. Избранные труды по искусству. М.: «Изобразительное искусство», 1996. С. 143–144.

¹³ Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. С. 104–105.

¹⁴ См.: Феодор, еп. [Рецензия на книгу] «О Духовной Истине» («Опыт православной теодицеи») // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 225.

она, стена и мучаясь (см. Рим 8:19–23)¹⁵. Но и в этом случае мысль Флоренского не должна быть признана столь однозначной, поскольку тогда не ясно, как понимать то самое «возвращение» Флоренским Фаворского света, которое так высоко оценил сам Трубецкой¹⁶. Ведь Флоренский привел в «Столпе и утверждении Истины» факты, свидетельствующие о причастии этому свету христианских святых, обретавших, благодаря этому, духовную красоту еще в своей земной жизни. «Самый разум, — пишет Флоренский, — раздроблен и расколот, и только очищенно благодатный ум святых подвижников *несколько* цельнее: в нем началось срастание разломов и трещин, в нем болезнь бытия залечивается, раны мира затягиваются...»¹⁷ Это именно и означает, что человек имеет возможность, благодаря духовной подвижнической жизни, уже в этом мире встать на путь преобразования, в том числе и преобразования своего ума. Кроме того, в этом месте в «Столпе и утверждении Истины», как и во многих других, Флоренский отмечает (а в других местах — подчеркивает) онтологическую связь человека и мира: постепенное онтологическое *исцеление* человека означает и постепенное преодоление «болезни» всего бытия¹⁸.

Как известно, ту же самую идею Е. Трубецкой особенно ярко выразил в статьях, написанных под впечатлением от состоявшегося в начале XX в. открытия древнерусской иконы. Вообще, совпадения в позициях обоих мыслителей особенно заметны, когда они обращаются к теме иконы в целом и древнерусской иконы в частности. Достаточно привести пример, когда в «Смысле жизни» Трубецкой писал, что «иконопись есть живопись прежде всего храмовая. Икона непонятна вне того храмового, соборного целого, в состав которого она входит»¹⁹, а Флоренский отмечал в 1918 г.: «Писанная... в келье полутемной, с узким окном, при смешанном искусственном освещении, икона оживает только в соответственных условиях и, напротив того, мертвеет и искажается в условиях, которые могли бы, отвлеchenно и вообще говоря, показаться наиболее благоприятными для произведения кисти, — я говорю о равномерном, спокойном, холодном и сильном освещении музея... В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей, в музее же мы видим не иконы, а лишь шаржи на них»²⁰.

В литературе даже можно встретить предположение, что «Смысл жизни» — работа, начатая еще до страшных потрясений в России и законченная в 1918 г. — представляет собой продолжение «Столпа и утверждения Истины», попытку додумывает многие разработанные там темы. Во вступительной статье к публикации переписки Трубецкого с Флоренским С. М. Половинкин и игум. Андроник именно эту работу использовали для выявления единомыслия обоих мыслителей по вопросам греховного повреждения и благодатного преобразования человека. Но тема сходства и различия в позициях кн. Е. Н. Трубецкого и свящ. П. Флоренского охватывает гораздо более широкий круг вопросов и проблем, связанных главным образом с отношением обоих мыслителей к концепциям В. С. Соловьева.

¹⁵ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 139.

¹⁶ «Главное же для меня, — писал Трубецкой Флоренскому в начале января 1914 г., — все-таки то глубоко радостное событие, что Вы этот свет так ярко возвещаете» (Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. С. 103).

¹⁷ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 159.

¹⁸ Например: «Тело, эта общая граница человека и прочей твари, — пишет Флоренский, — соединяет их воедино. Поэтому если отпавший от Бога человек увлек за собою всю тварь и, извратив свое естество, извратил и чин всей природы, то, восстанавливаемый Богом, он вносит первозданный лад и строй в тварь, которая совокупно „стенает и мучится донныне“ (Рим 8:22) и „с надеждою ожидает откровения сынов Божиих“ (Рим 8:19). Человек связан своим телом со всею плотию мира, и связь эта так тесна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны. Самый завет Божий заключен был Богом ведь не с человеком только, а со всею тварью» (Там же. С. 271–272).

¹⁹ Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 461.

²⁰ Флоренский П., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // *Его же*. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 208–209.

Сходство позиций Е. Трубецкого и П. Флоренского

Прежде всего, нужно отметить, что есть один очень важный для парадигмы всеединства момент, в котором Е. Трубецкой и П. Флоренский выражают свое безусловное согласие между собой и с В. Соловьевым. Цитируя пассажи В. Соловьева о ценности материальной природы, способной к «освящению» и «обожению» (из «Трех речей в память Достоевского»), Е. Трубецкой замечает, что вполне ясно «те же мысли выражены у Беме и Баадера», и дает пограничные ссылки на «Vorlesungen uber Jacob Bohme's Theologumena und Philosopheme» Баадера²¹. «Вообще, — пишет он, — духовный материализм в том смысле, как его исповедует Соловьев, составляет одну из основ миросозерцания Беме-Баадера²². Сам Е. Трубецкой вполне сочувствует такому «духовному материализму».

Флоренский также фактически говорит о своем «духовном материализме», когда, например, в воспоминаниях отмечает, что «есть глубокая правда вещества»: «Вещество мира научило любить себя и любоваться собою. И я полюбил его — не материю физиков, не элементы химии, не протоплазму биологии, а самое вещество, с его правдою и его красотою, с его нравственностью»²³.

«Всю свою жизнь, — утверждает он, — я думал в сущности об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это — вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме *символа* (особо подчеркнуто свящ. П. Флоренским. — Н. П.) ... Я искал того явления, где ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает через нее духовное единство»²⁴. «Мне претил позитивизм, но не менее претила и отвлеченная метафизика. Я хотел видеть *душу*, но я хотел *видеть* ее воплощенной. Если это покажется кому материализмом, то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном, или символизм. И я всегда был символистом. Покровами вещества не сокрывались в моем сознании, а раскрывались духовные сущности; а без этих покровов духовные сущности были бы незримы, не по слабости человеческого зрения, а потому, что нечего там зреть; но все дело в том, *как* разуметь вещество»²⁵. «Символизм» или «конкретная метафизика» Флоренского утверждали прежде всего идею выявления через вещество и посредством вещества иерархически устроенных высших миров, вплоть до мира Божественного»²⁶.



Евгений Николаевич Трубецкой, 1910 г.

²¹ Эту же работу впоследствии использовал в своих «этюдах» о Я. Беме Н. Бердяев. Указание на это см.: Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюды. I. Учение об Ungrund // Путь. 1930. № 20. С. 47.

²² Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 47.

²³ Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. С. 61.

²⁴ Там же. С. 154.

²⁵ Там же. С. 154–155.

²⁶ Ср.: «Вглядись в явление — и увидишь, что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего. И то, глубже лежащее, — есть „ноумен“ в отношении первого как „феномена“» (Там же. С. 156).

В какой степени сам Е. Трубецкой был согласен с такими представлениями, можно видеть особенно из его поздних работ — «Умозрение в красках» (1916) и «Смысл жизни» (1916–1918). Например, рассматривая лепные изображения на стенах Дмитриевского собора во Владимире (XII в.), а также иконы «Всякое дыхание да хвалит Господа», «О Тебе радуется, обрадованная всякая тварь» и др., Трубецкой пишет: «*Вся тварь... неизменно изображается в виде храма — собора*»²⁷. Центральная идея всей русской иконописи воспринимается им не только как идея *собира*ния всей твари в «живое целое» храма²⁸, но и как идея соединения Бога со всей тварью: «Тварь, — пишет он, — становится здесь *сама* храмом Божиим, потому что она собирается вокруг Христа и Богородицы, становясь тем самым жилищем Св. Духа»²⁹. В «Смысле жизни» Трубецкой указывает, что в христианстве, в отличие от других религий, «ни Божеское не поглощает человеческого, ни человеческое — Божеского, а *то и другое естество, не превращаясь в другое, пребывает во всей своей полноте в целостности в соединении* (подчеркнуто Е. Трубецким. — Н. П.)»³⁰. Но при этом во Христе «*весь мир от человека и до низших тварей должен раз навсегда воскреснуть*»³¹. И далее разговор о соединении человека с Богом как бы совершенно естественно продолжается уже в понятиях «воссоединения твари с Богом». *Тварь*, пишет Трубецкой, должна отказаться от своей воли, беззаветно отдать себя Богу и «жить исключительно жизнью божественною, *стать сосудом Божества* (подчеркнуто Е. Трубецким. — Н. П.)»³².

Фактически, вслед за Соловьевым, Трубецкой осуществляет очень важное переосмысление известного из святоотеческой литературы опытного постижения того обстоятельства, что во всем сотворенном Богом мире, из всей твари *только* человек способен быть «обителью» Св. Троицы»³³. Следуя прозрениям Беме-Баадера, сам Трубецкой, как и Соловьев, полагает, что соединение Бога с «самим существом нашей природы», т.е. с человеческим «естеством», уже означает соединение Бога также и «со стихиями внешнего мира», т.е. с «естеством» всей твари. Для Соловьева это означало «признать природу способною к такому воплощению в нее Божества», т.е. «поверить в искупление и обожение материи»³⁴. То же самое убеждение для Е. Трубецкого становится еще и поводом подчеркнуть, что во Христе «мы находим явление искомой нами жизненной полноты и правду всеединства»³⁵.

²⁷ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. Париж: УМКА-Press, 1965. С. 39.

²⁸ «Мы имеем здесь тварь соборную, или храмовую. Но во храме объединяют не стены и не архитектурные линии: храм не есть внешнее единство общего порядка, а живое целое, собранное воедино Духом любви» (Там же. С. 43).

²⁹ Там же.

³⁰ Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 84.

³¹ Там же. С. 86.

³² Там же. С. 87.

³³ См., напр.: «Смотри, каковы небо, земля, солнце и луна; и не в них благоволил упокоиться Господь, а только в человеке. Поэтому человек драгоценнее всех тварей, даже, осмелюсь сказать, не только видимых, но и невидимых тварей, т.е. служебных духов. Ибо об Архангелах Михаиле и Гаврииле не сказал Бог „сотворим по образу и по подобию Нашему“ (Быт 1:20), но сказал об умной человеческой сущности, разумею бессмертную душу» (Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послания и слова / Пер. с греч. при МДА. Изд. 3-е. М., 1880. С. 156–157). Ср. у свт. Иоанна Златоуста: «Человек есть превосходнейшее из всех видимых животных; для него-то и создано все это: небо, земля, море, солнце, луна, звезды..., все бессловесные животные» (Беседы на Книгу Бытия, VIII, 2); «Человек — великое и дивное живое существо и для Бога драгоценнейшее всей твари» (Восемь слов на Книгу Бытия, II, 1–2). В «Слове о человеке», незавершенная рукопись которого хранилась у Флоренского и впервые была опубликована из его Архива в 1989 г., свт. Игнатий (Брянчанинов) утверждает, что «образ сотворения человека показывает в нем превосходнейшее и ближайшее к Богу творение» (см.: Богословские труды. Сб. 29. Изд. Моск. Патр., 1989. С. 284–320).

³⁴ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // *Его же*. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 313.

³⁵ Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 89.

У Флоренского сразу несколько мест в «Столпе и утверждении Истины» призваны показать даже не равнозначность отношения Бога к человеку и к остальной твари, а скорее преимущественное внимание Творца именно ко всей совокупности Своего Творения. Он отмечает, что самый Завет Божий с Ноем (как это изложено в девятой главе Книги Бытия) заключен также и со всей тварью. Завет заключается с *миром*, «рассматриваемым как единое существо», а человек лишь выступает в роли его возглавителя³⁶. Но это «начальство» человека над тварью, как видно из контекста, заключается лишь в таком определяющем влиянии, когда какое-либо онтологическое изменение в человеке влечет за собой соответствующее изменение и во всей твари. «Связь эта так тесна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны»³⁷.

С заменой человека на «тварь» Флоренский прочитывает и другие места из Священного Писания. «Бог любит тварь Свою, — пишет он, — и мучается за нее, мучается грехом ее. Бог простирает руки к твари Своей, просит ее, призывает ее, ожидает к Себе блудного сына Своего»³⁸. Христос заповедует проповедовать Евангелие *всей твари* (Мк 16:15), ап. Павел говорит, что благовествование возвещено *всей твари поднебесной* (Кол 1:23)³⁹. Место из послания ап. Павла к Филиппийцам, где сказано, что Бог, приняв образ раба, сделался подобным *человекам* и по виду стал как *человек* (Флп 2:6–8), Флоренский передает следующим образом: «Бог, вступая в мир, отлагает образ славы Своей и принимает образ Своей *твари...*, подчиняясь законам *тварной жизни*», привлекает «к Себе грешную и намаявшуюся *тварь* Свою, — образумляя, но не карая ее (подчеркнуто мной. — Н. П.)»⁴⁰. Человечество возглавляет тварь⁴¹, но для любви Божией грань между человеком и прочим творением стерта. В «Столпе и утверждении Истины» создается впечатление, что Бог и спасает прежде всего тварь, а человек в этом деянии — как бы только необходимое промежуточное звено. Так что, с таких позиций, «Сына Человеческого» более точно следовало бы именовать «Сыном Твари».

Очень характерно, что свой доклад о «Столпе и утверждении Истины» Флоренского Е. Трубецкой начинает с преамбулы, в которой аксиоматически утверждается мысль о распространении дела Христа *на весь материальный мир*. «Сияние вечной славы», явившееся избранным ученикам на Фаворе, говорит Е. Трубецкой, должно «наполнить» не только «душу человеческую», но и «внешнюю природу»; не только человек, но и «весь мир телесный должен стать светлой ризой преображенного Спасителя!»⁴² Трубецкой видит в этом глубинную мотивацию творчества отечественных литераторов и философов. Они (Трубецкой приводит примеры Гоголя, Достоевского, Федорова, Соловьева) служили главной цели, которая им формулируется как «*всеобщее исцеление во всеобщем преображении*»⁴³.

Из доклада можно видеть, что еще до начала Первой мировой войны Трубецкой остро переживал контраст между распадающимся в «противоречиях» и утопающим в «бездне зла» миром и светом Фаворским как идеалом «совершенной цельности жизни», как высшим началом «*всеобщего духовного и телесного просветления человека и всей твари* (подчеркнуто мной, — Н. П.)»⁴⁴. И в «Столпе и утверждении Истины» Трубецкой находит прежде всего, по его словам, яркое и сильное изображение этой «основной противоположности»⁴⁵.

³⁶ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 272–273.

³⁷ Там же. С. 272.

³⁸ Там же. С. 290.

³⁹ Ср. возвращение Флоренского к этой теме через 10 лет, в лекциях 1917 г. (Флоренский П., *свящ.* Макрокосм и микрокосм // *Его же*. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 440).

⁴⁰ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 289.

⁴¹ Там же. С. 290.

⁴² Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. С. 283.

⁴³ Там же. С. 285.

⁴⁴ Там же. С. 286–287.

⁴⁵ Там же. С. 287.

В книге Флоренского Е. Трубецкой обнаруживает полное согласие с его собственной концепцией всеединства, где «Истина есть всеединое. По молитве Христовой в просветленной твари должно царствовать *то самое единство, какое от века осуществлено во Святой Троице*. В этом именно и заключается то преобразование, обожение твари, которое действием Св. Духа наполняет ее светом Фаворским (подчеркнуто мной. — Н. П.)»⁴⁶. Но, по существу, это — «доработанная» до метафизики всеединства концепция нравственного уподобления многоединства человечества Троиединству Божества, с которой, как известно, впервые выступил архимандрит Антоний (Храповицкий) в 1892 г.⁴⁷ Флоренскому принадлежит первый опыт «онтологизации» этой концепции⁴⁸, в ходе которого представленные как метафизические реальности — «много-единое человечество» и «Три-единое Божество» — объединялись благодаря причастию твари Любви как Божественной сущности. Вследствие такого причастия вся тварь становилась «единосущной» между собой и с Богом, чем и достигалась реализация, по-видимому, освобожденного от «пантеистической утопии» идеала всеединства.

К началу 1914 г., благодаря спорам вокруг имяславия, в России уже стало достаточно хорошо известно учение свт. Григория Паламы о неизреченном отличии Божественной сущности от Божественной энергии и об отождествлении последней с Фаворским светом, которым Спаситель просиял на горе Преображения. Знакомство Флоренского с этим учением нашло свое отражение главным образом только в примечаниях к «Столпу и утверждению Истины», а изменение в основном тексте (замену понятия «Божественной сущности» на «Божественную энергию») Флоренский осуществить либо не успел, либо сознательно отказался в виду сложностей с процедурой набора текста в типографии⁴⁹.

Е. Трубецкой, очевидно, прочитывал основной текст «Столпа» без учета всех богословских тонкостей, связанных с открывшейся необходимостью различать реальности «Божественной сущности» и «Божественной энергии». Для него главным являлась раскрываемая Флоренским возможность причастия человека онтологической реальности «Света Истины», справедливо (с точки зрения Трубецкого) трактуемой в «Столпе и утверждении Истины» как Божество, «исходящее» от Св. Троицы. Трубецкой, по сути, существенно упрощал обретенную им в «Столпе и утверждении Истины» переработку концепции Храповицкого: для него уже сам факт достижения в тварном естестве подобия Божественному Троиединству означает *обожение* твари, ее реальное причастие преобразующему действию Фаворского света. В отличие от Флоренского, он не занялся поиском философско-богословского объяснения «механизма» обожения (а Флоренскому для этого потребовался «высший закон тождества», «открытый» архим. Серапионом (Машкиным), описание образования тварных «триединств» Я-Ты-Он и т. д.); он просто констатировал факт причастия твари Фаворскому свету, как бы автоматически следующий из достижения тварью такого же единства, какое существует в Божественной Троице.

⁴⁶ Там же. С. 290.

⁴⁷ См.: Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // По образу Св. Троицы. Митр. Антоний (Храповицкий). Сщмч. Иларион (Троицкий). Схиархим. Софроний (Сахаров) / Сборник богословских статей. 2-е изд. испр. и доп. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 37–38. Впоследствии те же идеи уже епископ Антоний повторил в работе, опубликованной в 1901 г. См.: Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Церкви // Там же. С. 50.

⁴⁸ См. студенческую работу П. Флоренского «Понятие Церкви в Священном Писании» и комментарии к ней в издании: Флоренский П. А. Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубацев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 238–399, 583–603.

⁴⁹ Об этих сложностях Флоренский сообщал в частной переписке. См., напр.: Андроник (Трубацев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 830.

С этим можно связать еще одно немаловажное обстоятельство. Обращает на себя внимание, что в своей собственной трактовке учения о Церкви Е. Трубецкой — вольно или невольно — допускает двусмысленность, вследствие которой остается неясным вопрос о принципиальной возможности для каких-либо обществ не формально, а *фактически* быть вне Церкви. Непрерывно совершаемая «тайна воплощения» в каком-либо обществе, согласно Трубецкому, однозначно должна включать это общество в Церковь, в то время как в иных случаях речь идет лишь о том, *принимает* общество эту «тайну» или нет⁵⁰. Иначе говоря, общество может ее не принимать, но богочеловеческий процесс в нем все равно будет совершаться. Тот факт, что Е. Трубецкой стоит именно на такой позиции, раскрывает его представление о всечеловеческом и даже всемирном значении таинств, совершаемых в Церкви. «Боговоплощение в Церкви совершается непрерывно через таинства»⁵¹, а таинства, совершаемые в *храме*, собирают вокруг храма и как бы внедряют в храм *всю* тварь, о чем у Е. Трубецкого особенно хорошо сказано в публичной лекции «Умозрение в красках».



Митрополит Антоний (Храповицкий) в бытность архимандритом, 1891–1895 гг.

Совершив случайную, но, впрочем, достаточно характерную ошибку и приписав жизнеописателю преп. Сергия мысль, которая на самом деле содержалась в юбилейной (по случаю 500-летней годовщины преп. Сергия в 1892 г.) речи архим. Антония (Храповицкого)⁵², Е. Трубецкой в этом контексте усвоил преп. Сергию идеал *преображения* не только человечества, но и всей «вселенной по образу и подобию Св. Троицы»⁵³. Е. Трубецкой пошел дальше вл. Антония и стал утверждать, что «по образу и подобию» Божественного Троиинства должно быть устроено не только человечество, но и *весь мир* — «вся тварь», сразу же при этом замечая, что это будет «внутреннее объединение всех существ в Боге»⁵⁴. Таким образом, он фактически осуществил «онтологизацию» и дальнейшее развитие концепции Храповицкого *в том же* направлении, что и Флоренский, т. е. в соответствии с парадигмой всеединства.

Если вл. Антоний строил свою концепцию исключительно в сфере нравственности, где «подобие» твари Творцу никак не означает установления между ними какой-либо онтологической связи (например, через любовь как реальность не только нравственного, но и онтологического, «субстанциального» характера), то у Е. Трубецкого звучит мотив обожения, поскольку далее выясняется, что, с его точки зрения, пребывание объединенной твари в Боге не оставляет тварь без онтологического причастия Богу.

Флоренский уже в своем студенческом (в МДА) сочинении «Понятие Церкви в Священном Писании» (1904) пересказывал концепции из статьи «Нравственная идея догмата Церкви» архим. Антония (Храповицкого) в весьма определенном

⁵⁰ См.: Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. С. 311.

⁵¹ Там же.

⁵² Об истории этой ошибки см.: Хондзинский П., прот. К вопросу об источнике цитаты из «жизнеописания» преп. Сергия Радонежского в лекции кн. Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках» // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 6 (56). С. 17–18.

⁵³ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. С. 20.

⁵⁴ Там же.

контексте, сразу после указания о восприятии Церкви «в мистическом опыте»⁵⁵. Он, очевидно, целенаправленно не принял во внимание то обстоятельство, что концепция Храповицкого ограничена только сферой нравственности. Рассматривая идею подобия восстанавливаемого в Церкви многоединства человечества Троиединству Бога, он подчеркивал, что единство Церкви обусловлено не единством организации, единством цели и т.п.; это — «единство онтологическое», требующее такого «единящего Начала», которое не приобретается и не вырабатывается людьми, но дается от Бога⁵⁶. «Таково, — пишет он, — единство Тела Христова и Его таинственной жизни. Верующие становятся чрез приобщение к Церкви уже не подобно-сущими, не *ὁμοίωτοι* между собою, но единосущими, *ὁμοούσιοι*»⁵⁷.

«Через священные формы видимой Церкви» (т.е., очевидно, главным образом через ее таинства), согласно Флоренскому, мы получаем «начаток и образ» божественной жизни и только *затем*, вследствие этого, перед нами возникает нравственная задача сообразовать с этой жизнью свою жизнь⁵⁸. И если по самому существу «нравственного монизма» вл. Антония все догматические и вероучительные истины христианства нужно выяснять в пределах только нравственных ценностей⁵⁹, то здесь, с опорой на Соловьева⁶⁰, фактически утверждалась невозможность достижения соответствующего «божественной жизни» нравственного совершенства без установления реальной, онтологической связи человека с Богом. С этой точки зрения можно сказать, что устройство человека по Образу Божию на онтологической дистанции от Бога лишь дает человеку «нравственный закон» (по Канту), с высшими нравственными ценностями. Для *реализации* же этих ценностей в жизни нужно, чтобы вышеозначенная дистанция была преодолима. И в «Столпе и утверждении Истины» Флоренский представлял образ такого преодоления — жертвенную самоотдачу твари Богу, за которой следует обожение как причастие Божественной сущности.

«Вся тварь, — пишет, со своей стороны, Е. Трубецкой, — с человечеством во главе собирается во храм»⁶¹, «молитвами святых храм Божий отверзается для низшей твари, давая в себе место ее одухотворенному образу»⁶². «Чересчур нереальные львы» и другие, внешне наивные или фантастические, но на самом деле *символические* изображения животных на иконах указывают, по мысли Е. Трубецкого, именно на «новую тварь», на «неведомый нам строй новой жизни»⁶³.

Двигаясь в том же направлении в анализе русской иконы, Флоренский, как известно, рассматривал ее символичность как прямое «откровение», выявление вечных идей, лежащий в основе всего Бытия. Трубецкой, очевидно,

⁵⁵ См.: Флоренский П. А. Понятие Церкви в Священном Писании // *Его же*. Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 264.

⁵⁶ Там же. С. 300–301.

⁵⁷ Там же. С. 301.

⁵⁸ См.: Там же. С. 310.

⁵⁹ См. определение «нравственного монизма», данное архиеп. Антонием в 1917 г.: «Нужно все домостроительство выяснять в пределах только нравственных ценностей и от них ставить в зависимость даже метафизические понятия, например, естества» (*Антоний (Храповицкий)*, митр. Догмат искупления. М., 2002. С. 46).

⁶⁰ Именно у Соловьева (в «Духовных основах жизни») Флоренский находит мысль, которую можно назвать утверждением примата онтологической определенности: мы в Церкви получаем благодатное действие Божие («жизнь и силу»), а *затем* решаем появляющуюся перед нами (вследствие действия благодати) *нравственную задачу* — «стараться о соответствии и сообразности нашей жизни с жизнью божественной» (*Флоренский П. А.* Понятие Церкви в Священном Писании. С. 310).

⁶¹ *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. С. 38.

⁶² Там же. С. 41.

⁶³ Там же. С. 41–42.

не считал легитимным подобного рода присутствие платонизма в христианстве, равно как не воспринимал вытекающую из такого платонизма попытку рассогласования под тем же «символическим» углом зрения все вообще древнее и древнейшее религиозное искусство, включая росписи саркофагов в древнем Египте, где, по мнению Флоренского, собственно, и «зачинается икона»⁶⁴. Он раскрывал именно то, что ему представлялось *особенностью* древнерусской иконы и освященного христианской святостью древнерусского прозрения в тайну обновленного, преображенного творения Божия. Преображение это, с его точки зрения, совершается в *храме*, который «не есть внешнее единство общего порядка, а живое целое, собранное воедино Духом любви»⁶⁵.

И в этом «живом целом» не только все человечество, но *вся тварь* становится «сама храмом Божества, потому что она собирается вокруг Христа и Богородицы, становясь тем самым жилищем Св. Духа»⁶⁶. «Собор *всей* твари собирается во имя Христа (подчеркнуто мной. — Н.П.)» и представляет собой «царство Христово», собранное «в одно живым общением тела и крови (подчеркнуто мной. — Н.П.)»⁶⁷. Е. Трубецкой полагает, что *именно поэтому*, т.е. в качестве средоточия единения *всей* твари в царстве Христовом, «*изображение евхаристии* так часто занимает центральное место в алтарях древних храмов»⁶⁸.

Логическим завершением всех этих размышлений должен быть вывод о том, что совершаемая в христианских храмах Евхаристия *сама по себе*, таинственно освящает и даже собирает вокруг Христа (и Богородицы) всю тварь. Евхаристия, таким образом, оказывается совершаемой не только для *верных*, принявших таинство Крещения и *сознательно* участвующих в принесении «бескровной Жертвы». Она приобретает вселенское, «космическое» значение и становится как бы неким непреодолимым, мистическим фактором, возводящим раздробленный мир к всеединству.

Практически о том же самом писал Флоренский, когда составлял материалы для своих лекций по «Философии культа». «Когда стоишь над Дарами, — говорится в тексте «Культе и философия» (запись 12 мая 1918 г.), — где-то на заднем фоне, как аккомпанемент, звучит мысль: вот истинное место Мировой оси, полюс Земли. Он — как и все точки земной поверхности — и неразумному взору ничто. Но около него вращаются все и все — и самая вселенная, сам же он недвижим. Так и эта частица Св[ятых] Даров: как будто ничего особенного. Но около этой Частицы свершает свое течение весь круг бытия; все около нее, вокруг нее и для нее: она А и Ω мира. Самый культ — cultus — от collere — вращать — есть круговорот, хоровод, обращение вокруг святой реальности, вокруг святости — в данном случае — вокруг святости святых, Sacra sacrogit, τελετών τελετή — таинства таинств — этой частицы Даров. Сама же она, на руках носимая и переносимая, недвижна. Вот абсолютная точка мира!»⁶⁹

2 января 1916 г. Флоренским было записано следующее размышление о «рассеянии» Св. Даров: «Из св[ятой] чаши с освященными Св[ятыми] Дарами — от прилития теплоты — подымается легкое облачко паров. Пары эти частью осаждаются на илитоно, частью рассеиваются по алтарю, осаждаются на стенах, снова испаряются, попадают в небесные облака, плывущие над нами, ниспадают в дождях, падающих на нас, текут в реках, плещутся в морях, усваются растениями и животными, одним словом, из чаши распространяются по всей земле и даже улетают за пределы земной атмосферы, поступая в круговорот всей вселенной... При „замывании уст“ священником и „умовении рук“ после св[ятого] Причастия мельчайшие частицы — крошки

⁶⁴ См.: Флоренский П., *свящ.* Иконостас. С. 180.

⁶⁵ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. С. 43.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Флоренский П., *свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 117–118.

Св[ятого] Тела и Св[ятой] Крови — смываются водою и опять-таки поступают в круговорот природы»⁷⁰.

То же самое «рассеяние» святых по всему миру имеет место, по мнению Флоренского, и в других случаях. Так, «крещальная вода с частицами св[ятого] мира и освященного елея выливается в „чистое место“; богоявленская вода, текущая целою рекою в другие реки и моря; священный пепел и т. д. и т. д. — все это утекает, распространяется в природе, обращается в растительных и животных соках, напоет благодатью всю природу, всю ее освящает, очищает и сохраняет. Священный фимиам — благодать — вырывается в открытые окна храма, разносится ветром, равно как и звуки священных песнопений и возгласов. Граница храма — не стены, ибо храмовое действие выносится за стены храма. Нет определенной границы храма, ибо вся природа есть непрерывное продолжение храма. И, следовательно, нет определенных границ и Церкви, ибо вся тварь участвует в разной мере в ее жизни и в ее благодатных богоматериальных действиях»⁷¹.

Нетрудно заметить, что в данном случае, в числе прочего, существенно переосмысляется то значение Евхаристии, представление о котором можно извлечь из Евангелия. Согласно Евангелию, Таинство Тела и Крови Христос совершает в Сионской горнице для «малого стада» — общины, состоящей из узкого круга ближайших учеников. Они, в свою очередь, как и их последователи, должны стать «солью земли», или, иначе говоря, те, которые делают свой *свободный* выбор и входят в мистическое общение Тела и Крови Христовой, должны таким своим *сознательным* христианством предохранять мир от окончательного разложения и распада. Нужен определенный дополнительный ход (или скачок) мысли для того, чтобы представить собрание *через* этих участников Евхаристии вокруг Христа в храме *всего* человечества и даже *всей* твари. По мысли Е. Трубецкого вся тварь не только собирается, но и претворяется в «храм Божий», а по мысли Флоренского вся тварь в эмпирии совершенно естественным образом, через «круговорот» вещества в природе, обретает в храме источник своего обожения.

За этот ход мысли «отвечает» разделяемая обоими мыслителями парадигма всеединства. Например, Е. Трубецкой пишет: «Все в мире в конечном счете осмысленно..., есть *всеединный* смысл, пронизывающий в какой-то неведомой глубине все, что есть»; «в мировой жизни не должно оставаться ни единого уголка, им не озаренного и им не наполненного»⁷². При этом он делает утверждения, во всяком случае, не сопровождающиеся оговорками относительно тварной свободы, способной сознательно не только принять, но и отвергнуть этот «смысл». Жертва Христа, утверждает он, «восстанавливает *полное* единство между Богом и тварью; и тварь, вернувшись к источнику жизни, тем самым *оживает* (подчеркнуто мной. — Н. П.)»⁷³, т. е. — не имеет *возможность* вернуться и ожить, а именно — возвращается и оживает. «Радость возвращается самым разнообразным жизненным кругам, всем сферам мирового бытия от низшей до высшей»⁷⁴.

Свящ. П. Флоренский своим призывом реализовать суть человека как «*homo liturgus*»⁷⁵ формально обращается к человеческой свободе, способной принять или отвергнуть церковные таинства. Но в общем контексте своей «философии» церковного богослужения он фактически раскрывает «природный» механизм распространения действия таинств на все человечество и на весь мир. Подобные убеждения, по существу, ничем не отличаются от идеи неизбежного и всеобщего конечного обожения, заложенной уже в «Чтения о Богочеловечестве» В. Соловьева и сохраняемой далее практически во всех его философско-богословских произведениях.

⁷⁰ Там же. С. 310.

⁷¹ Там же. С. 311.

⁷² Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 81.

⁷³ Там же. С. 88.

⁷⁴ Там же. С. 89.

⁷⁵ См.: Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 59.

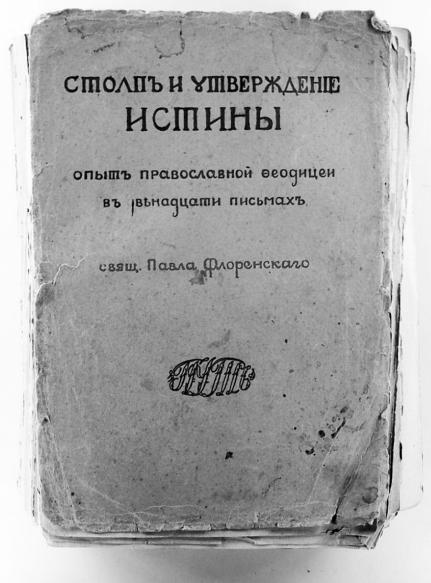
Расхождения в концепциях Е. Трубецкого и П. Флоренского

Собственно критику «Столпа и утверждения Истины» Е. Трубецкой сосредоточил только на заложенной в нем идее антиномичности и на вытекающей отсюда невозможности для Флоренского дать точное определение Церкви. Но в том, как Флоренский настаивал на принципиальной антиномичности христианских догматов, Е. Трубецкой, как представляется, уловил гораздо более глубокую и значимую идею, чем просто отказ признавать способность человеческого разума познать здесь, на земле, все «тайны» религии.

«Тайны религии, — писал Флоренский, — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неопишемые *переживания*, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и „да“ и „нет“... Противоречие! Оно всегда тайна души, — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме, нет их. Тут же — противоречия во всем; и устранятся они не общественным строительством и не философическими доводами: Что-то великое, давно желанное и все-таки вовсе неожиданное, — великая Радость Нечаянная, — явится вдруг, охватит весь круг земного бытия, встряхнет его, как свиток книжный скрутит небо, омоет землю, даст новые силы, все обновит, все пресуществит, самое простое и повседневное покажет во все-слепящем блеске лучезарной красоты. Тогда не будет противоречий, не будет и рассудка, ими мучающегося. А теперь, — чем ярче сияет Истина Трисиятельного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, — Света, в котором противоречие сего века преобеднено любовью и славой, — тем резче чернеют мировые трещины. Трещины во всем!»⁷⁶

Е. Трубецкой со своей идеей «преображения ума» в данном случае принципиально утверждал против Флоренского соловьевскую концепцию *непрерывного* (хотя, может быть, и сопровождаемого отдельными кризисными эпохами) развития и заметил, что исповедуемая Флоренским дискретность в духовных процессах влечет за собой его колебания в точном следовании парадигме всеединства. Флоренский слишком жестко и совсем не по Соловьеву разделил эпохи нынешнего и будущего «века» так, что даже — не без противоречия самому себе — допустил представление о том, что рассудочная, логическая способность человеческого разума принадлежит *только* этому, пораженному грехом, миру.

Здесь проявил себя «онтологизм» Флоренского, заключающийся в радикальном устранении всякой возможности трактовать окончательное восстановление всеединства как совершаемое *только* человеческими усилиями⁷⁷. Этот мир (и в том числе человеческий ум), по Флоренскому, будет преобразен внезапно и так, как человек



Первое издание
«Столпа и утверждения Истины», 1914 г.

⁷⁶ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 158.

⁷⁷ О понимании Флоренским «онтологизма» см.: «Существо православия есть онтологизм — *принятие реальности от Бога*, как данной, а не человеком творимой». Ему противостоит «имманентизм» — «замысел человечества из себя, вне и помимо Бога, воссоздать из ничего всякую реальность, и в особенности реальность святыни, — воссоздать во всех смыслах, начиная

совсем не ожидает («великая Радость Нечаянная»), будучи в этом мире не способным вместить всю реальность «будущего века». И «мировые трещины» — в данном случае — перестают восприниматься так, как их следует понимать в системе всеединства. Они оказываются не *естественным* порождением мирового процесса и не преодолеваются *постепенно*, с восстановлением полноценного богопознания — «сияния Истины». Напротив, для ума, просветленного этим сиянием, эти «трещины» выступают еще резче, так что вывод может быть только одним: они будут устранены не в результате эволюционного «богочеловеческого» процесса, а *только* принципиально не зависящей от человека и от состояния мира силой Божией.

В системе, которую строил Флоренский, «мировые трещины», судя по всему, как устраняются, так и возникают «прерывным», т. е. не эволюционным, а внезапным образом. Флоренский практически никак не передает в текстах свое понимание «грехопадения», за исключением раннего пассажа в диалоге «Эмпирея и эмпирия» (1904), где говорится о свершившемся «перевороте» и, соответственно, — необходимости действия Богочеловека Иисуса Христа в «мистической области»⁷⁸. В любом случае, очевидно, что имеется в виду некое раздробление, катастрофический распад единой прежде реальности, лежащей «глубже» человеческого сознания. Это — «естество» человека, которое, по Флоренскому, онтологически неотделимо от «естества» мира. Именно это «естество» внезапно (и, по всей видимости, неосознаваемым для человека образом) раздробляется в «грехопадении», затем — начинает свое восстановление в созданной Богом (а не организованной людьми, хотя бы и просвещенными принесенным Христом «светом Истины») Церкви с тем, чтобы столь же внезапно завершить это восстановление прямым Божественным воздействием.

В одном из примечаний к тексту «Столпа и утверждения Истины», давая подборку цитат, поясняющих понимание Соловьевым Истины как Всеединства, Флоренский поясняет: «Эти, почти наудачу приведенные, выдержки из разных сочинений Вл. С. Соловьева показывают, сколь прочно было в нем понимание истины как „всеединого сущего“. Несомненно, что большая часть его произведений посвящена не чему иному, как всестороннему раскрытию этого понятия о всеединстве. Но мы, употребив в тексте и определение Соловьева, должны оговориться, что берем его лишь формально, вовсе не вкладывая в него соловьевского истолкования; доказательство тому — все наше сочинение, стоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева»⁷⁹. Е. Н. Трубецкой в своих замечаниях очень верно подметил эту («антисоловьевскую») особенность «Столпа и утверждения Истины» и подверг ее критике, т. к. сам в данном случае разделял «монологизм» Соловьева. В то же время он оставил в стороне (или вообще не заметил?) присутствующие у Флоренского фактически те же самые очень важные положения, которые ранее критически были выявлены им в «Мирозерцании В. Соловьева».

В «Столпе и утверждении Истины» онтологическое обоснование (т. е. утверждение в подлинном бытии) каждого Я основано на подвиге его жертвенной самоотдачи, такой, когда Я становится равным не-Я. В случае с Божественным Я этот акт есть сама любовь, любовь-субстанция, воспринимаемая Флоренским на этапе «Столпа и утверждения Истины» в качестве самой сущности Св. Троицы⁸⁰. Практически полная параллель с концепцией В. Соловьева здесь очевидна, хотя и не бросается в глаза, будучи у Флоренского освобожденной от «неортодоксальной» терминологии

от построения понятий и кончая духовной реальностью» (Флоренский П., свящ. Около Хомякова // *Его же*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1995. С. 294).

⁷⁸ Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия // *Его же*. Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 91.

⁷⁹ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. С. 612.

⁸⁰ В случае с тварными Я определяющее значение имеет жертвенная самоотдача Богу, в результате которой в Я «втекает» Божественная Любовь, распространяемая далее на другие тварные Я в том же подвиге Я = не-Я.

«Абсолюта» и «Его Другого». «Когда мы говорим, — писал В. Соловьев, — что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания (Я = не-Я у Флоренского. — Н. П.), то мы повторяем только в более отвличенной форме слова великого апостола: „Бог есть любовь“⁸¹.

Трубецкой приводит эту цитату⁸² для того, чтобы указать на осуществляемое Соловьевым «очень близкое к подлиннику воспроизведение учения Шеллинга»⁸³. В целом попытку Соловьева «изложить учение о Св. Троице как истину разума, доказать ее a priori» Трубецкой признает неудачной⁸⁴, а преодоление им «пантеистических элементов» в метафизике, заимствованных у Шеллинга и немецких мистиков, — неполным⁸⁵. Как у немецких мистиков и у Шеллинга, Трубецкой находит в метафизике Соловьева «пантеистическую утопию», которая «видит мир в розовом свете, потому что не различает ясно мирское от Божьего и недостаточно углубляется в природу зла»⁸⁶. Из этого вытекает неприемлемое для Трубецкого представление о возможности пути к Богу только «через грех»⁸⁷ и «неудовлетворительная теодицея», полагающая Бога виновником зла⁸⁸.

Источник всех «заблуждений» Соловьева⁸⁹ Трубецкой находит в интерпретации им своего личного опыта. «Духовный мир, — пишет он, — был для него... живой действительностью и предметом опыта», а «мир телесный в его глазах представлял собой... сферу проявления и воплощения невидимых духовных сил»⁹⁰. Этот опыт «ощущения нездешнего» привел Соловьева к стиранию границ как между мирами (в метафизике), так и между «естественным» и «сверхъестественным» способами познания (в гносеологии)⁹¹. В гносеологии, таким образом, «затемняется сознание специфических особенностей как откровения, так и познания»⁹², а в метафизике — все в мире оказывается «насквозь мистичным», «все полно божественного содержания: мир относится к вечной божественной природе как явление к сущности»⁹³.

Трубецкой несколько раз выражает свое несогласие с таким учением как с «сутью пантеизма», «пантеистической утопией»⁹⁴ и признает, что оно исходит из «основного недостатка» *всего* учения Соловьева — *смешения* естественного и мистического порядка бытия⁹⁵. От себя он утверждает, что наш мир — не явление вечной божественной природы, а «явление чего-то другого»⁹⁶, мир имеет свое происхождение не «из Абсолюта», а «из ничего»⁹⁷. Для Соловьева божественная идея, будучи сущностью всего существующего, является «неотделимой частью божественной природы»⁹⁸. С такой точки зрения,

⁸¹ Соловьев В. С. *Философские начала цельного знания // Его же. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 234; Его же. Критика отвличенных начал // Его же. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 705.*

⁸² Трубецкой Е. Н. *Мирозерцание* Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 276.

⁸³ Там же. С. 277.

⁸⁴ Там же. С. 272.

⁸⁵ Там же. С. 89; ср.: Там же. С. 302.

⁸⁶ Там же. С. 89. Ср.: Шеллинг прямо утверждает необходимость зла как условие творения, а у Соловьева это — лишь скрытое предположение всего построения, «которое может быть обнаружено только внимательным анализом» (Там же. С. 389).

⁸⁷ Там же. С. 388.

⁸⁸ Там же. С. 386–387.

⁸⁹ См., напр.: у Соловьева «противоречивое сочетание глубочайших истин с заблуждениями пантеистической гностики» (Там же. С. 359).

⁹⁰ Там же. С. 22.

⁹¹ Там же. С. 271.

⁹² Там же. С. 270–271.

⁹³ Там же. С. 294.

⁹⁴ См., напр.: Там же. С. 89, 302.

⁹⁵ Там же. С. 269.

⁹⁶ Там же. С. 296.

⁹⁷ Там же. С. 309.

⁹⁸ Там же. С. 294.

если человек создан «из ничего», то он для Бога случаен и не имеет своей абсолютной свободы⁹⁹. Трубецкой вводит свое представление о божественных идеях¹⁰⁰ и пытается показать, что, напротив, свобода человека возможна только при условии, что его идея-первообраз — не сущность, а идеал, к которому он должен стремиться¹⁰¹. Т. е. идея есть не *данный* в самой Божественной сущности ноумен всякой тварной вещи (феномена), а *заданный* для нее образец развития и движения к конечной цели.

Между тем, ощущение глубокого внутреннего единства всего — видимого и невидимого — мироздания было также личным опытом и Флоренского. Кантовская разобщенность ноуменов и феноменов, писал Флоренский в «Воспоминаниях», «отвергалась всегда всем моим существом. Напротив, я всегда был в этом смысле платоником, имеславцем: явление и было для меня явлением духовного мира, и духовный мир *вне* явления своего сознавался мною как неявленный, в себе и о себе сущий, — не для меня. Явление есть самая сущность (в своем явлении, подразумевается), имя есть сам именуемый (т. е. поскольку он может переходить в сознание и делаться предметом сознания). Но явление, дву-единое, духовно-вещественное, символ, всегда дорого мне было в его непосредственности, в его конкретности, со своею плотью и со своею душою. В каждой жилке его плоти я видел и хотел видеть, искал видеть, верил, что могу видеть, — душу, единую духовную сущность; и сколь тверда была моя уверенность, что плоть не есть только плоть, только косное вещество, только внешнее, столь же тверда была и обратная уверенность — в невозможности, ненужности, самонадеянности видеть эту душу бестелесной, обнаженной от своего символического покрова»¹⁰².

Уже в «Столпе», но особенно в своей поздней «конкретной метафизике», Флоренский выдвинул и попытался обосновать именно эти два главных положения: 1) Божественные идеи тварных вещей укоренены в самой Божественной сущности, 2) сотворенный мир на самой своей онтологической глубине относится к Божественной сущности как феномен к ноумену.

Первое положение раскрывается в содержащемся в «Столпе и утверждении Истины» учении о «вечном предсуществовании» твари, согласно которому Божественный замысел о творении *неизбежно и сразу же* становится делом, т. е. реализуется как вечное, изначальное обоженное основание каждой тварной вещи. Это основание и есть Божественная идея, относящаяся к самой вещи в эмпирии как ноумен к феномену¹⁰³.

Во втором положении находит свое выражение тот самый «символизм» Флоренского, по которому в феномене — вещественном явлении «духовной сущности» — «покровами вещества» эта сущность не скрывается, а, наоборот, раскрывается. Если нет явления, то, значит, нет и того, что могло бы себя явить¹⁰⁴. Это — принципиальная установка мировоззрения, исходящая, в числе прочего, из того, что Бог не может существовать без своего явления «во-вне»¹⁰⁵. И тварный мир должен быть таким явлением — единым (хотя, конечно и имеющим свои различные уровни) Божественным феноменом. Утверждаемая Флоренским «прерывность» ноуменально-феноменального строения Бытия означает качественное отличие Творца от твари, сохраняющееся при их тесном соединении и взаимодействии. В онтологии это

⁹⁹ Там же. С. 352.

¹⁰⁰ Там же. С. 294–296, 298.

¹⁰¹ Там же. 361.

¹⁰² Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 154.

¹⁰³ Подробнее см.: Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 190–193, 159–189.

¹⁰⁴ «Вещи в себе всегда были для меня непознаваемы... потому, что там познавать нечего» (Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 154).

¹⁰⁵ Ср. у В. Соловьева: «Если бы абсолютное оставалось только самим собой, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Для того, чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть... единством себя и своего противоположного» (Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // *Его же*. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 234).

выражается тем, что «низший», чувственный мир, как писал Флоренский в работе 1904 г., «так сказать, отдается другим, высшим мирам, делается представителем их и, в известном смысле, носителем; отказавшись от самоутверждения..., он делается бытием для *мира иного*. Но тем самым он... воплощает другой мир в себе, или преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в символ, т.е. в органически-живое единство... символизирующего и символизируемого»¹⁰⁶. Эмпирический мир, как таковой, не уничтожается, но «делается прозрачным, и чрез прозрачность *этого* мира становятся видимы пламенность и лучезарный блеск иных миров... Вследствие такого лишения самостности... *этот* мир, просвечивая *огненностью* иного мира, делается сам огненным; он как бы смешивается с огнем»¹⁰⁷.

Таким образом, онтология символа у Флоренского с самого начала зиждется на акте самоотдачи низшего высшему. Наиболее обобщенно, в фундаментальном двуединстве Бытия это означает самоотдачу твари Творцу. Именно в этом контексте Флоренский привлекает и осмысливает Софию — как реальность, олицетворяющую эту, реализованную в высшем мире, «женственную» самоотдачу твари. Будучи тварью (в ее идеальных основаниях) и «отдаваясь» Богу, София *выявляет* Бога и становится Его носителем, сама при этом «как бы смешиваясь» (без слияния и отождествления) с Ним. София вводится в саму внутритроичную жизнь¹⁰⁸ и здесь становится «Первофеноменом» или «Прафеноменом», как позже Флоренский, используя термин Гете, обозначал высшую реальность тварного (обоженного) бытия¹⁰⁹. Для всей твари она сама оказывается центральным ноуменом из поздней символической онтологии Флоренского, представленной ноуменально-феноменальными связями концентрических уровней бытия¹¹⁰. Обоженная от вечности и являющаяся носительницей Божественной сущности, она фактически становится для Божественной сущности «прозрачной», так что на последней «глубине» Бытия не она, а именно сама Божественная сущность является центральным ноуменом тварного мира. И появляется, таким образом, фактически *та же самая* «пантеистическая утопия», столь порицаемая Е. Трубецким в трудах В. Соловьева, но не замеченная (или не обозначенная?) им в трудах П. Флоренского.

Сам Е. Трубецкой, как известно, тоже писал о Софии, но воспринимал эту реальность только как олицетворенную в древнерусской иконописи¹¹¹ Премудрость Божию, которую следует относить не к особому Существо, а к творческой силе Бога. Это — содержащийся в Боге творческий замысел, «образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе»¹¹².

С таких позиций содержащаяся в «Столпе и утверждении Истины» софиология могла быть подвергнута серьезному критическому анализу, но Трубецкой оставил эту тему практически не затронутой. Он не коснулся софиологии Флоренского и в процессе обсуждения его отказа дать *определение* Церкви. Флоренский действительно отказался

¹⁰⁶ Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия // *Его же*. Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во СПбГУ, 2018. С. 111.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 326.

¹⁰⁹ Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 154–155.

¹¹⁰ См.: Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. С. 122–124.

¹¹¹ Е. Трубецкой, как и Флоренский, не критически следовал за В. Соловьевым, воспринимавшим иконы Софии, Премудрости Божией, как написанные еще в Древней Руси. Ошибочность такого представления в начале 1930-х гг. показал в своем исследовании прот. Г. Флоровский. Он отнес подобные иконы к новым символическим композициям, которые появлялись на Руси под западным (немецким и фламандским) влиянием не ранее середины XVI в. См.: Флоровский Г. В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Труды V-го съезда русских академических организаций за границей. 1932 г.; *Серафим (Соболев)*, архиеп. Новое учение о Софии, Премудрости Божией. София, 1935. С. 130.

¹¹² Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 103.

дать такое определение, хотя в «Столпе и утверждении Истины» есть такие, например, пассажи: «София есть начаток и центр искупленной твари, — Тело Господа Иисуса Христа»; «София есть предсуществующее, очищенное во Христе Естество твари, или Церковь в ее небесном аспекте»; «София есть... Церковь в ее земном аспекте, т.е. совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирической стороною в Тело Христово»¹¹³. Эклесиология в «Столпе и утверждении Истины» неразрывно связана с софиологией и, по существу, отсутствие здесь определения Церкви с избытком компенсируется определением Софии.

С точки зрения Е. Трубецкого, Флоренский настаивает на необходимости «математически точных» догматических определений в учении о Боге — Св. Троице — и проявляет «алогизм» по отношению к учению о Церкви. Именно в вопросе о Церкви он делает уступку тому течению «религиозной философии, которое провозглашает непроверенные мыслью, субъективные переживания индивидуального „религиозного опыта“ высшим критерием в религии»¹¹⁴. «Нужно, — говорит он, — твердое догматическое определение, которое научало бы людей различать Церковь истинную от ложной и полагало бы в этом отношении какой-либо предел субъективному „дерзновению“», но Флоренский в вопросе о Церкви оказывается «апологетом... догматической бесформенности»¹¹⁵. «На обязанности православного богослова лежит — ясно осознать и точно сформулировать тот объективный критерий церковности, который дал бы возможность разобраться в шатких показаниях индивидуального „религиозного опыта“ и вкуса. Иначе мы рискуем утратить самое сознание единства Церкви»¹¹⁶. Вместо «церковной соборности» в таком случае мы будем иметь «затмение вселенского сознания» и «анархию индивидуальных переживаний»¹¹⁷.

Сам Е. Трубецкий предлагает основу, на которой должно быть разработано будущее, полное догматическое определение Церкви. Это — констатация того, чем Церковь «хочет быть сама», а именно: «социальным воплощением Христа Богочеловека, Его всемирным телом». Церковь там, «где есть это непрерывно действенное боговоплощение»¹¹⁸. Здесь, по мысли Е. Трубецкого, — «зерно» учения Церкви о самой себе, здесь — первый и самый главный критерий наличия или отсутствия Церкви в различных человеческих обществах: признают или отвергают они «тайну воплощения». В качестве другого, уже «формального» признака, «которым Церковь отличает себя от всяких иных чисто человеческих организаций», Трубецкой называет апостольское преемство¹¹⁹. Только преемники апостолов обладают властью совершать таинства, через которые в Церкви совершается непрерывно Боговоплощение¹²⁰.

Трубецкой в данном случае ставит перед собой задачу раскрыть перед Флоренским и читателями его «Столпа и утверждения Истины» важное положение, согласно которому *определить* в логических понятиях какую-либо религиозную истину — значит *утвердить* ее, а не погрешить против нее. «Раз Слово, ставшее плотью, — говорит он, — Само выразило Себя на человеческом языке, сочетало Себя с человеческим словом и мыслью, Оно тем самым осватило то и другое. И суетный страх перед мыслью должен быть оставлен». «Алогизм» отрицает на самом деле эту «воплотимость Слова Божия в слове и мысли человеческой» и тем самым «погрешает против тайны боговоплощения»¹²¹.

Отвергаемый Флоренским «логический монизм», «монизм в мышлении», когда человеческий разум стремится «все привести к единству Истины», на самом деле,

¹¹³ Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 350.

¹¹⁴ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. С. 306.

¹¹⁵ Там же. С. 308.

¹¹⁶ Там же. С. 309.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же. С. 310.

¹¹⁹ См.: Там же. С. 311.

¹²⁰ Там же. С. 311.

¹²¹ Там же. С. 312.

по убеждению Е. Трубецкого, есть для разума «истинная норма», идеал «все-единства, все-целости». Он есть то, «что составляет *формальное богоподобие* нашего разума»¹²². В христианском откровении о единстве во множестве («*Да будут едино, как и Мы*» — Ин 17:11) «наш разум находит исполнение своей *нормы всеединства*»¹²³. Именно в соответствии с разделяемой им парадигмой всеединства, Трубецкой настаивает, что «Истина откровения должна стать имманентной мысли»¹²⁴, т.е. человеческая мысль может и должна познавать тайны религии. «Освободившись от логической нормы всеединства», человеческая мысль «неизбежно попадает в плен, в рабскую зависимость от алогичных переживаний». Она утрачивает критерий, позволяющий ей отличать в этих переживаниях «высшее от низшего, сверхсознательное от подсознательного, она бесконтрольно отдается всяким внушениям аффекта, принимая их за пророческие интуиции»¹²⁵.

«Предел аффекту в области религиозной жизни», указывал Трубецкой в докладе 1914 г., полагают догматы, в каждом из которых (Трубецкой это подчеркивает) «есть свой строго определенный мысленный, логический состав..., есть точная логическая формула, которая строго отсекает истинное от неистинного, достойное веры от заблуждения»¹²⁶. Мысль, освобожденная от «логической нормы всеединства», таким образом, в пределе должна приходиться к восстанию против религиозных догматов как таковых и к отрицанию религиозного откровения. Это — признак современной «упадочной философии», «типическим представителем» которой Е. Трубецкой называет Н. Бердяева. Выступление Бердяева относительно «Столпа и утверждения Истины»¹²⁷, по мнению Трубецкого, должно стать для Флоренского «предостережением», — именно в той его части, где Бердяев, окончательно порвавший «с точкой зрения объективного откровения», сочувствует содержащемуся в «Столпе и утверждении Истины» учению об антиномичности. Флоренский, по мысли Трубецкого, оказывается незащитным перед нападками Бердяева вследствие того, что сам не вполне стоит на точке зрения «догматически определимого и определенного откровения»¹²⁸.

У Е. Трубецкого были все основания полагать, что признаваемые им очень важными критические замечания относительно «алогизма» Флоренского не достигли своей цели. Уже к 1916 г. оба мыслителя очень существенно разошлись в оценке феномена А. Н. Шмидт. Позиция Флоренского была изложена в написанном им (совместно с Булгаковым) анонимном предисловии к изданию ее текстов. Практически полностью отстраняясь от несомненно известного ему церковного опыта «духовной брани», Флоренский писал, что «если нам сравнительно понятно, как может открыться истина, то гораздо менее понятно, как может возникнуть подобие истины, имеющее свою глубину и свою культурную ценность и в то же время пустое в свете благодатного содержания»¹²⁹. «Проблема мистической видимости, — утверждал Флоренский, — это и есть проблема *прелести*, которая не только не разрешена, но даже приблизительно не ставилась еще на обсуждение. Поэтому ссылка на „прелесть“ не только не устраняет вопроса о природе „откровений“ А. Н., но, скорее, его усложняет»¹³⁰.

Для Флоренского оставался важным вопрос, «как *возможно* это явление?»¹³¹, который, в соответствии с контекстом предисловия, можно переформулировать в более общий вопрос о возможности «безблагодатной», но при этом вполне «реальной»

¹²² Там же. С. 300.

¹²³ Там же. С. 301.

¹²⁴ Там же. С. 303.

¹²⁵ Там же. С. 304.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Бердяев Н. А. Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. Январь. С. 109–126.

¹²⁸ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. С. 306.

¹²⁹ Предисловие к книге: Из рукописей А. Н. Шмидт // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 722.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Там же.

мистики. В данном случае важно, что оба мыслителя — и Флоренский, и Е. Трубецкой — не могли не знать ответа, даваемого на этот вопрос в церковной аскетике. Но при этом оба предлагали ответы иные, различные и не стыкующиеся друг с другом. Как исследователь, Флоренский считал «легкомысленным» просто проигнорировать «голос» Анны Шмидт, а Е. Трубецкой увидел в таком подходе, по сути, тот же «алогизм», уже обличенный им у Флоренского в 1914 г.

Но в целом письмо Трубецкого Флоренскому от 30 марта 1917 г. свидетельствует, что суть главных разногласий Е. Трубецкого с Флоренским никак не сводилась только к проблеме антиномий и приемлемости или неприемлемости законов человеческой логики на пути познания вечной Истины¹³². Трубецкой в этом письме указывал на необходимость не только наличия «духовного ока, которым мы воспринимаем внутреннее откровение», но и особой рефлексии получаемых откровений, благодаря которой решается «вопрос, могу ли я довериться моей интуиции», «нет ли „петушиных ног“ у ангела, которого я вижу»¹³³.

Способность к такой рефлексии Трубецкой находит в «совести», а саму рефлексия называет «совестным судом». По его мнению, есть две крайности: 1) когда отсутствует или атрофируется «духовное око» (и тогда философы типа Гегеля занимаются пустой «головной рефлексией», не имея того, о чем, собственно, и нужно рефлексировать, т.е. — не имея «опытного содержания»); 2) когда данные мистической интуиции не проверяются «совестным судом» и интуиция в таком смысле становится «бессовестной».

Целенаправленно или нет, но Трубецкой говорит здесь также и на языке Флоренского, для которого самой главной опасностью в духовной жизни и в мистике были «психологизмы», загрязнение субъективными факторами получаемых в высших сферах бытия мистических откровений¹³⁴. Трубецкой называет «бессовестную интуицию» набором «субъективных откровений»¹³⁵ и именно так оценивает мистический опыт А. Н. Шмидт. Это — «слепая вера в интуицию. „Дух Святой накатил“ и баста, — к чему тут проверка совестью! Я знаю, что Соловьев — Христос, а я — Богородица! Уверяю Вас, что для нас, русских, это — куда опаснее Гегеля»¹³⁶.

В письме есть следы очевидно имевших место возражений Флоренского, которые Трубецкой воспринял как неверие в возможность использования в оценке мистического опыта такой реальности как «совесть» (совесть «совсем не так безоружна и не так лишена „критерия“, как Вам кажется») ¹³⁷. Но и ответное указание Трубецкого на «Иоаннов критерий» (1 Ин 4:1–4), которым совесть должна пользоваться, в данном случае Флоренского не могло удовлетворить. Анна Шмидт не отрицала Боговоплощения, не отрицала, что евангельский Иисус был Сыном Божиим, пришедшим во плоти. Более того, в предисловии к изданию ее рукописей Флоренский особо отметил, что, если исключить в ее писаниях «несколько неловких оборотов речи», то изложенные в них идеи не вступают в борьбу с церковным учением, но, напротив, всюду его предполагают и даже сами способствуют лучшему уяснению учения Церкви¹³⁸.

Кроме того, по мнению Флоренского, они ставят действительные проблемы перед церковным сознанием, такие как, например, отсутствие в православии

¹³² Такое ошибочное впечатление может создаваться от прочтения предисловия к публикации переписки Трубецкого с Флоренским (см.: Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. С. 102).

¹³³ Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. С. 105.

¹³⁴ См. особенно: *Флоренский П., свящ.* Иконостас. С. 84–85.

¹³⁵ См. Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. С. 105.

¹³⁶ Там же. С. 106.

¹³⁷ Там же. С. 106.

¹³⁸ Предисловие к книге: «Из рукописей А. Н. Шмидт». М., 1916. С. 725.

«догматической формулы» почитания Божией Матери¹³⁹. И если, с точки зрения Трубецкого, Шмидт просто «усыпила» в себе совесть и «не слышит голоса, явно избыточающего ложь ее зрительных восприятий, где она сама себе является не то Церковью, не то Богородицей, а Соловьев — Христом»¹⁴⁰, то для Флоренского в основе той мистики, которую можно видеть у Шмидт, «обычно лежит подлинный опыт, который, однако, преломляется через призму „психологизмов“ и наряду с ценными мистическими открытиями способен приводить к абберациям и ошибкам»¹⁴¹. Трубецкой отвергает весь опыт Шмидт как абсолютно духовно недоброкачественный, а Флоренский готов отделять в этом опыте «пшеницу» от «плевел»¹⁴² и настаивает на том, что особенную, исключительную «софийность духовного облика» Анны Шмидт «не следует подвергать сомнению»¹⁴³.

Вот здесь, в этом вопросе и выявляется прямое следствие самого, может быть, фундаментального расхождения Флоренского с Трубецким, из которого и вытекает все различие того, как каждый из них следовал за Соловьевым и стремился преодолеть то, что у Соловьева им представлялось ошибочным. Мир, всецело зависимый от Бога, с точки зрения Е. Трубецкого, с Богом радикально разобщен, причем разобщен не только в эмпирии, но и на всех своих уровнях. Божественные же идеи о мире — это не «часть» самого мира, не его (мира) собственные ноуменальные основания, а творческий замысел Бога о мире, пребывающий в Боге. Отсюда — переосмысление Трубецким учения Соловьева о Софии и отнесение этой реальности (как совокупности творческих Божественных идей о мире) только к Сыну Божию, Второму Лицу Св. Троицы. Отсюда же — то, что для Соловьева и Флоренского было изначальной *данностью* — соединение Бога с миром, — для Трубецкого было *заданностью*.

«Идея, — пишет Трубецкой, — не есть действительность мира во времени; но она заключает в себе его положительную потенцию и возможность, которая не только может, но и должна в нем раскрываться»¹⁴⁴. Идея каждого сотворенного существа не есть сама природа этого существа, а иная, отличная от него реальность. Это — образ грядущей, новой твари, который тварь воплощает или не воплощает в себе, следуя своему собственному свободному выбору. Тварь имеет свободу отвергнуть Божественный замысел о себе и тогда соединение с Богом (а заданность, по Трубецкому, — «нераздельное и неслиянное сочетание Бога и мира»¹⁴⁵) и истинное богопознание не состоится. Из этого, очевидно, и исходит Трубецкой, когда не находит *ничего* положительного и заслуживающего внимания в опыте «заглушившей» свою совесть Анны Николаевны Шмидт. Е. Трубецкой выводит опыт Анны Шмидт, если можно так сказать, «за пределы» всеединства как не отвечающий *заданной* в Божественных

¹³⁹ Там же. С. 724. Ср.: «Если от живого опыта, даваемого Церковью, обратиться к богословию, то мы чувствуем себя перенесенными в какую-то новую область. Психологически несомненно впечатление такое, словно школьное богословие говорит не совсем о Той, Которую величает Церковь. Школьно-богословское учение о Божией Матери несоразмерно живому почитанию Ее; школьно-богословское осознание догмата приснодевства отстало от опытного переживания его» (Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 366–367).

¹⁴⁰ Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. С. 106.

¹⁴¹ Предисловие к книге: «Из рукописей А. Н. Шмидт» М., 1916. С. 723.

¹⁴² Самой главной «абберацией» у Шмидт Флоренский признает ее идеи о том, что Христос в очередной раз воплотился во Владимире Соловьеве, а личность Церкви — в самой А. Н. Шмидт. Но сами идеи — о «соборно-личной природе» Церкви, о «женской природе» Третьей Ипостаси Св. Троицы, о воплощении Св. Духа в Деве Марии и даже о перевоплощениях Христа Флоренский готов сопоставлять с их «богословскими аналогиями» у св. Максима Исповедника, в древних преданиях Сирской Церкви, в апокрифическом «Евангелии от Евреев» и др. (Там же. С. 724). «В православии нет догмата о неподвижности в догматическом сознании», — утверждает Флоренский (Там же).

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 172.

¹⁴⁵ Там же. С. 84.

идеях цели развития и соединения с Богом каждого тварного существа, в то время как Флоренский рассматривает тот же опыт с точки зрения Божественных идей как обоженных оснований, изначально *данных* и присущих всему творению, в том числе и А. Шмидт.

Заключение

В целом, если не входить в подробности уже достаточно хорошо исследованного «спора» Е. Трубецкого с П. Флоренским по вопросу о «преображении ума», можно выделить, как представляется, наиболее важные моменты, в которых позиции обоих мыслителей совпадали и различались. Е. Трубецкой и П. Флоренский были очень близки в представлении о способности материи, вещества, к обожению, признавали прямую связь между Боговоплощением и соединением Бога со всею тварью (а не только с человеческим естеством). Также они признавали всечеловеческое и даже всемирное значение таинств, совершаемых в Церкви.

При этом обнаруживающиеся различия в учениях Е. Трубецкого и П. Флоренского не следует трактовать упрощенно, противопоставляя Флоренского, с его «конкретной метафизикой», принимающей все уровни мироздания как живое и единое целое, — Трубецкому, с его убеждением в разобщенности двух миров — земного и небесного¹⁴⁶. На самом деле это — только то, что лежит на «поверхности» этого различия. Более важно, что в онтологии Флоренского миры соединены изначально и вся эмпирическая реальность уже по факту своего существования своими «корнями» уходит в мир Божий, в «недра» Св. Троицы. Это — именно то, что Флоренский считал необходимым удержать у Соловьева, т.к. такое мировоззрение соответствовало, как Флоренский был убежден, его собственному изначальному опыту. В мировоззрении Флоренского это — не пантеизм, а концепция изначального обожения идеальных тварных оснований мира.

Все мироздание для Флоренского изначально — «одна реальность. Точнее, она не одна, а единственная, единственная реальность бытия, ибо всякое бытие есть лишь сгусток, оплотнение, световой слиток этой первореальности»¹⁴⁷. В такой онтологии каждый человек, независимо от своей причастности или непричастности благодатной реальности Церкви, имеет в своей мистической глубине «выход» на ноуменальные основы бытия, где в «недрах» Св. Троицы, конечно, пребывает Сама Истина. Именно отсюда вытекает интерес Флоренского к *любой мистике*, даже признаваемой им самим «безблагодатной» (как, например, в случае с Анной Шмидт).

Иначе — для Трубецкого. Утверждаемая им «разобщенность» миров и, прежде всего — разобщенность мира с Богом, не означает принципиального отсутствия между ними всякой связи. Трубецкой отрицает именно субстанциальную укорененность мира в Боге, но не отрицает наличие тех Божественных идей о мире, только благодаря которым мир живет и существует. Из того, что мир существует Богом и в Боге, не следует наличие у *самого мира* изначальноных обоженных оснований. Именно это Трубецкой и хочет сказать, когда в «Смысле жизни» утверждает, что «глубоко неудовлетворительно то учение, которое определяет божественную идею как субстанцию всего становящегося, а мир во времени — как явление этой субстанции»¹⁴⁸. Но это — как раз есть учение Флоренского, которое вполне соответствует тому, что Е. Трубецкой подвергает критике как унаследованную от Шеллинга «пантеистическую утопию» в учении Владимира Соловьева¹⁴⁹. Поэтому, как представляется, более глубокая постановка вопроса о сходстве и различии концепций Е. Трубецко-

¹⁴⁶ См., например: «Для Е. Н. Трубецкого ноумен представляет собой трансцендентную реальность, которая полностью отделена от явления, феноменального мира» (Карпенко М. В. Е. Н. Трубецкой и П. А. Флоренский об идее двоимирия в иконописи. С. 46).

¹⁴⁷ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 309.

¹⁴⁸ Трубецкой Е. Н. *Смысл жизни*. С. 173.

¹⁴⁹ См.: Трубецкой Е. Н. *Мирозерцание* Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 89.

го и свящ. П. Флоренского должна включать в себя, прежде всего, рассмотрение их отношения к всеединству и «богочеловечеству» В. Соловьева. В. Соловьев и стоящие «за ним» Шеллинг и немецкая мистика (Беме-Баадер) есть именно то «общее поле», на котором сопоставление наследия двух данных мыслителей может быть наиболее целесообразным и плодотворным.

Источники и литература

1. Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99–111.
2. Предисловие к книге: Из рукописей А. Н. Шмидт // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
3. *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913.
4. *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001.
5. *Трубецкой Е.* Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
6. *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. Париж: УМКА-Press, 1965.
7. *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992.
8. *Флоренский П., свящ.* Иконостас // *Флоренский П., свящ.* Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996.
9. *Флоренский П. А.* Понятие Церкви в Священном Писании // *Флоренский П. А.* Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
10. *Флоренский П. А.* [Сочинения]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990.
11. *Флоренский П., свящ.* Храмовое действо как синтез искусств // *Флоренский П., свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996.
12. *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004.
13. *Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия // *Флоренский П. А.* Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

В. Ю. Даренский

«Смысл жизни» князя Е. Н. Трубецкого — «канон» православного экзистенциализма

УДК 1(091)(470):271.2

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_58

Аннотация: В статье показано, что книга «Смысл жизни» выдающегося отечественного мыслителя князя Е. Н. Трубецкого представляет собой «канон» православного экзистенциализма, охватывающий самый широкий круг антропологической и богословской проблематики. Русские философы в вопросе о смысле жизни применяют анагогический метод как путь обнаружения предельного эсхатологического смысла. Е. Н. Трубецкой в своей работе синтезировал опыт исследования смысла жизни, начатый еще Ф. М. Достоевским и продолженный рядом авторов-классиков. Структура исследования Е. Н. Трубецкого выстраивается на основании трех главных «узлов» мысли, в которых происходит содержательный скачок — своего рода «инициация» сознания: разрыв «круга сансары», откровение Христа, преображение ума и «софийное» видение мира в Вечности.

Ключевые слова: Е. Н. Трубецкой, «Смысл жизни», экзистенциализм, русская философия, Православие, метод, софийность.

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

Для цитирования: Даренский В. Ю. «Смысл жизни» князя Е. Н. Трубецкого — «канон» православного экзистенциализма // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 58–82.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3 (6)

2021

Vitaly Yu. Darensky

“The Meaning of Life” by E. N. Trubetskoy – the “canon” of Orthodox existentialism

UDC 1(091)(470):271.2

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_58

Abstract: The article shows that the book “The Meaning of Life” outstanding Russian thinker E. N. Trubetskoy is a “canon” of Orthodox existentialism, covering the widest range of anthropological and theological issues. In the question of the meaning of life, Russian philosophers use the anagogic method as a way of discovering the ultimate eschatological meaning. E. N. Trubetskoy in his book synthesized the experience of studying the meaning of life, begun by F. M. Dostoevsky and continued by a number of classical authors. The structure of E. N. Trubetskoy’s research is built on the basis of three main “nodes” of thought, in which a meaningful leap occurs – a kind of “initiation” of consciousness: the breaking of the “circle of samsara”, the revelation of Christ, the transformation of the mind and the “sophial” vision of the world in Eternity.

Keywords: E. N. Trubetskoy, “The Meaning of Life”, existentialism, Russian philosophy, Orthodoxy, method, sophistry.

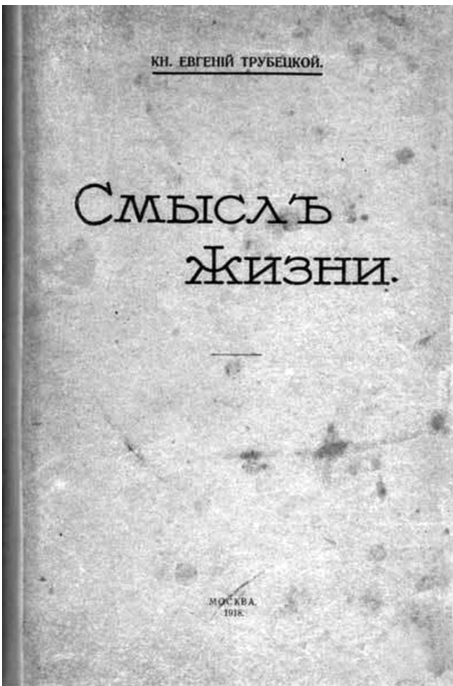
About the author: **Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

For citation: Darensky V. Yu. “The Meaning of Life” by E. N. Trubetskoy – the “canon” of Orthodox existentialism. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 58–82.



Обложка первого издания труда
«Смысл жизни»

Книга Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни» (1918) — выдающееся и еще не оцененное в должной мере явление в истории русской философии. Сам термин «смысл жизни» является русской по происхождению философской категорией, отражающей специфику русского философского мышления. Он появился в России в XIX в., а его эквивалент на Западе — только в XX-м, в рамках экзистенциализма, как своеобразный протест против академической философии, забывшей исток философского вопрошания. В России же ее оригинальная философская традиция изначально возникла на основе вопроса о смысле индивидуальной жизни. Пушкинское вопрошание «Дар напрасный, дар случайный...», получившее ответ свт. Филарета Дроздова, а затем и ответное послание поэта святителю с исповеданием преображенной смыслом души, — это самый точный художественный эквивалент русского стиля в философии, который на Западе узнали позже благодаря героям Достоевского и Толстого. С. Кьеркегор, считающийся основателем экзистенциализма, не касался категории смысла человеческой жизни; в России же эта категория в XIX — нач. XX в. разрабатывалась несколь-

кими известными философами-классиками¹. Таким образом, книга Е. Н. Трубецкого стала уже своеобразным итогом разработки категории «смысл жизни» в русской философии — причем намного раньше, чем эта категория появилась в философии западной. Фактически на Западе она как особая тема была введена в серьезный философский оборот только в 1941 г. А. Камю его знаменитым тезисом из «Мифа о Сизифе»: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии»².

Главная особенность книги Е. Н. Трубецкого состоит в том, что в ней, с одной стороны, уже присутствуют все будущие «ходы» экзистенциальной философии, а с другой — она ярко разворачивает целостное православное мировоззрение и именно на этой основе разрешает все экзистенциальные вопросы. Традиционно православным экзистенциалистом в первую очередь называют Н. А. Бердяева, и это «автоматически» накладывает свой отпечаток на понимание специфики православного экзистенциализма как такового, т. е. изначально приписывает ему «бердяевские» черты, которые на самом деле для него вовсе не обязательны. В данной статье мы стараемся показать, что именно книга Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни» представляет

¹ См.: Даренский В. Ю. Смысл жизни как специфическая категория русской классической философии // История философии у вітчизняній духовній культурі / Ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: Изд. ПГТУ, 2014. С. 248–275.

² Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // *Его же*. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 24.

собой наиболее органичную версию православного экзистенциализма, без особых уклонений в разного рода индивидуальные «вольности» мысли. В этом смысле ее можно рассматривать как своего рода «канон» в этой сфере мысли.

Эта итоговая книга Е. Н. Трубецкого до настоящего времени еще почти не стала предметом специального анализа. В недавней книге прот. Георгия Митрофанова «Князь Евгений Николаевич Трубецкой — философ, богослов, христианин»³ проблематика категории «смысл жизни» автором специально не рассматривалась, хотя сама эта книга много цитируется. В коллективной книге о философе 2014 г. стоит выделить две статьи, посвященные ей. Немецкий автор Л. Венцлер в статье «Понятие „смысл жизни“ в философии Владимира Соловьева и Евгения Трубецкого. Формальная структура и содержание» делает лишь общий обзор книги «Смысл жизни», отмечая в ней две разные составляющие: с одной стороны, «Трубецкой действует очень аккуратно, шаг за шагом показывая, когда он исследует структуры сознания; в религиозных выводах, напротив, его стиль мышления скорее утверждающий; он выражает свою религиозную убежденность»⁴. Отметим, что это, собственно, и есть две главные составляющие экзистенциальной философии как таковой: 1) аналитика сознания и 2) смыслополагание как эксплицирование личностного экзистенциального опыта. Более содержательной является статья иерея Г. Белькинда «Оправдание смысла». Автор справедливо отмечает, что «Трубецкому принадлежит замечательное определение сознания как органа откровения. Эта великая мысль православного апологета лежит в основании намеченной им евхаристической антропологии»⁵; «логически-ответственная и отважно-верующая мысль Трубецкого движется дальше и предпринимает исследование тварной свободы, включая зло вплоть до ада», что является «удивительной попыткой достичь понимания того, что находится за пределами всякого человеческого понимания. Невольно приходит на память духовное слово преп. Силуана Афонского: „Держи ум свой во аде и не отчаивайся“ — неизвестное, конечно, Трубецкому, но философски исполненное им»⁶. Метод исследования Трубецкого состоит в том, что «выстраивая „смысл жизни“ как полное христологическое понятие, мыслитель предпринимает новое движение к смыслу — от надмирной истины»⁷; при этом «умозрение кардинально меняет ракурс рассмотрения, совершает в прямом смысле слова метанойю и открывает скрытую в формальном понятии задачу»⁸. Специфика православного экзистенциализма вообще состоит в его направленности на метанойю, преобразование сознания и стяжание «ума Христова» — в значительно большей степени, чем это имеет место даже у лучших представителей католического экзистенциализма (Г. Марселя, Э. Мунье, М. де Унамуно, А. Мацейны и др.). В данной статье мы продолжим анализ книги «Смысл жизни» в этом направлении, акцентируя в ней именно православную парадигму метанойи (преображения сознания).

Важно отметить общеисторический контекст появления феномена «смысла жизни» как философской проблемы. До периода секуляризации Нового времени проблема смысла жизни в культуре вообще не стояла, поскольку в христианской культуре смысл жизни задан изначально как спасение души, а его личностное «наполнение» осуществляется реальной жизнью как духовным подвигом созидания и борьбы с грехом. В более конкретной форме смысл жизни выражался в усилении ее преобразования с целью максимальной реализации заповедей Божиих во всех действиях

³ См.: Митрофанов Г., прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой — философ, богослов, христианин. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 136 с.

⁴ Венцлер Л. Понятие «смысл жизни» в философии Владимира Соловьева и Евгения Трубецкого. Формальная структура и содержание // Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С. М. Половинкина. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 131.

⁵ Белькинд Г., иерей. Оправдание смысла // Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С. М. Половинкина. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 137.

⁶ Там же. С. 137–138.

⁷ Там же. 144.

⁸ Там же. 147.

человека. В традиционной культуре духовное преображение человека было непрерывной тяжелой душевной работой, пронизывающей все сферы жизни и определявшей само отношение к земной жизни. На этой основе был построен даже календарь с его чередой праздников и постов. Семейная и общественная жизнь строилась по модели монастырского устава («Домострой»). В светской культуре Нового времени труд преображения исчезает и заменяется гедонизмом и «самореализацией». Но душа пока еще остается христианской, она жаждет преображения, хотя и не находит его в окружающей жизни. И если в такой ситуации человек не возвращается к традиционной религиозности, то ищет ее заменители в виде всякого рода модных квазирелигиозных практик. Православный философ — это феномен традиционного человека в условиях секулярной цивилизации Нового времени; это человек, сформированный тысячелетием русской христианской культуры, заброшенный в обезбоженный интеллигентский мир XIX в. Тысячу лет его предки жили в традиционной христианской культуре аскезы и преображения, а он, унаследовав их православную душу со всеми ее выдающимися качествами и устремлениями, попал в мир гедонистического эгоизма и безбожия. Естественно, что такое несоответствие внешнего и внутреннего породило феномен христианской философии как особой аскезы преображения ума.

Кратко обозначим концептуальный контекст нашего анализа. «Смысл» вообще — это включенность некоторой частной и ситуативной предметности сознания в общую «картину мира», сложившуюся в этом сознании; такая необходимая связь между ними, без которой ни эта предметность, ни эта «картина» не могут быть помыслены. Это понимание запечатлено и в самой этимологии слова «смысл» — это со-мысливание чего-то одного с чем-то другим и со всем потенциально мыслимым вообще. Базовый уровень человеческого мышления вообще можно определить как «работу со смыслами» (независимо от специфики их дальнейшего опредмечивания). Смысл до тех пор является для нас смыслом, пока сохраняет в себе неисчерпаемую *инаковость* нашему опыту, связывая его с бесконечностью Смысла бытия как такового⁹. В самом общем контексте понятие «смысл жизни» мировоззренчески нейтрально и очерчивается, например, формулировкой М. М. Рубинштейна из его книги «О смысле жизни» (1927): «Весь ход жизни и все усилия личности должны быть обвеяны ароматом сверхлично обоснованной надежды, подкрашенной не только верой в себя, но и силами сверхличного порядка — тем, что ярче всего дает вера в универсальную гарантию лучшего»¹⁰. Но весь вопрос в том, какие именно «силы сверхличного порядка» даны в человеческом опыте?

Смысл жизни является глубоко парадоксальным феноменом уже по самому своему способу представленности в человеческом сознании: ведь он, с одной стороны, всегда глубоко личностен и поэтому почти не уловим для рационального определения; а с другой — он всегда является именно интегрирующим смыслом, в котором «свернуты» все другие. В соответствии с внутренней формой самого слова «смысл», о которой было сказано выше, «смысл жизни» является таким специфическим образованием человеческого сознания, которое «с-мысливает» вместе, во-первых, индивидуальный жизненный путь человека как определенную целостность; а во-вторых, уже эту индивидуальную жизнь как таковую с целостностью общечеловеческого бытия и Бытия как такового. Именно это и является исходным *логическим инвариантом* смысла жизни, независимо от того, как конкретно формулирует его для себя тот или иной человек. Метафора «с-мысливания», т.е. мышления вместе, в рамках единого смысла сразу нескольких разных предметностей сознания (или даже большого, полностью не осознаваемого их множества, как это происходит в «с-мысливании» жизни как единого целого) может быть в определенной степени интерпретирована даже в формально-логическом виде, например,

⁹ См.: Даренский В. Ю. «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 34–41.

¹⁰ Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Т. 1. М.: Территория будущего, 2008. С. 284.

с помощью формулы: $(M \& (a \vee b \vee c \vee d \vee e)) \& S$, где a, b, c и т. д. — отдельные предметности индивидуальной жизни; M — осознание «особости» моего индивидуального «Я»; S — всеобщий смысл Бытия как такового. Простая дизъюнкция (\vee) означает относительную смысловую автономность фрагментов жизни, вследствие которой они, с одной стороны, могут выделяться как «подлинная жизнь» или же, наоборот, как «пропавшее время», а с другой — требуют для себя спецификации общего смысла жизни. *Внутренняя логическая парадоксальность смысла жизни состоит в том (это формализовано в конъюнкциях с M и S), что он всегда переживается, с одной стороны, как «мой», а с другой — и как всеобщий, «вселенский», тем самым и давая оправдание моему индивидуальному существованию в целостности всего мыслимого Бытия как такового.*

В свою очередь, утрата предельных смысловых «параметров» жизни, обозначаемых здесь символами M и S , приводит к обесмысливанию всех отдельных фрагментов индивидуальной и мировой жизни. В качестве примера такой ситуации можно привести рассуждение немецкого автора Г. Штилера: «Термин „смысл“ обозначает функциональное отношение: нечто имеет смысл постольку, поскольку оно реализует необходимое отношение для другого. Если бы существованию рода *Homo sapiens* был присущ вовне его находящийся смысл, то последний должен был бы основываться на том, что благодаря деятельности человеческого рода в космос как его „дополнение“ вносится специфический порядок, высший способ движения и функционирования... Существование человеческого рода не имеет смысла, оно не имеет функционального отношения к чему-то вовне его находящемуся»¹¹. Как видим, эти рассуждения тоже четко вписываются в предложенную нами «формулу» смысла жизни: отрицая существование S , автор автоматически отрицает и M (индивидуальный и родовой вместе). Очень четко выполняется принцип: если нет мира вечности, инакового этому миру — значит, и этот мир вместе со всем человечеством не может иметь никакого смысла. Г. Штилер далее пишет: «Не имеет смысла и история человечества. Другими словами, она не соотносится с каким-то завершающим состоянием в мировом целом... „Смысл“ индивидуального существования заключается в том, чтобы сделать возможным родовое существование»¹². Но откуда же здесь может взяться «смысл», если само это «родовое существование» его *a priori* не имело? Абсурд и алогизм такого рассуждения совершенно очевиден. Но его психологическое объяснение также вполне понятно: оказавшись в смысловой пустоте, в конце концов, как утопающий за соломинку, автор хватается за тривиальное неоязыческое представление о жизни для «рода».

Действительно, «с философской точки зрения смысл жизни человека должен неизбежно находиться за пределами этой жизни. Даже такой последовательный рационалист и атеист как Фрейд отмечал эту особенность и категорически утверждал, что сама по себе проблема смысла-цели может рассматриваться только в рамках религиозного сознания: „Мы едва ли ошибемся, если придем к заключению, что идея о цели жизни существует постольку, поскольку существует религиозное мировоззрение“»¹³. В книге 1989 г. А. Т. Москаленко и В. Ф. Сержантова «Смысл жизни и личность» была дана «формула» смысла жизни, в целом похожая на ту, которая в более точной и детальной форме предложена нами выше: «Говорить об этом понятии безотносительно к личности бессмысленно, ибо всегда существует чей-то и кем-то осознаваемый смысл жизни. Но, будучи личностным феноменом, смысл жизни по своему существу, содержанию есть нечто надындивидуальное, надличное, связывая жизнь индивида с надличностной системой, подчиняя человека этой системе, но таким способом, что это подчинение есть собственный атрибут личности человека и выявление

¹¹ Штилер Г. «Смысл» истории, «смысл» человеческого существования // Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл спорить о понятиях. М.: Политиздат, 1987. С. 232–233.

¹² Там же. С. 234–235.

¹³ Херсонский Б. Смысл жизни: обретение и утрата // Суицидология: прошлое и настоящее. М.: Когито-Центр, 2001. С. 224.

его свободы»¹⁴. Характерно, что даже эти еще советские авторы при осмыслении этой категории не апеллируют к науке. Они писали: «Смысл жизни осознается и формируется на определенной мировоззренческой (философской или религиозной) основе. Отсюда неразрывная связь смысла жизни с философией и религией»¹⁵. К сожалению, наивная апелляция к науке в этом вопросе встречается и в наше время — под «смыслом жизни» здесь понимается «растворение» человека в социальных и природных процессах, а также «управление» ими с помощью познания¹⁶. Однако все это не имеет отношения к смыслу человеческой жизни, поскольку на самом деле здесь вопрос о личностном смысле даже вообще не ставится, поскольку личность *de facto* редуцируется безличными мировым процессам.

И для традиционного метафизического, и тем более для современного сциентистского мышления категория «смысл жизни» является закрытой и вообще не попадает в поле философского рассмотрения — а если и попадает, то автоматически подменяется суррогатами. В секулярной культуре спасение души как высший смысл если и не утрачивается полностью, то отходит на второй план. По мере усиления этого процесса человек погружается в экзистенциальную пустоту, которую пытается заполнить суррогатами в виде некой «самореализации» в земном плане бытия, которые совершенно пусты и бессмысленны перед лицом Вечности. Именно в рамках этой пустоты как ее острое осознание и возникает экзистенциальная философия. Главный ее принцип сформулирован Н. Аббаньяно: «Акт осознания ограниченности и узости философской системы и обретения за ее пределами формы опыта или жизни, которая ее завершает и устанавливает всеобщий смысл жизни, этот акт, и только он, является подлинным актом философствования»¹⁷.

Таким образом, экзистенциализм — это тип философии, который ищет «всеобщий смысл жизни» путем выхода за рамки любых «систем». *Смысл в силу своего личностного характера в принципе не может быть выражен в рамках «системы», но только в рамках философии как передачи живого опыта.* Поэтому, как писала П. П. Гайденко, «экзистенциализм стремится преодолеть психологизм и раскрыть онтологический смысл переживания, который выступает как направленность на нечто трансцендентное самому переживанию. Главное определение бытия, как оно открыто нам, т. е. нашего собственного бытия, именуемого экзистенцией, есть его незамкнутость, открытость трансценденции»; поэтому весьма парадоксальным образом «онтологической предпосылкой трансцендирования является конечность экзистенции, ее смертность»¹⁸. Конечность и смертность должны быть осознаны не как абстрактные факты («все мы умрем»), а как структура самопереживания человека («память смертная» — с этого и начинается экзистенциальная философия. Актуализация «памяти смертной» уже сама по себе является важной христианской добродетелью. В рамках философской мысли она затем заставляет человека сделать следующий шаг — осознать устремленность к трансценденции как сущностное свойство человеческой души и сознания. Поэтому, как отмечал Э. Ю. Соловьев, «экзистенциалисты хотят сказать, что человек *просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь.* Такова его фундаментальная предрасположенность, первичная по отношению к наличию любых целеуказаний. И обнажается-то она именно тогда, когда все социально устойчивые ценности рушатся, когда человек ищет для себя достойное бремя, как ищут хлеб насущный... „Желать безусловного, стремиться посвятить себя безусловному“ — в этом,

¹⁴ Москаленко А. Т., Сержантов В. Ф. Смысл жизни и личность. Новосибирск: Наука, 1989. С. 14.

¹⁵ Там же. С. 15.

¹⁶ См.: Засядь-Волк Ю. В. Возможно ли научное решение проблемы смысла жизни? // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. 2010. № 337. С. 43–50.

¹⁷ Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб.: Алетейя, 1998. С. 91.

¹⁸ Гайденко П. П. Экзистенциализм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 420.

согласно экзистенциализму, состоит трансцендентальная структура человеческого „Я“. Осознавая свою брэнность, человек устремляется к вечному..., к надвременной значимости безусловного переживания»¹⁹.

Такой тип философствования в «классической» форме мы встречаем в одном из рассуждений Ф. М. Достоевского в «Дневнике писателя»: «Высшая идея на земле *лишь одна*, и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные „высшие“ идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают...* Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой *существует несомненно*. Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества»²⁰. Характерно, что атеистические авторы, пытаясь мыслить последовательно в поиске смысла жизни, также неизбежно приходили к идее бессмертия, о которой говорит Достоевский. Однако вместо подлинного бессмертия души и вечной жизни, о которых свидетельствует религия, они могли предложить только некий иллюзорный суррогат — так называемое «социальное бессмертие». Была даже книжка с таким названием — «Смысл жизни и социальное бессмертие человека»²¹. В наше время аналогичный иллюзорный суррогат смысла жизни предлагает трансгуманизм, который думает, что сознание человека можно «перенести» с одного материального носителя на другой и так достичь бессмертия. Это невежество, поскольку сознание является «свойством» души, а не мозга, и не может быть от нее оторвано.

В свою очередь, внутреннюю логику этого рассуждения Достоевского позднее развернули русские философы. А. Введенский в речи «Условия позволительности веры в смысл жизни» (1896) говорил о том, что чисто логически «надо отказать от веры в смысл жизни... или же, веря в него, надо верить и в личное бессмертие... позволительность веры в смысл жизни обусловлена верой в бессмертие»²². В. Несмелов в работе «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения» (1895) писал: «Кто видит свое назначение в бесконечном осуществлении вечной для него цели, тот может иметь и вечную ценность по содержанию той цели, которая осуществляется им. Но только — где же найти эту вечную цель в пределах времени и как можно бесконечно осуществлять ее в конечной жизни? Подумай об этом, человек, и если только серьезно ты будешь думать об этом, ты будешь на пути к христианству»²³. Как видим,



Федор Михайлович Достоевский,
1876 г.

¹⁹ Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // *Его же*. Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. С. 297.

²⁰ Достоевский Ф. М. Дневник писателя // Суицидология: прошлое и настоящее. М.: Когито-Центр, 2001. С. 69.

²¹ См.: Еришов Г. Г. Смысл жизни и социальное бессмертие человека. Л.: Лениздат, 1981. 56 с.

²² Введенский А. Условия позволительности веры в смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 120.

²³ Несмелов В. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 92.

вслед за Достоевским русские философы в вопросе о смысле жизни следуют *анагогическому методу*. Как известно, анагогией (от др-греч. ἀναγωγή — «возведение») вслед за преп. Иоанном Кассианом Римлянином называют такой метод интерпретации Священного Писания, при котором обнаруживается предельный эсхатологический смысл текста. Однако этот же метод применим и в более широком, философском смысле — как метод обнаружения предельных смыслов. Применение этого метода к понятию смысла жизни является особым «русским» подходом.

С другой стороны, всегда необходимо и содержательное определение этого понятия. Так, В. С. Соловьев в очерке «Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии» (1897) писал: «Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти *внутренние* формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия»²⁴. Однако само добро может пониматься по-разному, и оно может стать смыслом жизни только в том случае, когда понимается в абсолютном смысле — как путь спасения души в вечной жизни. Если же добро понимается лишь приземлено и прагматически (как польза, удовольствие и т. п.), то такое «добро» смыслом жизни быть не может в силу своей конечности.

В. В. Розанов в своем трактате «Цель человеческой жизни» (1892) дает целый очерк метафизики и антропологии, развернутых не с нейтрально-отстраненной точки зрения, но в контексте изначального вопрошания о смысле жизни. Именно таков *специфически русский стиль в метафизике*. В. В. Розанов исходит из того, что человеческая природа проективна, хотя и изначально заложена в естественных человеческих «стремлениях». В частности, «все-ведение есть первое назначение человека и мысленное ко всему отношение» есть «первое содержание его жизни»²⁵. В свою очередь, «добро есть второе назначение человека и его осуществление есть второе содержание его жизни, т. е. приведение внешней действительности в гармонию с миром идеалов», а «свобода есть третье назначение человека и ее осуществление есть третье содержание его жизни»²⁶. Таким образом, *смысл жизни*, по В. В. Розанову, *всегда есть состояние усилия преобразования человеческой реальности (внутренней, а затем и внешней) в соответствии с идеалом*. Это обуславливает необходимость введения еще одной важнейшей экзистенциальной категории — *радости*: «Понятию „наслаждения“, которым проникнуты этические трактаты последних веков, которым волнуется текущая история, давно пора противопоставить другое понятие, совсем исчезнувшее: это — понятие „радости“. Как нечто желаемое, оно одно с наслаждением, той же категории, как и оно. Но по происхождению, но по природе своей оно ему диаметрально противоположно. Радость есть чисто внутреннее ощущение, которое является, „когда сделано все, что нужно“; нужно не для потребностей человека, не в насыщение его, но иногда вопреки этим потребностям, ограничивая это насыщение..., еще никогда радующийся человек не пожелал умереть, как этого слишком часто желал человек наслаждающийся»²⁷.

Анагогическое восхождение к высшему смыслу требует особой *аскезы ума*. Поэтому М. М. Тареев в книге «Цель и смысл жизни» (1901) писал: «Подготовленность же человека к восприятию духовной жизни — это его самоотречение, его сознание своего природного ничтожества..., послушание Богу и упование на Него. Итак, наивысшее значение природной ничтожности мира и смирения человека в том, что смирение человека служит условием откровения божественной славы в форме духовной жизни, которая и составляет наивысший смысл мировой жизни»²⁸. В свою очередь,

²⁴ Соловьев В. С. Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии // Мир философии. Кн. для чтения. Ч. 2. М.: Политиздат, 1991. С. 114.

²⁵ Розанов В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни: Антология. / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 49.

²⁶ Там же. С. 50, 52.

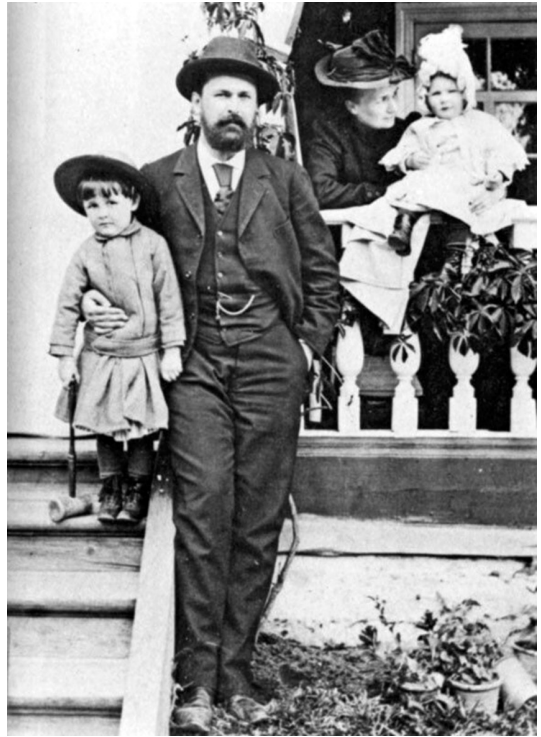
²⁷ Там же. С. 63.

²⁸ Тареев М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 173.

С. Л. Франк в своей книге «Смысл жизни» (1925) очертил определенные стадии этой аскезы — анагогического восхождения ума к высшему смыслу. Он писал: «Что попытка осмыслить мир и жизнь осуществима лишь через отрешение от мира в смысле превозмогания его притязания иметь самодовлеющее и абсолютное значение, через утверждение себя в сверхмирной, вечной и истинно всеобъемлющей основе бытия — это есть просто самоочевидная истина, имеющая в области духовного знания значение элементарной аксиомы, без знания которой человек просто безграмотен»²⁹. Смысл жизни, по формулировке С. Л. Франка, «состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии влить себя в Него и Его в себя, укрепиться в Нем и тем действительно осуществить смысл жизни, приблизить его к жизни и им разогнать тьму бессмыслия. Оно состоит в молитвенном подвиге обращенности нашей души к Богу, в аскетическом подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма, в уничтожении своего, эмпирического существа для воскресения в Боге»³⁰.

Исходя из предложенной нами формализованной модели, концепцию С. Л. Франка следует рассматривать как акцентуацию *сущностной связи* элементов М (осознания «особости» моего индивидуального «Я») и S (всеобщего смысла Бытия как такового). Эта работа С. Л. Франка является полным развитием метода *анагогии* («восхождения ума») в поиске высшего смысла жизни, — поиске, преобразующем сам ум в его сущностных силах. Книга С. Л. Франка вышла на семь лет позже книги Е. Н. Трубецкого и, возможно, отчасти была вдохновлена последней. С. Л. Франк пришел в Православие из иудаизма и поэтому очень хорошо чувствовал специфику Откровения вочеловечившегося Бога, которое он познал уже как философ, на уровне рациональной рефлексии. В книге С. Л. Франка показан тот же самый путь восхождения ума к евангельскому Откровению о человеке, и ее идеи в основном повторяют идеи книги Е. Н. Трубецкого, но на более строгом академическом уровне рассуждения. В ней экзистенциализм «угасает» и во многом происходит возвращение к стилю «систематической философии».

Книга Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни» синтезировала в себе все идеи русских мыслителей предшествующего периода, писавших о смысле жизни, а С. Л. Франк придал им более академичную форму изложения. Каждая из этих одноименных книг ценна по-своему. Книга Е. Н. Трубецкого ценна тем, что представляет собой своего рода «канон» православного экзистенциализма — сочетает самую тонкую и глубокую рефлексию, исповедальность высокого художественного уровня



Евгений Николаевич
и Вера Александровна Трубецкие
с сыновьями Сергеем и Александром, 1892 г.

²⁹ Франк С. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 564.

³⁰ Там же. 566.

и строгий логический строй рассуждений, охватывающий все основные темы философии и богословия. Поэтому она ценна не только как философский трактат, но и как учебник мысли.

В частной переписке Е. Н. Трубецкого сохранилось важное свидетельство о жизненном истоке его философствования о смысле жизни — том базовом переживании, из которого оно позднее выросло. Он писал: «Зашли в театр синемаграф, и там неожиданно я получил такое впечатление, что даже заболела грудь, напала тоска и до сих пор я не могу отдышаться от кошмара... Просто — внутренность аквариума, жизнь личинки хищного водяного жука, а потом самого жука, — все это увеличенное во сто раз, так что личинка... имела вид огромного живого дракона, который с четверть часа пожирал всевозможные живые существа — рыб, саламандру и т. п., которые отчаянно бились в его железной челюсти. Я не могу представить себе более наглядного и ужасного изображения бессмыслицы естественного существования. Это та неумышленная, беспощадная и бесплодная борьба за существование, которая наполняет всю жизнь природы с тех пор, как есть животный мир. Ты не можешь себе представить, как сильно я в эту минуту ненавидел пантеизм и хотел убежать из этого мира. Редко так сильно ощущал „афонское“ настроение. Может ли быть клевета на Бога гнуснее той, которая утверждает, что *это* божественно!»³¹ И далее: «Вообще ужасен этот мир. Как только начнешь его утверждать, так сейчас же станешь этим самым водяным жуком, будешь безжалостно жрать и уничтожать чужие жизни, и животные и людские! Вообще „любовь к миру“ — противоречие; между настоящею любовью и этим миром нет ничего общего. Любовь — такой сдвиг, который ничего не оставит на месте в этом мире. В самом своем умопостигаемом корне она ему противоположна!.. Все разрешение жизненной задачи — в этом огромном и мощном повороте жизни в любви и к любви. Вся ценность любви — в мире инном! Но, Боже мой, как это трудно! Какого подвига требует любовь; и какая ложь — любовь без подвига»³². В этом свидетельстве дано уже все то, что стало опытным истоком экзистенциальной философии Е. Н. Трубецкого и позже будет развернуто в книге «Смысл жизни» как основание его философской системы.

В своей итоговой книге Е. Трубецкой развернул специфический подход к концептуализации феномена предельного осмысления человеческой жизни посредством анализа структур сознания. Как пишет здесь автор, «всякое сознание и всякое суждение предполагают истину как абсолютное сознание, в котором все связано безусловной и необходимой связью; задача всякого суждения только в том и заключается, чтобы найти, раскрыть этот безусловный синтез всеединого сознания о каждом данном предмете нашего суждения. Предполагаемый с-мысл всякого сознания есть абсолютное сознание, а с-мысл всякого суждения есть абсолютная мысль. Стало быть, если нет абсолютного сознания и абсолютной мысли, то нет и абсолютного смысла. Тогда всякое сознание и всякое наше суждение — бессмысленно. Этим предположением абсолютной мысли живет наша мысль; отказаться от него — значит, стало быть, отказаться от всякого мышления и сознания, что невозможно логически: ибо и самый отказ от абсолютной мысли, как и всякое вообще суждение, притязающее на истинность, логически предполагает абсолютную истину, т. е., в конце концов, — ту же абсолютную мысль»³³. Мы сознательно привели здесь достаточно большой фрагмент его рассуждений, чтобы наглядно показать его внутреннюю логику. Дело в том, что претензия на познание «абсолютного смысла» присутствует в европейской философии, и особенно радикально — в философии Гегеля. Однако между тем постижением абсолютного смысла, о котором пишет Е. Н. Трубецкой, и постижением «абсолютного духа» у Гегеля есть принципиальная разница. У Гегеля ограниченный «субъективный дух» восходит по ступеням познания и в конце концов *de facto* отождествляется с «абсолютным духом» — исключительно своими собственными силами

³¹ Трубецкой Е. Н. Из писем к М. К. Морозовой // Новый мир. 1990. № 7. С. 224.

³² Там же.

³³ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 20.

на пути рациональной рефлексии. Он не нуждается при этом в аскезе, преображении и благодатной помощи — просвещении «светом Христовым». Следовательно, путь Гегеля — это путь гностика, и его философия явно представляет собой феномен неогностицизма в рациональной «оболочке». Гегель был христианином по вероисповеданию, но не был христианином по своему образу познания. В этом контексте Е. Н. Трубецкой, как и вся русская православная философия в целом, являются очень ценной реакцией на западный неогностицизм в философии Нового времени и утверждением подлинно христианского пути Богопознания как аскезы ума и его преображения под действием благодати Божией.

Важнейшее логическое открытие Е. Трубецкого здесь состоит в том, что он показал *необходимую связь человеческого ума с разумом божественным, абсолютным, вследствие которой только и возможно размышление о предельном «смысле» собственной жизни.* Их соотношение автор раскрывает следующим образом: «всеединый ум видит и знает, а мы, люди, чрез него видим и вместе с ним — со-знаем. По отношению к нам частица „со“ в глаголе „со-знавать“ выражает *обусловленность* нашего сознания, его зависимость от безусловного все-видения и всеведения..., при этом самая частица „со“ в глаголе „сознавать“ в данном случае не означает обусловленности всеединого ума или зависимости его от какого-либо другого ума. Свойство нашего ума выражается в том, что он может мыслить и сознавать по приобщению к уму всеединому или безусловному»³⁴. Можно сказать, что у Е. Н. Трубецкого в конечном счете сама *гносеология оказывается производной от вопроса о смысле жизни.* Уникальный случай! Здесь мы видим также и повторение упомянутой мысли В. В. Розанова о «все-ведении» как «первом назначении человека»: естественно, что термин «все-ведение» здесь означает не знание всей бесконечной совокупности эмпирических фактов, составляющих мир, — такое всеведение присуще только Творцу и совпадает с самим актом творения мира. Речь идет об условном «все-ведении» как понимании смысла бытия мира, которое не только доступно человеческому уму, но и вообще составляет его главное предназначение. Человеку доступно *смысловое* «все-ведение» в результате восприятия Откровения от Бога. Затем собственная работа ума создает из этого восприятия определенное рациональное мировоззрение. Собственно, уже сам феномен «смысла» — это факт причастности ума ко все-ведению, поскольку «„смысл“ есть общезначимое мысленное содержание»³⁵.

Первичным толчком к поиску мирового смысла, который только и может быть подлинным смыслом жизни человека, является *скорбь*: «Где глубочайшая скорбь, там и высшая духовная радость. Чем мучительнее ощущение царствующей кругом бессмыслицы, тем ярче и прекраснее видение того безусловного смысла, который составляет разрешение мировой трагедии»³⁶. Но путь от «мировой скорби» из-за отсутствия мирового смысла к высшей радости обретения этого смысла — долг, мучителен и не всегда удачен. Он может заканчиваться и трагически — самоубийством (явным или скрытым — в виде порочного образа жизни, ведущего к гибели). Кроме того, этот путь требует предельных душевных и интеллектуальных усилий. Но тот, кто уже попал на этот путь, пережив «мировую скорбь», должен пройти его до конца — или погибнуть. Назад, в наивную «радость жизни» — возврата уже не будет.

Таким образом, путь поиска и осознания мирового смысла как единственно подлинного смысла человеческой жизни (а индивидуальным этот всеобщий смысл делает лишь индивидуальный путь к нему) представляет собой аналог того, что в архаических культурах происходило в обрядах инициации. В этих обрядах юноша проходил смертельно опасные испытания и только после этого ему сообщали тайные знания о сущности бытия и признавали взрослым. В пост-традиционной культуре таких обрядов нет, что неизбежно приводит к инфантилизации и деградации личности, но есть их аналоги в других формах культуры, одной из которых

³⁴ Там же. С. 21.

³⁵ Там же. С. 5.

³⁶ Там же. С. 4.



Е. Н. Трубецкой с матерью
Софией Александровной, 1890-е гг.

логические «костыли» здесь не помогут. Но как он может произойти? Задача автора философского текста — дать такое яркое изложение собственного экзистенциального и мыслительного опыта, которое «захватит» читателя, так что он сам откроет то же самое содержание на основе предпосылок собственного опыта и понимания. Уже «задним числом», когда новое понимание родилось, оно выстраивает умозаключения, которые показывают, как можно прийти к такому новому уровню понимания. Но эти умозаключения имеют смысл только для тех, кто уже пришел, а для тех, кто не пришел, они остаются непонятными.

Первый «узел» — выход из «круга сансары». Здесь путь мысли еще не имеет специфически христианского содержания. Это уровень самого первого смыслового «скачка» — от нерелигиозного к религиозному сознанию. Е. Н. Трубецкой формулирует его так: «Вся наша жизнь есть стремление к цели, а стало быть — искание смысла. Но именно оттого это — вопрос мучительный: первое, в чем проявляется присущее человеку искание *смысла-цели* жизни, есть жестокое страдание об окружающей нас бессмыслице. Тот смысл, которого мы ищем, в повседневном опыте нам не дан и нам не явлен; весь этот будничный опыт свидетельствует о противоположном — о *бессмыслице*. И с этими свидетельствами опыта должно считаться всякое добросовестное решение вопроса о смысле жизни. Мы должны начать с исследования этих отрицательных инстанций, опровергающих нашу веру в смысл»³⁷. Движение «от противного» здесь соответствует самой жизненной ситуации, в которой человек начинает задумываться о смысле жизни. Однако для того чтобы этот поиск не был просто лишь

и стала философия³⁷. Исторически философия возникла как культурный компенсатор исчезнувших обрядов инициации и, по сути, выполняет ту же функцию, которую ранее выполняли они — перевод сознания во взрослое состояние и «подготовку к смерти» (Платон).

В книге «Смысл жизни» Е. Н. Трубецкого можно выделить три основных содержательных «узла», в которых происходит усилие «инициации» сознания — его переход на более высокий уровень понимания мирового смысла. Метод аналогии — «восхождения» сознания на более высокий уровень — действует как *усилие свободы*: перейти на более высокий уровень невозможно логическим путем, опираясь на строгие силлогизмы, поскольку более высокий смысл не содержится в смысле более низком и его невозможно вывести логически из предшествующего ему знания. Это именно «инициация» в самом буквальном смысле слова — такой содержательный «скачок» понимания, который сознание способно совершить только усилием свободы, никакие логические

³⁷ См.: Даренский В. Ю. Компенсаторная функция философии в секулярной культуре // Традиционные общества: неизвестное прошлое: мат. XVI Междунар. науч.-практ. конф., 20–21 мая 2020 г. Челябинск: Изд. ЮУГПУ, 2020. С. 322–327.

³⁸ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 23.

праздным размышлением, но привел к метаноюе — к общему преобразению ума — это первичное переживание бессмысленности бытия должно быть доведено до крайней степени с помощью специального усилия ума. Это то символическое «прохождение через смерть», без которого невозможно инициация. В христианстве — это образ того нисхождения во ад, которое совершил Христос ради спасения ветхозаветных праведников. А мы повторяем его символически как отторжение от себя «царства смерти».

Е. Н. Трубецкой фактически вводит в философию *экзистенциал ада как спасенного состояния бытия*: «Ад таится уже в той действительности, которую мы видим и наблюдаем; чуткие души в самой нашей повседневной жизни распознают его в его несомненных явлениях»³⁹. Ад как экзистенциал — это не место посмертного пребывания грешных душ, а то состояние мира, в котором мы живем под властью смерти: «Заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование рождений и смертей, эта однообразная смена умирающих поколений?.. Вся эта целесообразность рассчитана на ту единую и единственную цель, которая никогда не достигается, — *цель сохранения жизни*. Умирает каждый живой индивид, а жизнь рода слагается из бесконечной серии смертей. Это — не жизнь, а пустая видимость жизни»⁴⁰. Ад как место посмертного пребывания грешных душ нам уже несомненно понятен еще в этой жизни именно потому, что она по своей метафизической сути от него мало чем отличается в том смысле, что человек здесь также живет по закону греха и смерти: «Высшее в мире проваливается в бездну, человек повторяет в своей жизни низшее из низкого, что есть на свете, — бессмысленное вращение мертвого вещества... Тут уже мы видим нечто большее, чем простое отсутствие жизненного смысла или неудачу в его достижении. Нас ужасает отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная на него *пародия* в жизни человека и человечества»⁴¹. Такая жизнь — это метафизический ад.

Однако, когда в человеческом сознании возникает ощущение того, что мировая бессмыслица — это не просто бессмыслица, но именно *подмена* подлинного смысла и *пародия* на него, — в это метафизическое мгновение и начинается его поворот к открытию и постижению мирового смысла. Ведь *если существует пародия на мировой смысл, значит, существует и сам этот смысл, который заслоняется от нас его пародией*, — таков парадоксальный поворот мысли Е. Н. Трубецкого. Этот поворот и даже полный переворот в сознании символически отражен, например, в том моменте «Божественной комедии» Данте, когда автор, дойдя до последней глубины ада, переворачивается в пространстве и после этого переворачивания начинает обратное восхождение — вплоть до вершин рая. Это переворачивание сознания — решающий момент его прозрения и «инициации» — Е. Н. Трубецкой описывает следующим образом: «Когда мы раскрываем до конца эту интуицию мировой бессмыслицы, нас поражает в ней странная, парадоксальная черта. Она свидетельствует о чем-то, что пребывает вне ее, по ту сторону бессмыслицы; о чем-то, что в нее не вовлекается и ею не уносится. Мир бессмыслен; *но я это сознаю*, и постольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы. Вся суета этого бесконечного круговращения проносится передо мною; но, поскольку я сознаю эту суету, я в ней не участвую, мое сознание противопоставляется ей как *что-то другое*, от нее отличное. Сознательный суету, как *сознающий*, стоит вне порочного круга»⁴². Парадокс состоит в том, что *для начала анагогии мысли — восхождение ее к высшей реальности — ей сначала нужно упасть на самую глубину бессмыслицы, на самое дно бытия, туда, где оно граничит с небытием — и только оттуда начать свое восхождение*. Почему природа мысли именно такова — это станет понятно чуть позже, когда будет сказано о природе постигаемого ею смысла.

В свою очередь, сам символ «круга» обнаруживает свою смысловую амбивалентность: «Круг во всех религиях есть символ бесконечности; но именно в качестве

³⁹ Там же. С. 24.

⁴⁰ Там же. С. 25.

⁴¹ Там же. С. 26.

⁴² Там же. С. 33.

такового он служит и для изображения смысла, и для изображения бессмыслицы. Есть *круг бесконечной полноты* — это и есть то самое, о чем мы вздыхаем, к чему стремится всякая жизнь; но есть и *бесконечный круг всеобщей суеты* — жизнь, никогда не достигающая полноты, вечно уничтожающаяся, вечно начинающаяся сызнова. Это и есть тот порочный круг, который нас возмущает и лежит в основе всех наглядных изображений бессмыслицы в религиях и философии. Этот *круг бесконечной смерти* возмущает нас именно как пародия на *круг бесконечной жизни* — цель всякого жизненного стремления»⁴³. Но каким образом круг мировой суеты и бессмыслицы вдруг обращается в круг мировой полноты вечного смысла?

Это происходит в тот момент, когда в сознании возникает — сначала лишь как некая интуиция или предощущение, но уже вполне определенное — «тот мировой смысл, который носится перед нами, как цель нашего стремления, [это] есть *всеединство*; это — тот мировой строй и лад, в котором всякое жизненное стремление достигает своего окончательного удовлетворения, *всякая жизнь достигает полноты*. *Полнота жизни*, окончательно восторжествовавшей над смертью, и *единство всего живого в этой полноте в интуиции мирового смысла* — одно и то же. Оно и понятно: полнота жизни осуществима лишь при условии окончательного прекращения *борьбы за жизнь*, разделяющей живую тварь»⁴⁴. Бесконечное круговращение бытия из бессмыслицы может стать полнотой и всеединством только тогда, когда в нем исчезнет сама смерть как следствие взаимоистребления в «борьбе за жизнь». Но как это возможно?

Второй «узел» — откровение Христа. Анализируя язычество как попытку человеческого духа преодолеть земное царство смерти своими естественными силами, без Откровения, исходящего от Творца, и лишь опираясь на контакт с духами мировых стихий, Е. Н. Трубецкой рассматривает его древнегреческий вариант — мистерии Диониса, а также индийскую религию. По его определению, обе эти религии «роковым образом приводят к одному и тому же. Смертью оканчивается и преходящее опьянение жизненного пира Диониса, и возвышенный полет индийского аскеза. Ибо то, что называется блаженством в браманизме, как и в буддизме, на самом деле не есть победа жизни, а как раз наоборот — *победа над жизнью* и, стало быть, *победа смерти*... Ибо здесь дух в конце концов не одухотворяет землю, не преобразует ее изнутри, не побеждает в ней изначальной силы зла, а только сам избавляется от этой силы. Его отношение к земле — *только отрицательное: он отлетает от нее навеки* и тем самым отдает землю со всем живущим на ней во власть страдания, зла и бессмыслицы»⁴⁵. Конечно, сами представители этих религий не согласятся с Е. Н. Трубецким, и это вполне естественно: он смотрит на их религию уже с христианской точки зрения, которая им либо неизвестна, либо непонятна. Здесь возникает своего рода герменевтический круг: чтобы понять этот взгляд, его уже нужно иметь, но иметь можно только после того, как уже имеешь христианскую веру. Между разными религиями невозможен «диалог» в том смысле, что невозможно занять некую «нейтральную» позицию, поскольку каждый понимает и высказывается изнутри только своего религиозного опыта и не имеет никакого другого. Для перехода в другую позицию сначала нужно иметь иной, новый религиозный опыт. Таким образом, здесь всякое познание происходит через качественный скачок опыта, который не видим извне и не детерминирован никакими «объективными» обстоятельствами.

Данная характеристика Е. Н. Трубецким двух видов язычества как раз и является таким «трамплином» для смыслового «скачка» сознания, перехода в иной опыт. Т. е. если посмотреть на язычество таким взглядом, тогда становится понятно, изнутри какого опыта на него смотрит христианство. В этом смысле взгляд предшествует опыту: сначала нужно принять такой взгляд хотя бы *ad hoc*, а потом этот взгляд начнет порождать уже новый тип религиозности, который может привести

⁴³ Там же. С. 34.

⁴⁴ Там же. С. 35.

⁴⁵ Там же. С. 44.

читателя к вере во Христа. Книга Е. Н. Трубецкого — это своего рода «инициационный» тест, задача которого — инициировать и трансформировать сознание читателя, порождая в нем новый мировой смысл и обращая ум к истоку этого смысла. Но для того, чтобы ум увидел этот исток в самой личности Христа, в нем сначала должно возникнуть предварительное понимание «крестообразной» сущности бытия как такового. Философ пишет об этом следующим образом: «Крест — есть наиболее универсальное, точное схематическое изображение жизненного пути. Во *всякой* жизни есть неизбежное скрещение этих двух дорог и направлений, этого стремления *вверх* и стремления прямо перед собой *в горизонтальной плоскости*... Крест в этом смысле есть в основе всякой жизни. Совершенно независимо от того, как мы относимся ко Христу и христианству, мы должны признать, что крестообразно самое начертание жизни и что есть космический крест, который выражает собою как бы архитектурный остов всего мирового пути»⁴⁶. Такое узрение умом «космического креста» — это высшее достижение естественного человеческого умо-зрения, еще не освоенного той благодатью Божией, которая дается христианам в молитвенном и литургическом опыте.

Как пишет Е. Н. Трубецкой, мировой смысл «должен открыться в самом страдании, в самой немощи твари, в неудачах ее искания, в ее высшей, предельной муке, более того — *в самой ее смерти*. Иначе говоря, мы должны искать смысла жизни не в горизонтальном и вертикальном направлениях, отдельно взятых, а в объединении этих двух жизненных линий, *там, где они скрещиваются*. Если есть смысл жизни, то должна быть побеждена и превращена в высшую радость и та и другая крестная мука — и физическое мучение земной твари, и тяжкое *духовное* страдание, страдание неудавшегося подъема к небесам. Этот смысл *крестом* испытывается. Ибо, в конце концов, вопрос о смысле есть вопрос о том, может ли полнота неумирающей, совершенной, вечной жизни родиться из крайнего, *предельного* страдания? Может ли крест — символ смерти — стать источником и символом жизни?»⁴⁷

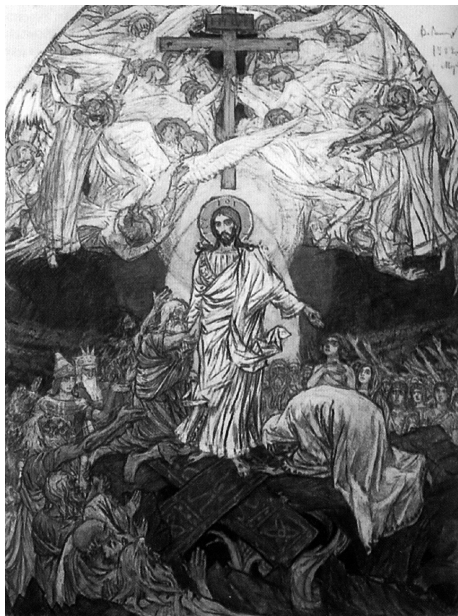
Если мировой смысл не откроется в самом страдании, в самой немощи твари — значит, его нет вообще, поскольку этот смысл должен быть таким, чтобы оправдать любое страдание и любую немощь. Главное сущностное условие существования абсолютного мирового смысла — это «преображение самого креста из пути смерти в путь жизни. Из всех религий одно христианство дает и утверждает *положительное* решение этой задачи; оно одно дает, стало быть, положительное решение вопроса о смысле жизни..., это — *единственно возможное* положительное решение»⁴⁸. Соответственно и природа самой мысли именно такова, какова природа постигаемого ею главного смысла: мысль тоже должна пройти через свой крест, чтобы понять крест бытия. Понимание возможно только тогда, когда мысль со-образна, со-природна, изоморфна постигаемой ею реальности: «подобное постигается подобным». Поэтому для постижения мирового смысла мысль сначала должна дойти до предельного переживания мировой бессмыслицы — и только уже «перевернувшись» на символическом дне ада, как у Данте, она может начать путь обратного восхождения. Именно такой путь ведет к мировому смыслу.

Метафизическое «дно» ада на самом деле явлено нам воочию во всем, что мы видим в земной жизни: высшая «неправда выражается в присущем каждой твари эгоизме, в стремлении поставить *свою жизнь и свою волю как высшее и безусловное*. Иначе говоря, основное проявление *неправды* в мире есть его практическое безбожие; но в этом же заключается и первоисточник смерти: тварь, оторванная от первоисточника жизни, тем самым обречена на дурную бесконечность взаимного истребления и смерти... Первое, в чем должно обнаружиться воссоединение твари с Богом..., это — *решимость не иметь собственной жизни, а жить исключительно жизнью божественною, стать сосудом Божества*. Иными словами, первым обнаружением совершенного

⁴⁶ Там же. С. 45.

⁴⁷ Там же. С. 47.

⁴⁸ Там же. С. 48.



Сошествие во ад.
Худ. В. М. Васнецов, 1904 г.

соединения Бога и твари должна быть *совершенная жертва*. Но совершенная жертва есть именно высшее, *предельное* выражение земного подвига Христа. Именно этим подвигом Его человеческое естество обнаружило полноту и совершенство своего соединения с Богом. Именно в этом *послушании до конца* Христос заявил Себя не просто человеком, а Богочеловеком; и именно чрез это самоотречение Он стал проводником вечной божественной жизни в мир»⁴⁹. Таков ключевой и решающий момент «инициации» сознания, которая открывает смысл евангельского Откровения. В метафизическом смысле это — акт победы над онтологической смертью, превращение креста как символа смерти в Крест как источник и символ вечной жизни.

Как пишет Е. Н. Трубецкой, «во Христе жизненный круг перестает быть порочным кругом. Победою на кресте *упраздняется дурная бесконечность и дурная периодичность смерти*. В противоположность Дионису и другим богам натуралистических религий, периодически умирающим

и периодически воскресающим, *Христос единожды умер и воскрес*; в Нем упразднен самый закон всеобщего периодического умиранья. В Нем весь мир от человека и до низших ступеней творения должен раз навсегда воскреснуть»⁵⁰. Именно поэтому «вольная страсть Богочеловека и воскресение как ее последствие — вот то единственное в мире откровение мирового смысла, которым этот смысл может быть удостоверен»⁵¹. Такова высшая точка постижения мирового смысла, который становится личностным смыслом человеческой жизни.

Стоит отметить, что Е. Н. Трубецкой в книге «Смысл жизни» являет образец пути мысли, который был всегда присущ христианскому уму, но не всегда имел адекватное выражение в философской форме. Первым примером такого пути был Августин Блаженный. Е. Н. Трубецкой в книге «Миросозерцание Блаженного Августина» дал такой его «экзистенциальный портрет»: «Опознав ничтожество материального, чувственного мира, он погружается в самого себя, но лишь для того, чтобы, признав пустоту и ничтожество замкнутой в себе человеческой личности, выйти из этого состояния самоуглубления в мистическом созерцании. „Не выходи из себя наружу (*noli foras ire*), — читаем мы в одном из ранних сочинений нашего отца Церкви, написанном вскоре после обращения его в христианство, — войди в самого себя: истина обитает во внутреннем человеке; и если ты найдешь, что твоя природа изменчива, то выйди из самого себя (*transcende te ipsum*). Но помни, что, когда ты выходишь из себя, ты выходишь за пределы размышляющей души. Итак, стремись туда, откуда возжигается самый свет разума“. Самоуглубление, самоанализ, как видно из этой цитаты, есть лить исходная точка философии Августина, но конечная цель ее есть познание сверхприродной действительности, того горнего мира, что лежит за пределами всего субъективного, человеческого. Сильно развитое самочувствие есть бесспорно отличительное свойство нашего мыслителя и субъективизм есть действительно черта его характера... Путь его философствования — от разлада

⁴⁹ Там же. С. 50–51.

⁵⁰ Там же. С. 50.

⁵¹ Там же.

и раздвоения личной жизни к объективному миру и единству. Поскольку мы замыкаемся в нашем внутреннем мире, мы находим в себе один лишь мрак и страдания. „Не видишь ли ты этой бездны и не ужасаешься ли ей, — восклицает Августин. И что же это такое, как не наша природа, и притом не то, чем она была прежде, а какова она есть теперь? И вот мы более ищем ее познать, нежели действительно понимаем“. Все мышление Августина в его до-христианскую эпоху есть ряд гигантских усилий, чтобы вырваться из этой отрицательной, мрачной глубины субъективного сознания к объективному свету и правде, освободиться от своей греховной личности и ее рокового раздвоения. Сам он говорит, в *Confessiones*, о том периоде своей жизни, когда, уже освободившись от манихейства, он еще не обратился в христианство: „Пытаясь вывести строй моей мысли из пучины, я погружался вновь, и часто, делая усилия, я погружался опять и опять“⁵². Все перечисленные здесь элементы и сама динамика мысли блж. Августина полностью повторяется в книге «Смысл жизни» Е. Н. Трубецкого, которая не уступает «Исповеди» ни по художественной проникновенности, ни по своей метафизической глубине. Но блж. Августин остается непревзойденным как праведник и классик в уникальности своего пути первооткрывателя глубин верующей души.

Метод мышления блж. Августина состоит в своего рода «экзистенциальной редукции» — можно применить здесь такой термин по аналогии с известной «феноменологической редукцией». Суть его заключается в том, что в поиске истинной реальности и смысла, на который можно опереться, блж. Августин очень последовательно проходит и затем отбрасывает различные основания мысли, убеждаясь в их ограниченности и конечности. Сначала он выходит из «круга сансары», убеждаясь в ничтожестве материального мира. Как следствие — двигается вовнутрь собственной души. Но и там он, в конце концов, также обнаруживает лишь зияющую пустоту, которую нечем заполнить. Тогда он ищет исток того света, который все-таки есть в его душе, и именно этот свет заставляет искать истинное бытие и его высший смысл. И только познав этот исток света как исток самого бытия — в Боге, он находит то, что искал. При этом первый период взлетов и падений мысли в «бездну» остается той изначальной моделью мысли, которая в дальнейшем становится уже и основой богопознания. Мышление свв. отцов Церкви было экзистенциальным, но затем, в период схоластики, христианская философия теряет экзистенциальную направленность (некоторым исключением здесь является «Путеводитель души к Богу» Бонавентуры), что отчасти компенсируется в тот период мистиками — от Бернара Клервоского и далее. В философии Нового времени к этому пути был близок Паскаль, и он явно присутствует в «Феноменологии духа» Гегеля, которая также движется от «разорванного духа» к его всеединству.

Третий «узел» — преображение. Пройдя инициацию высшего постижения мирового смысла — откровение о Христе как Богочеловеке, о Его смерти и воскресении, победившем и упразднившем онтологическую смерть, сознание не останавливается и видит перед собой новую сложную задачу — понять мир как творение Божие, находящееся во временном плену у смерти, внесенной в мир первородным грехом человека. Здесь сознание также проходит свой «крест», поскольку должно преобразить свое восприятие земной реальности. Главной проблемой для понимания становится «оправдание» несовершенного мира перед Богом и «оправдание» Бога перед вопросом о зле, царящем в этом мире. Как пишет Е. Н. Трубецкой, «смущающая нашу совесть „приостановка вечности“ происходит не для Бога, а для твари. Бог, видящий тварь от века в ее окончательном состоянии совершенства и дружества, тем самым *вечно* ею обладает. Для Него победа над злом не есть действие, совершающееся в определенный момент времени или срок, а *вечная победа*»⁵³. Таким образом, наше сознание здесь снова должно «перевернуться» — начать мыслить

⁵² Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Мирозерцание Блаженного Августина. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1892. С. 25–26.

⁵³ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 90.

мир не от его наличного смертного состояния, как оно привыкло, а от его вечного состояния совершенства, в котором и для которого он был сотворен (Быт 1:10, 12).

Здесь сознание, уже прошедшее инициацию евангельским Откровением, теперь должно совершить своего рода «кеносис» — схождение в мир и его понимание в свете этого Откровения. Этот кеносис — тоже «сочетавание» Христу мыслью, которая должна понять тварный мир в свете его спасения и преобразования. Это новое сознание теперь основано на том, что «христианство — единственная религия, исповедующая вочеловечение Бога, — единственная, которая указывает на Христа как на конкретное, историческое явление этого вочеловечения. Поэтому вера во Христа — не внешний догмат, а имманентная религия человеческой совести, абсолютное откровение, где в объективном явлении предстает перед нами искомое всякого религиозного сознания»⁵⁴.

Но что это означает для понимания тварного мира? Тварный мир должен быть понят не сам по себе как нечто самодостаточное, но исходя из самого факта его тварности, т.е. исходя из его изначального отношения к своему Творцу. Но в своем нынешнем смертном состоянии тварный мир фактически противопоставляет себя Творцу, как смерть и конечность противопоставлены Жизни и Вечности. Поэтому, как пишет Е. Н. Трубецкой, «совершенство для твари означает обожение. Если бы то или другое существо было создано от начала веков совершенным, это значило бы, что сочетаться или не сочетаться с Богом — не зависит от его свободного выбора; но существо, лишенное этой свободы, не было бы другим по отношению к Богу, а было бы частью Его Существа, ибо оно было бы божественным по природе. Для него вечность была бы от начала совершившимся фактом и, следовательно, навязывалась бы ему как рок, как не зависящая от его воли необходимость. Такое существо могло бы быть не другим Божиим, а лишь несамостоятельным явлением божественной сущности»⁵⁵. Таким образом, творение мира — это свободный акт абсолютной любви Божией: поскольку любовь возможна только к иному, другому, то мир полагается Богом как нечто самостоятельное, но вместе с тем и причастное божественному совершенству как предмет абсолютной любви.

Особой сложностью и для богословия, и для философии всегда было понимание этого первичного отношения между Творцом и тварным миром, от которого уже производны любые другие онтологические вопросы. В XX в., в условиях секуляризации философского сознания и утраты им многих ранее «естественных» для него содержательных компонентов, потребовались новые (точнее, ранее хорошо забытые) подходы для понимания этого первичного онтологического вопроса. В русской философии произошла актуализация учения о Софии, Премудрости Божией, чему весьма способствовало открытие «софийной» иконографии древнерусских храмов. Сам Е. Н. Трубецкой, как известно, был одним из первых ее исследователей и интерпретаторов. Он опирался в своем понимании Св. Софии на святоотеческую традицию, избегая влияния мистики Нового времени, как это иногда имело место у Вл. С. Соловьева. Е. Н. Трубецкой писал: «С одной стороны, как предвечный творческий замысел Божий о мире, София трансцендентна миру во времени и постольку не только от него отлична, но прямо ему противоположна. Даже в высшем своем выражении — в Богоматери и в человеческом естестве Христа — этот совершенствующийся мир не совпадает с нею: отсюда — подчиненное положение Богоматери с Младенцем на иконах Софии. Но, с другой стороны, в вечности эта грань между Премудростью и миром снята. В вечном покое Божества творческий замысел Софии до конца раскрыт и осуществлен. И осуществление его — всеобщее обожение твари, высшим выражением коей является человеческое естество Христа, Богоматери и собранное во единую Вселенскую Церковь человечество. Творческое дело Софии, с одной стороны, отлично от творческого дела человечества во времени,

⁵⁴ Там же. С. 176.

⁵⁵ Там же. С. 84.

а с другой стороны, в Богочеловечестве сочетается с ним в неразрывное и неслиянное единство. В этом и заключается христианское разрешение противоречия временного и вечного, — человеческой свободы и творящей силы Божьей»⁵⁶. Как видим, философская интерпретация учения о Софии, Премудрости Божией, сама по себе является одной из формулировок смысла жизни. При этом Е. Н. Трубецкой указывает на опасность гностических уклонов в философствовании о Св. Софии — в частности, «во всем, что С. Н. Булгаков учит (вслед за Соловьевым) о ее отпадении, распаде или внутренней катастрофе, чувствуются следы непобежденного гностицизма платоновского или даже шеллинговского типа»⁵⁷. Здесь речь идет о ранней концепции С. Н. Булгакова, изложенной им в «Философии хозяйства». Позднее о. Сергей Булгаков преодолевал свои гностические уклоны, однако его богословская концепция Софии, Премудрости Божией, все равно вызвала резкую критику современников в силу того, что она вводила много новых определений, ранее не встречавшихся в святоотеческой традиции.

По определению Е. Н. Трубецкого, «София — вовсе не посредница между Богом и тварью, ибо Христос сочетается с человечеством *непосредственно*. Она — неотделимая от Христа Божия Мудрость и сила. Если так, то мир, становящийся во времени, есть нечто *другое* по отношению к Софии. София как неотделимая от Бога *сила* Божия по тому самому не может быть субстанцией или силой чего-либо становящегося, несовершенного, а тем более — греховного. По-видимому, с христианской точки зрения надлежит мыслить взаимоотношение между этой силой и сотворенным во времени миром как взаимоотношение двух естеств, существенно различных и потому неслиянных, но вместе с тем долженствующих образовать нераздельное единство»⁵⁸. Определение Св. Софии как «неотделимой от Бога *силы* Божией» дает возможность понимать ее в рамках паламитской терминологии и как особую нетварную энергию Божию, действующую в тварном мире. Этим и снимается онтологический «разрыв» между Богом и миром, и благодаря этому чаемое всеединство смысла существует не только в жизни будущего века, но по благодати доступно человеческому сознанию и в мире смертном.

Непосредственным проводником энергии Св. Софии в тварный мир является не только благодать Божия, но и человеческая деятельность. Смысл человеческой деятельности — онтологический, определяющий вечную судьбу человека: «Христос не хочет иметь ничего общего с теми, кто алчущего не напитал, нагого не одел, а страждущего и находящегося в темнице не посетил. Поскольку относительные ценности служат средствами для осуществления любви, они приобретают высшее освящение, ибо они становятся способами явления безусловного и вечного в мире»⁵⁹. В частности, «в числе других относительных ценностей такое освящение получает и государство в христианском общежитии. Человек, который равнодушно относится к одичанию человеческого общества, к нарушению в нем всякого права и правды и к превращению людей в стаю хищных зверей, — тем сам доказывает полное отсутствие любви к ближнему»⁶⁰. В свою очередь, активная борьба с «одичанием человеческого общества» является прямой противоположностью «розовому христианству» (К. Н. Леонтьев), подменяющему тяжелый мирской подвиг секулярным гуманизмом. Такая борьба может быть основана только на суровой воинской этике и православной имперской государственности, для которых посмертная участь человеческих душ является несравненно более высокой ценностью, чем земное «благополучие» бренных человеческих тел.

Исходя, как и позже А. Камю, из первичности вопрошания о смысле жизни как сущностном истоке философии, Е. Н. Трубецкой затем в своей книге разворачивает

⁵⁶ Там же. С. 120.

⁵⁷ Там же. С. 100–101.

⁵⁸ Там же. С. 101.

⁵⁹ Там же. С. 219.

⁶⁰ Там же. С. 219–220.

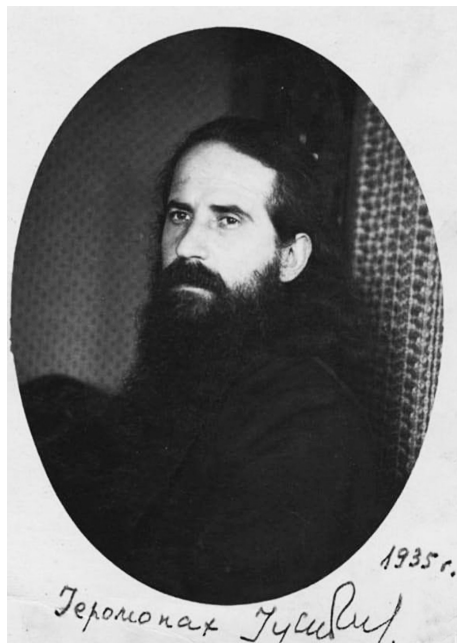
универсум философского знания, своего рода набросок *summae philosophiae* — как она видится из этого вопрошания, а не из традиционных для того времени гносеологических задач философии. Изнутри вопроса о смысле жизни философия видится совсем иначе, чем «извне» — когда ей навязываются цели «синтеза знаний», «разработки метода» и т.п. Ключевым в этом образе философии является понимание несовершенства бытия и необходимости его преобразования. Преображающее видение реальности — совсем иное, чем ее видение научное или чисто созерцательное. Гносеологические вопросы здесь также рассматриваются совсем иначе. Если в традиционной метафизике бытие полагается как неизменная данность, и сциентистская философия полностью перенимает этот взгляд, лишь делая его более приземленным, то для подлинно христианской философии бытие — это то, что находится в своем ненормальном состоянии и должно быть преобразено для вхождения в Вечность, в Царствие Небесное. Такой взгляд на бытие в целом и на человека видит в них совсем иные качества и цели, чем взгляд на бытие как на нечто самодостаточное.

Тезис М. Хайдеггера о «забвении бытия», возможно, исходил из той же самой интуиции изначально христианской мысли, но решение этого вопроса он искал в обращении в языческую архаику досократиков. Заменяя концепт бытия как «присутствия» на бытие как «несокрытость», М. Хайдеггер вернул философии ее изначальную поэтическую сущность и метод мышления как «вслушивания», предшествующего рефлексии. Фактически все, что в XX в. было сделано в философии ценного, шло именно этим путем. Но в русской православной философии на самом деле было сделано то же самое, но с очень существенной разницей — философствование как «вслушивание» в бытие вернулось и к своему изначальному Предмету — Христу как откровению истинного бытия как Боговоплощения. На Западе аналогичное возвращение отчасти происходило у упомянутых выше католических мыслителей.

Гносеологическая проблематика в рамках парадигмы преобразования присутствует в книге Е. Н. Трубецкого как вопрос о «религиозном смысле человеческой мысли». Этот вопрос рассматривается очень близко к строю мысли свв. отцов Церкви, хотя и с использованием современного философского языка. Уже само название отдельных параграфов очень показательно: «Человеческая мысль и откровение», «Смертное и бессмертное в человеческой мысли», «Онтологические препятствия к Богопознанию и их преодоление», «Критерий апостола Иоанна», «Откровение и суд испытующей мысли». Гносеология в целом здесь производна от онтологии, а сама онтология неразрывно связана с сотериологией. Познание не однородно, но зависит от своего предмета. На низших своих уровнях оно по-рабски привязано к материальному миру в его самых грубых проявлениях, фиксируемых органами чувств. Более высокий образ познания уже восходит и к более тонким уровням материального — красоте, благу и всеединству тварного сущего. Но это восхождение возможно только тогда, когда в человеке уже рождается способность к умозрению — к восприятию сознанием вечных идей, которые суть проявления нетварных энергий Софии, Премудрости Божией, в тварном мире. Только на этом уровне становится возможно истинное Богопознание. Онтологическим препятствием к Богопознанию является поврежденность первородным грехом человеческой природы вообще и человеческого ума в частности. Преодоление же этого онтологического препятствия не достижимо одними лишь усилиями ума, но требует преобразования всего человека, освобождения всей его природы от власти греха. Восхождение познания к своему высшему Предмету — это в первую очередь аскеза, а уже потом познание как интеллектуальное усилие.

Характерно, что такой же взгляд на природу человеческого познания почти в это же время развивал преп. Иустин (Попович) в своей диссертации «Гносеология святого Исаака Сирина», написанной им в 1927 г. Отличие книги Е. Н. Трубецкого в том, что в ней нет цитирования свв. отцов, он лишь напоминает основные евангельские тексты, касающиеся природы познания, начиная со слов Спасителя: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8). Как это ни странно, но философы,

считающие себя христианами, очень редко вспоминают об этой заповеди, размышляя о сущности познания, хотя именно с нее начинается христианская гносеология. Выражение «чистые сердцем», помимо своего прямого нравственного и сотериологического смысла, безусловно имеет и гносеологический смысл. Оно означает такое состояние субъекта, при котором страсти не мешают Богопознанию. В этом контексте стоит вспомнить и еще более древний «эзотерический» принцип, известный во всех мировых духовных традициях: «подобное познается подобным». Человек, живущий на уровне грубых чувств материального мира, не может и познать ничего кроме данных органов чувств. Человек, живущий мыслью, способен познавать идеи, но еще не способен познать Бога. Бога может познать человек, живущий сердцем, — а сердцем может жить человек, который преображается, поскольку путь преображения — это крестный путь, путь «сочетавания» Христу. Сердце как орган познания (это не сердце как физиологический орган, хотя последний



Преп. Иустин (Попович), 1935 г.

служит его материальным символом и аналогом) изначально тоже повреждено первородным грехом и «чистым» может только стать в результате долгого и мучительного пути. Философия на этом пути может быть вспомогательным средством — может помогать очищаться сердцу, очищая ум мыслью. Сердце как орган духовного познания (в русской философии эта тема впервые была глубоко разработана П. Д. Юркевичем)⁶¹ — это такая цельность душевной жизни человека, которая непосредственно соотносится с трансцендентным, т.е. именно на эту цельность прямо воздействует благодать Божия. Но сама по себе душевная жизнь обычно рассеянна, и дар благодати Божией в ней быстро теряется под воздействием страстей. Душа в своем цельном состоянии непосредственно знает Бога, поскольку сама онтологически является Его образом («подобное познается подобным»), но ведь это ее цельное состояние обычно существует лишь как ее «энтелехия», а не как актуальное состояние. И задача аскезы — актуализировать изначально цельность души, разрушенную первородным грехом и, как следствие, поработанную страстями и почти не способную к Богопознанию. Подлинная философия и является одним из видов этой аскезы, действующей через ум и его усилия рефлексии.

Этот путь аскезы ума и описан в книге Е. Н. Трубецкого в его основных смысловых моментах. Эти моменты, «узлы», которые были рассмотрены выше, вместе составляют своего рода «крест» мысли, который она должна пройти для того, чтобы познать Христа как Богочеловека и Спасителя. Первый «узел», который здесь условно назван выходом из «круга сансары», пользуясь известным индийским символом, — это «отрыв» сердца от его привязанности к миру сему, которая задана изначально просто в силу формирования человека в непосредственном взаимодействии с миром. Но личностное рождение — это уже выход из непосредственности такой связи, который невозможен без того, чтобы человек хотя бы бессознательно не чувствовал в себе нечто неотмирное, трансцендентное. На этом уровне уже зарождается

⁶¹ См.: Гаврилов И. Б., Иванов П. К. К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 218–226.

религиозное чувство как «духовный инстинкт», который лишь ищет свой предмет. На этом уровне естественным образом воспроизводится языческое сознание, проецирующее трансцендентное на явления тварного мира, порождая многобожие (на самом же деле «многобожие» — это внешняя форма поклонения трансцендентному в образах тварного мира, но и в язычестве сохраняется память о едином Боге Творце). Поэтому этот первый «узел», актуализируя в человеке религиозное сознание и чувство трансцендентного, еще сам по себе не ведет ко Христу.

Второй «узел» познания — откровение Христа — всегда является чудом и результатом действия благодати Божией на цельность души (т. е. сердце как орган познания), и поэтому не может быть результатом одних лишь только усилий ума, даже самых глубоких и изощренных. Однако и без этих усилий оно тоже невозможно — здесь место синергии Бога и человека, усилий ума и дара благодати. Философские рассуждения Е. Н. Трубецкого, которые были приведены выше, являются образцом рефлексии ума, которая аналогически подводит его к откровению Христа.

Наконец, третий «узел» — преобразование ума как следствие его просвещения «светом Христовым» и евангельскими смыслами — является своего рода «воскресением» ума, «умершего» для этого мира, выходя из «круга сансары». Теперь ум вновь возвращается в мир, уже просвещенный откровением и знанием высшего смысла. Таким образом, путь ума — в следовании сердцу (по сути, это то же «низведение ума в сердце», которое является принципом исихазма). Сердце, «сочетаваясь Христу», проходит свое подобие крестного пути и так стяжает «ум Христов».

Это разъяснение гносеологических аспектов книги Е. Н. Трубецкого нам представляется необходимым для ее адекватного восприятия современным читателем, который привык к совсем иным представлениям о сущности человеческого познания, весьма далеким от христианства. Эти представления, порожденные западной философией Нового времени, основаны на модели противопоставления «субъекта» и «объекта». Но Бог не является «объектом», и поэтому данная модель к Богопознанию принципиально неприменима. Как познание субъект-субъектное, Богопознание основано на других принципах. В первую очередь это принципы *причастности* и *синергии*. Человек способен к познанию Бога ровно настолько, насколько он пытается жить по заповедям Божиим, и в этом смысле причастен божественному строю бытия, заданному уже в его творении. Эта причастность возникает на основе синергии благодати Божией и человеческой свободы. Онтологической основой Богопознания является тот факт, что человек сохраняет в себе образ Божий, не смотря на поврежденность своей природы первородным грехом. Богопознание в этом смысле эсхатологично, поскольку каждый индивидуальный подвиг познания Бога посредством сердца и ума — это модель преобразования мира в Вечность.

Эсхатологическое измерение смысла жизни — завершающая мысль Е. Н. Трубецкого: «Мысль о близости конца не обесценивает относительных ценностей, а только заставляет думать об их подчиненном значении. Мысль о Христе-Богочеловеке, грядущем в мир, не есть отрицание мирового процесса во времени, а осуществление его основного стремления, откровение его вечного смысла. Этот всеединый смысл объемлет в себе и вечное и временное, и безусловное и относительное»⁶². Собственно, в этом и состоит осознание вечного смысла жизни — оно дает «энтелехию», смысловую завершенность и личного, и общемирового бытия уже в каждой конкретной точке нашей жизни, наполняя ее неустрашимым смыслом, который останется навсегда.

Подводя общий итог нашего исследованию труда Е. Н. Трубецкого, сформулируем следующие обобщающие выводы. 1) Книга «Смысл жизни» представляет собой «канон» православного экзистенциализма, без особых уклонений в индивидуальные «вольности» мысли, охватывающий самый широкий круг антропологической и богословской проблематики. 2) Русские философы в вопросе о смысле жизни применяют аналогический метод как путь обнаружения предельного эсхатологического смысла.

⁶² Там же. С. 220.

Книга Е. Н. Трубецкого — это своего рода «инициационный» тест, задача которого — инициировать и трансформировать сознание читателя, порождая в нем новый мировой смысл и обращая ум к истоку этого смысла. 3) Е. Н. Трубецкой в своей книге синтезировал опыт исследования смысла жизни, начатый еще Достоевским и продолженный целым рядом авторов-классиков. 4) Структура исследования Е. Н. Трубецкого выстраивается на основании трех главных «узлов» мысли, в которых происходит содержательный скачок — «инициация» сознания: разрыв «круга сансары», откровение Христа, преображение ума и «софийное» видение мира в Вечности. Архетипическим «пробором» этой книги является судьба библейского Иова, а в христианской традиции — путь блж. Августина и его «Исповедь» как исток экзистенциальной мысли.

Источники и литература

1. *Аббаньяно Н.* Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб.: Алетейя, 1998. 507 с.
2. *Белькинд Г., церей.* Оправдание смысла // Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С. М. Половинкина. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 133–148.
3. *Введенский А.* Условия позволительности веры в смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 93–122.
4. *Венцлер Л.* Понятие «смысл жизни» в философии Владимира Соловьева и Евгения Трубецкого. Формальная структура и содержание // Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С. М. Половинкина. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 114–132.
5. *Даренский В. Ю.* Компенсаторная функция философии в секулярной культуре // Традиционные общества: неизвестное прошлое: мат. XVI Междунар. науч.-практ. конф., 20–21 мая 2020 г. Челябинск: Изд. ЮУГПУ, 2020. С. 322–327.
6. *Даренский В. Ю.* Смысл жизни как специфическая категория русской классической философии // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: Изд. ПГТУ, 2014. С. 248–275.
7. *Даренский В. Ю.* «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 34–41.
8. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя // Суицидология: прошлое и настоящее. М.: Когито-Центр, 2001. С. 63–71.
9. *Гаврилов И. Б., Иванов П. К.* К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 218–226.
10. *Гайденок П. П.* Экзистенциализм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 420–421.
11. *Ершов Г. Г.* Смысл жизни и социальное бессмертие человека. Л.: Лениздат, 1981. 56 с.
12. *Засядь-Волк Ю. В.* Возможно ли научное решение проблемы смысла жизни? // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. 2010. № 337. С. 43–50.
13. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 24–100.
14. *Митрофанов Г., прот.* Князь Евгений Николаевич Трубецкой — философ, богослов, христианин. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 136 с.
15. *Москаленко А. Т., Сержантов В. Ф.* Смысл жизни и личность. Новосибирск: Наука, 1989. 202 с.
16. *Несмелов В.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 65–92.
17. *Розанов В.* Цель человеческой жизни // Смысл жизни: Антология. / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 19–64.
18. *Рубинштейн М. М.* О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Т. 1. М.: Территория будущего, 2008. 480 с.

19. Соловьев В. С. Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии // Мир философии. Кн. для чтения. Ч. 2. М.: Политиздат, 1991. С. 108–115.
20. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. С. 286–345.
21. Тареев М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 123–242.
22. Трубецкой Е. Н. Из писем к М. К. Морозовой // Новый мир. 1990. № 7. С. 224–228.
23. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 2. Мирозерцание Блаженного Августина. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1892. 280 с.
24. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
25. Франк С. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 489–583.
26. Херсонский Б. Смысл жизни: обретение и утрата // Суицидология: прошлое и настоящее. М.: Когито-Центр, 2001. С. 217–226.
27. Штилер Г. «Смысл» истории, «смысл» человеческого существования // Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл спорить о понятиях. М.: Политиздат, 1987. С. 172–264.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

Д. И. Стогов

Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений

УДК 1(091)(470)+329(470):94(470)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_83

Аннотация: В статье рассматриваются различные аспекты взаимоотношений известного философа либерального направления князя Е. Н. Трубецкого с правоконсервативными мыслителями. Показано, что взаимоотношения эти были весьма сложными и неоднозначными. По некоторым вопросам (таким как осуждение революционного террора, экономические проблемы) позиции монархистов и Трубецкого в целом совпадали, однако по другим (вопрос о государственном устройстве страны, национальный вопрос) они были диаметрально противоположными, что обуславливалось, прежде всего, различными идейно-политическими представлениями правых и либералов. Особое внимание уделено критике Е. Н. Трубецкого и его политических взглядов на страницах правоконсервативных изданий.

Ключевые слова: Российская империя, православие, революция, Е. Н. Трубецкой, В. А. Грингмут, А. С. Суворин, письма, софиология, либерализм, литература, публицистика.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Стогов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина).

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

Для цитирования: Стогов Д. И. Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 83–95.

Dmitrii I. Stogov

**E. N. Trubetskoy and Russian conservatives:
on the history of relations**

UDC 1(091)(470)+329(470):94(470)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_83

Abstract: The article deals with various aspects related to the relationship between the famous liberal philosopher Prince E. N. Trubetskoy and right-wing conservative thinkers. These relationships were very complex and contradictory. On some issues (the condemnation of revolutionary terror, economic views), the positions of the monarchists and Trubetskoy generally coincided, but on others (the question of the state structure of the country, the national question) they were diametrically opposite, which is primarily due to the different ideological and political views of the right and liberals. There is criticism of Trubetskoy and his political views on the pages of right-wing conservative publications.

Keywords: Russian Empire, Orthodoxy, revolution, E. N. Trubetskoy, V. A. Gringmut, A. S. Suvorin, letters, sophiology, liberalism, literature, journalism.

About the author: **Dmitrii Igorevich Stogov**

Candidate of Sciences in History, Associate Professor of the Department of Culture history, state and law, Saint-Petersburg State Electrotechnical University "LETI".

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

For citation: Stogov D. I. E. N. Trubetskoy and Russian conservatives: on the history of relations. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 83–95.

В последние десятилетия, в условиях развития гражданского общества и демократии, пробуждается интерес к различным политическим течениям, истоки которых следует искать как минимум в XIX столетии и даже раньше. Ведущее место среди этих политических течений, безусловно, принадлежит консерватизму и либерализму. Претерпев за многие годы значительную эволюцию, к настоящему времени они заняли прочную идеологическую нишу, имеют массу сторонников и последователей. В современной России существуют политические партии и движения как консервативного, так и либерального направлений.

Вместе с тем, полезно обратиться к опыту предшественников, в свое время разделявших эти воззрения. В России начала XX в. шел процесс становления партийной системы, на политическом горизонте появились как партии либерального направления (конституционные демократы — кадеты, октябристы — «Союз 17 октября»), так и консервативного, монархического («Союз русского народа», «Русский народный союз имени Михаила Архангела», «Русская монархическая партия» и др.). Их лидеры и идеологи отстаивали те или иные политические позиции, вступали в полемику с оппонентами, аргументировали свои взгляды по ключевым философским, религиозным, социально-экономическим и политическим вопросам.

В настоящей статье речь пойдет о взаимоотношениях между одним из столпов русского либерализма начала XX в. князем Е. Н. Трубецким и рядом консервативных писателей, публицистов, политиков. Эти взаимоотношения, о характере которых свидетельствуют в первую очередь материалы периодической печати, были весьма непростыми и противоречивыми.

Князь Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) — видный русский философ либерального направления, профессор Киевского и Московского университетов, правовед, публицист, общественный деятель. Будучи сыном известного музыковеда Николая Петровича Трубецкого и братом князей Петра, Сергея и Григория Николаевичей Трубецких, Е. Н. Трубецкой, по признанию современных исследователей, внес значительный вклад в развитие русской религиозной философии.

Остановимся на отдельных аспектах мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого. Первоначально он в значительной степени разделял идеи славянофилов, в том числе об особой миссии русского народа. Впоследствии, однако, князь пересмотрел свою точку зрения в сторону критики славянофильства. Трубецкой полагал, что «русское — не тождественно с христианским, а представляет собою чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства*, которая несомненно имеет универсальное, *вселенское значение*» (здесь и далее выделение курсивом авторские. — Д. С.)¹. В письме меценатке, деятельнице религиозно-философского и культурного просвещения России начала XX в. М. К. Морозовой философ заявил о православии как части христианства, полагая, что оно не исчерпывает полноты



Евгений Николаевич Трубецкой,
1904 г.

¹ Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм // *Его же. Смысл жизни*. М., 1994. С. 350.



Князь Николай Петрович Трубецкой с женой Софьей Алексеевной и детьми.
Слева направо, стоят: Елизавета, С. А. Трубецкая, Ольга и муж дочери Антонины — Федор Дмитриевич Самарин; сидят: Сергей, Варвара, Н. П. Трубецкой, Евгений и Антонина.
Внизу: Марина и Григорий, ок. 1886 г.

Христова учения². По мысли Трубецкого, отвергавшего идею об избранности русских, миссия русского народа состоит в том, чтобы осуществлять дело Божие, «...восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев»³.

Критика национализма (идеи избранности того или иного народа, в том числе русских) сочеталась у Е. Н. Трубецкого с критикой традиционной монархической триады «Православие. Самодержавие. Народность», разработанной еще в 1830-х гг. министром народного просвещения графом С. С. Уваровым. Князь считал, что данная концепция не должна быть национальной идеей. По его мнению, «народность» превратилась в грубый национализм, «в маску для хищнических appetитов отребья чиновников и помещиков, в гарантию неприкосновенности хулиганов и погромщиков»⁴. Как отмечает один из современных исследователей, «в 1910 г. князь Е. Н. Трубецкой писал о „националистической оргии“ в законодательных учреждениях и „националистической политике“ в международных делах и использовал термин „нынешняя националистическая Россия“»⁵.

Исходя из неприятия русского национализма, Е. Н. Трубецкой критиковал также идею «Москва — Третий Рим», полагая, что «близость святыни, вместо того чтобы

² Трубецкой Е. Н. Письмо к М. К. Морозовой, 26.02.1912 // Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 442.

³ Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианиззм. С. 350.

⁴ Трубецкой Е. Н. Современное хамство // Московский еженедельник. 1910. № 23. С. 5.

⁵ Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 198.

пробуждать народ к совершенствованию, затмевалась горделивой мечтой о совершенстве и превосходстве ее над другими народами»⁶. По словам современной исследовательницы творчества философа М. Л. Буровой, «религиозно-политическую идею Москвы как третьего Рима Трубецкой считал в некоторой степени причиной смещения в русском религиозном сознании истинного — вселенского христианства, и ложного — языческого национализма»⁷.

Другая исследовательница, С. В. Кузнецова, отмечает, что «мысли русского философа были устремлены к идее о едином человечестве, установление которого он связывал с полным осуществлением Святой Софии. Именно София в учении Трубецкого являет собой совокупность племен, собранных в одно единое человечество, где все народы призваны к совместному царствованию. И если София — это не что иное, как единое человечество, то национализм отрицает это единство и приводит к противопоставлению одного народа другим. В период Первой мировой войны (1915 г.) философ с горечью писал, что современный ему мир раздроблен, в действительности существуют лишь „оторванные друг от друга, замкнувшиеся в своем эгоизме личности, взаимовраждебные и пожирающие друг друга народы, разрозненные и проклинающие друг друга исповедания и религиозные общины“»⁸.

Таким образом, как подчеркивает С. В. Кузнецова, «осмысление национальной идеи Трубецким, с одной стороны, проводилось в рамках христианского учения, а с другой — в контексте основных положений его метафизики всеединства, учения о смысле жизни и Софии (Божественной Премудрости)»⁹.

О софианстве как учении с точки зрения догматов Церкви соблазнительно сказано много. Так, профессор В. Ю. Катасонов, в частности, пишет, что «софиология стала повальной болезнью русской творческой интеллигенции. О ней говорили и писали Дмитрий Мережковский, Зинаида Гиппиус, князь Евгений Трубецкой, Андрей Белый, Александр Блок и многие другие поэты, писатели, философы. Впрочем, у поэтов и художников понимание Софии было совершенно размытым (некая поэтическая рефлексия) и не встраивалось ни в какую философскую систему. У „профессиональных“ философов София играла роль первоначала всего мира и заменяла им реального Бога как Творца и Промыслителя»¹⁰.

Любопытна позиция князя Е. Н. Трубецкого по польскому вопросу, которая существенным образом отличалась от воззрений отечественных консерваторов. Так, мыслитель придерживался идеи «энденции» — подобно другим либералам, требовал «привлечь славян для спасения России», «легко и дешево купить мир и безопасность западных границ, дав Королевству Польскому широкое самоуправление, польскую школу и суд». По признанию современного исследователя Н. И. Кикешева, «что касается „правых“, то для них неослаivism поляков имел значение лишь при условии активного противодействия австрофильским повстанческим планам радикальной части польского общества, маня польских „угодников“ обещанием награды за поддержку, они в то же время не торопились его исполнить, уверенные, что и без этого немецкая угроза заставит поляков тянуться к России»¹¹.

Остановимся несколько подробнее на политических взглядах Е. Н. Трубецкого. Современники отмечали не только либерализм мыслителя, но и его отрицательное отношение к императору и монархической власти вообще. Так, С. Н. Булгаков писал,

⁶ Кузнецова С. В. Национальная идея в историософии Е. Н. Трубецкого // Ценности и смыслы. 2017. № 6 (52). С. 132.

⁷ Бурова М. Л. Национализм и патриотизм в философии истории Е. Н. Трубецкого // Манускрипт. Тамбов, 2020. Т. 13. Вып. 1. С. 110.

⁸ Кузнецова С. В. Национальная идея в историософии Е. Н. Трубецкого. С. 132–133.

⁹ Там же. С. 133.

¹⁰ Катасонов В. Ю. Сергей Булгаков: попытка осмысления мира и истории через «философию хозяйства» // Катасонов В. Ю., Тростников В. Н., Шиманов Г. Н. История как Промысл Божий. М., 2014. С. 358–359.

¹¹ Кикешев Н. И. Славянская идеология. М., 2014. С. 389.

что «кн. Е. Н. Трубецкой плыл в широком русле кадетского либерализма и, кроме того, относился лично к Государю с застарелым раздражением...»¹²

В 1916 г. князь жестко критиковал правительство Б. В. Штюрмера, считая его слишком консервативным. В частности, в одном из писем М. К. Морозовой он писал следующее: «Несовместимость Думы со Штюрмером, России со Штюрмером — вот что ярко обнаружилось; невозможность победы при Штюрмере, решимость Думы бороться с ним до конца — вот что прозвучало во всех речах... *Власть смешана с грязью* в его лице; хватит ли у Государя силы извлечь ее из этой помойной ямы, куда она рухнула, и отдать ее честному министру? Во всяком случае, Дума решила все поставить на карту. Если Штюрмера не прогонят, то разгонят Думу... Если его не уберут, она пойдет напролом, хотя бы ценой роспуска, потому что в этом случае катастрофа для России неизбежна. Что из того, что обвинение в предательстве не доказано — доказано, что это человек, *готовый все продать*, а при этих условиях *никакой* уверенности, что он не продаст Россию, быть не может»¹³.

Е. Н. Трубецкой возмущался позицией Государственного Совета, который в ноябре 1916 г. осуждал мнение думских либералов, выступавших за создание т. н. «министерства доверия» или «ответственного министерства», подконтрольного не императору, а Государственной Думе. В этой связи политик и философ заявлял: «*Это — настоящий бунт Госуд[арственного] Совета*, иначе я не могу резюмировать впечатления сегодняшнего дня. Больше общественных деятелей взбунтовались сановники-бюрократы»¹⁴.

Неудивительно, что с подобными взглядами князь восторженно встретил Февральскую революцию 1917 г., о чем свидетельствуют его статьи, речи и письма. Так, в статье «Народно-русская революция» 5 марта 1917 г. он писал: «Тяжелый камень спал с души; мы не только освободились, мы очистились, мы вымылись от грязи, прилипшей к России... Раньше самое терпение наше могло оправдываться патристическими соображениями... Но когда стало очевидным, что именно терпение и ведет нас к неизбежной гибели, ему должен был наступить конец, — иначе Россия не была бы Россией»¹⁵. Свои мысли относительно Февральской революции и ее якобы положительных сторон философ конкретизировал в письме М. К. Морозовой: «Впечатление Петрограда в эти дни — неопишимо. <...> Все более и более усиливающийся *могучий* национальный подъем, захватывающий всех. Пессимизм — удел людей, не захваченных войной и не стоящих у дел; исключение — Гучков, который как-то умудряется сочетать огромную деловую энергию с пессимизмом. Этот — „каркает“. Князь был склонен придавать событиям вселенский масштаб, предрекая всеевропейскую демократическую революцию: «*Известия из Болгарии* производят сильнейшее впечатление. Туда уже перекинулась революция из России, и немцы „усмиряют“ болгарских солдат. Глубоко надеюсь (В подлиннике зачеркнуто слово «уб[ежден]»). — Д. С.), что скоро революция перекинется и в Турцию, и в Австрию. А *тогда* немцы останутся одни усмирителями против всех народов. *Дай Бог!* Тогда „смысл войны“ осуществится с той стороны, с которой его никто не ждал...»¹⁶

После того как VII съезд кадетской партии изменил свою программу и провозгласил необходимость установления в стране «демократической парламентской республики», Е. Н. Трубецкой, вступив к тому времени в кадетскую партию, прямо заявил: «Вопрос окончательно и бесповоротно решен жизнью»¹⁷.

Таким образом, из вышеприведенных цитат можно сделать вывод о том, что политические взгляды князя были либеральными, он выступал за парламентский строй и, по крайней мере в 1917 г., за республиканское правление.

¹² Булгаков С. Н. Пять лет (1917–1922) // *Его же*. Православие. М., 2001. С. 331.

¹³ Трубецкой Е. Н. Князь Е. Н. Трубецкой — М. К. Морозовой, 7 ноября 1916 г. // *Гайда Ф. А.* Либеральная оппозиция на путях к власти (1914 — весна 1917 г.). М., 2003. С. 234.

¹⁴ Трубецкой Е. Н. Князь Е. Н. Трубецкой — М. К. Морозовой, 22 ноября 1916 г. // Там же. С. 245.

¹⁵ Там же. С. 313.

¹⁶ Трубецкой Е. Н. Князь Е. Н. Трубецкой — М. К. Морозовой, 28 марта 1917 г. // Там же. С. 313.

¹⁷ Там же. С. 333.

Первоначально, впрочем, Е. Н. Трубецкой был сторонником конституционной, т. е. ограниченной монархии. В свое время он вместе с М. К. Морозовой основал либеральное издание под названием «Московский еженедельник». В нем были опубликованы статьи известных деятелей кадетской партии, а также многих политиков, публицистов, ученых либерального направления (В. И. Вернадского, Ф. Ф. Кокошкина, А. А. Корнилова, Н. Н. Львова, И. И. Петрункевича, С. А. Муромцева и др.)¹⁸.

Как подчеркивают современные исследователи, Е. Н. Трубецкой и ряд других либералов (П. Н. Милоков, Д. С. Мережковский и др.) выступали резко против возможного примирения либералов с националистами и спровоцировали «интересную полемику о совместимости национализма и либерализма»¹⁹.

Русские консерваторы весьма критически относились к философским и политическим воззрениям Е. Н. Трубецкого. Так, видный монархист, член Главного совета «Союза русского народа», публицист, профессор римского права Б. В. Никольский, прочитав одну из брошюр князя, в письме к еп. Антонию (Храповицкому) отмечал: «Трубецкой не серьезный человек и вовсе не ученый, это для меня и [так] было ясно; но его шарлатанства я прежде не мог оценить, не будучи особенно сведущим в его области»²⁰.

Сам владыка Антоний в статье «Ложный пророк», критикуя философские идеи В. С. Соловьева, писал: «Вся плеяда наших профессиональных лжецов: братьев Трубецких, Розановых, Петровых, Семеновых, вся эта на перебой лгущая компания — плоды соловьевской декаденщины и, по большей части, его ученики и приятели»²¹.

Впрочем, нельзя сказать, что отношение правых к Е. Н. Трубецкому было сплошь негативным. Так, монархист, член третьей Государственной Думы, специалист по Средневековью, профессор, организатор и первый председатель Харьковского отдела «Русского собрания» А. С. Вязигин еще в 1898 г. защитил магистерскую диссертацию на тему «Очерки из истории папства в XI в.». Е. Н. Трубецкой как специалист по Средневековью весьма высоко отозвался о труде А. С. Вязигина, отметив такие его качества, как «богатая эрудиция, тонкое историческое чутье и завидное умение пользоваться тем обширным материалом источников, которыми он располагает»²². Историки И. И. Кононенко и А. Д. Каплин опубликовали переписку Вязигина с Трубецким²³.



Маргарита Кирилловна
Морозова

¹⁸ Дубинин А., *свящ.* Переписка В. А. Кожевникова с Ф. Д. Самариним и деятельность Кружка ищущих христианского просвещения (предисловие к публикации) // Кожевников В. А. Письма Ф. Д. Самарину // Богословские труды. Сб. 40. М., 2005. С. 283–284.

¹⁹ Иванов А. А., Казин А. Л., Светлов Р. В. Русский национализм: основные вехи исторического осмысления // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 143–157.

²⁰ Из переписки Б. В. Никольского с епископом Антонием (Храповицким) // Никольский Б. В. Сокрушить крामолу. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 179 (письмо датировано 29 августа 1905 г.).

²¹ Антоний (Храповицкий), митрополит. Сила Православия. М., Алгоритм, 2012. С. 389–390.

²² Цит. по: Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011. С. 550.

²³ Трубецкой Е. Н. Письма к А. С. Вязигину // Харківській історіографічний збірник. Вип. 8. Харків, 2006. С. 189–204.



Андрей Сергеевич
Вязигин

Впоследствии в некрологе, посвященном казненному большевиками в 1919 г. А. С. Вязигину, историк-античник В. П. Бузескул вспоминал о том, что Вязигин писал рецензию на монографию князя Е. Н. Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в.» и на статью «Международное право в Средние века»²⁴. Также В. П. Бузескул отмечал, что Трубецкой приветствовал выход книги Вязигина «Очерки из истории папства в XI в.» (1898) «горячими похвалами в особой статье, в „Русской Мысли“²⁵, и собирался нарочно приехать из Киева в Харьков на диспут А. С. Вязигина»²⁶.

Известный публицист-славянофил, генерал от кавалерии А. А. Киреев в дневнике (запись от 4 мая 1906 г.) обращал внимание на то, что М. А. Стахович (на тот момент член «Союза 17 октября»), выступая в Государственной Думе первого созыва, в ходе обсуждения вопроса об отмене смертной казни заявил, что «нужно выразить порицание к политическим убийствам». Далее

Киреев отмечает: «Громадным большинством его предложение провалили. Пояснил, что тут убийство рассматривается с [точкой] зрения не нравственной, а политической, но ведь и политическое убийство все же безнравственно. Почему же тогда правительству не отвечать казнью. Е. Трубецкой тоже протестовал против постановления Думы и сильнее»²⁷. Таким образом, А. А. Киреев поддерживал позицию Е. Н. Трубецкого, связанную с резким осуждением революционного террора.

В свою очередь, в «Маленьких письмах» 3 мая 1906 г. известный журналист, издатель, писатель консервативного направления А. С. Суворин, сравнивая слова Е. Н. Трубецкого и М. А. Стаховича, также в целом одобрил высказывание князя, поясняя свою позицию следующими словами: «Князь Трубецкой <...> высказался гораздо прямее. Перед ним светила истина, как виффлемская звезда, указывавшая волхвам место рождения Того, Кто произнес чудесные слова о любви к ближнему. Князь Евгений Трубецкой не побоялся назвать „спортом“ эти убийства и не кланялся ни направо и ни налево. Для него была просто публика, не левые и не правые, а просто люди с их человеческими чувствами, с их сердцем. В его словах звучала проповедь Нового Завета о всепрощении, и ни голос, ни жест ее не поддерживали, и она гораздо лучше и доказательнее проповеди г. Стаховича. Какое впечатление она произвела бы в Думе, это зависело бы от того, как она была бы сказана. Но и только внятно прочтенная, она произвела бы впечатление, потому что она по существу своему правдива и мужественна»²⁸.

Подобным же образом, если позиция Е. Н. Трубецкого в целом не шла вразрез с мнением консерваторов, они соглашались с ним и поддерживали его. Так, в изданной «Русским народным союзом имени Михаила Архангела» «Книге русской

²⁴ Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма. М., 2008. С. 360.

²⁵ Трубецкой Е. Н. Новый труд по истории папства. А. Вязигин. Очерки из истории папства в XI веке. Петербург, 1898 // Русская мысль. 1899. № 2. С. 121–128.

²⁶ Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма. С. 361.

²⁷ Киреев А. А. Дневник А. А. Киреева. 1905–1910. М., 2010. С. 141–142.

²⁸ Суворин А. С. Русско-японская война и русская революция. Маленькие письма (1904–1908). М., 2005. С. 498.

скорби», посвященной жертвам революционного террора 1905–1907 гг., опубликована статья под названием «Жертвы взрыва на Аптекарском острове в С.-Петербурге 12 августа 1906 г.». Анонимный автор статьи сравнил убийство либерального думского депутата М. Я. Герценштейна, в котором обвиняли правых, с террористическим актом против П. А. Столыпина и его семьи, совершенным на даче премьера, располагавшейся на Аптекарском острове. В статье отмечается, что Е. Н. Трубецкой, будучи активным деятелем «освободительного движения», обращает внимание на существование «двух мерок, двух нравственностей». Далее в тексте цитируется высказывание князя из «Московского еженедельника»: «Из числа лиц, выражающих негодование и ужас по поводу убийства М. Я. Герценштейна, многие негодуют только потому, что убийство совершено справа, убийство слева встретило бы со стороны тех же лиц оправдание и даже сочувствие. Если всякий может убить всякого, кто кажется политическому убийце врагом общего блага и врагом народа, если при этом единственным критерием является субъективное убеждение, то правые, если они искренни, имеют такое же право убивать, как левые. Осуждать одни политические убийства и оправдывать другие — значит заменять понятия добра и зла понятиями правого и левого». Автор публикации в «Книге русской скорби» в связи с этим резюмирует: «Вот это — глубоко правдиво»²⁹. И далее автор статьи конкретизирует свою мысль, объясняя, почему, по его мнению, в данной ситуации Е. Н. Трубецкой прав: «Вопили-вопили по поводу убийства Герценштейна, призывали всю „нацию“ к выражению протеста, требовали закрытия всех консервативных газет, обществ и партий, а через некоторое время убивают и калечат десятки людей, в том числе невинных детей, и в революционной печати мы видим, по выражению князя Трубецкого, „оправдание и даже сочувствие“»³⁰.



Дмитрий Иванович
Иловайский

Приведем еще один пример положительного отношения консерваторов к Е. Н. Трубецкому. Так, известный историк консервативного направления Д. И. Иловайский в передовице «Кремля Иловайского» пишет о либеральных ученых как об «антинациональных профессорах политической экономии и финансов», которые даже за время Первой мировой войны «ничему не научились и ничего не забыли», но «стараются быть тормозами для развития отечественной культуры, техники и промышленно-экономической независимости». Вместе с тем, Иловайский ссылается и на положительный пример, который, по его мнению, дал как раз Е. Н. Трубецкой в статье «К вопросу об антигерманской экономической коалиции», опубликованной в «Русском слове». «Тут, несмотря на свою принадлежность к левым октябристам, он рекомендует строгую покровительственную систему, тесно связанную с развитием техники, которой нам недоставало в борьбе с Германией, развившей ее до совершенства. Он даже стоит за таможенное покровительство. Очевидно, ему осталось неизвестным,

²⁹ Жертвы взрыва на Аптекарском острове в С.-Петербурге 12 августа 1906 г. // Книга Русской Скорби. Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе с внутренним врагом. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 672.

³⁰ Там же.



Владимир Андреевич
Грингмут

что ваш покорнейший слуга проповедует в печати сию систему по крайней мере лет 30; а в последние годы с особою настойчивостью проводит ее в своем „Кремле“, не встречая себе поддержки ни с какой стороны, т. е. ни с левой, ни с правой», — резюмирует Д. И. Иловайский³¹.

Впрочем, отметим, что со стороны авторов-монархистов преобладала все-таки критика взглядов Е. Н. Трубецкого, причем именно его философских и общественно-политических воззрений. Очевидно, правые не отвергали его большой вклад в развитие науки (изучение западного христианства, трудов Блаженного Августина и т. д.), однако философия Трубецкого, в том числе софианские воззрения, и в особенности политический либерализм вызывали жесткую критику.

Известный монархист, основатель «Русской монархической партии» В. А. Грингмут в статье «Маклаки парламентаризма» подробно разбирает статью князя Е. Н. Трубецкого «Война и бюрократия». По словам Грингмута, либералы, подобные князю, вы-

ступая за парламентаризм, ссылаются на опыт Швейцарии и США, но умалчивают, «до каких вопиющих безобразий доходит партийная борьба» в тех же Соединенных Штатах. Таким образом, пишет Грингмут, наши «либеральные» маклаки показывают «из-под полы лишь внешнюю мишуру парламентаризма»³².

Далее Грингмут рассматривает опубликованную в № 39 (1904 г.) газеты «Право» статью Трубецкого «Война и бюрократия». Автор статьи утверждал, что поражение России в Русско-японской войне якобы было связано с отсутствием у нас парламентаризма и что, по его мнению, Престол должен собрать «вокруг себя землю», т. е. ввести в стране народное представительство. В. А. Грингмут подчеркивает полную абсурдность и несостоятельность этой точки зрения. Он пишет, что в ходе Русско-японской войны Россия столкнулась с массой трудностей. Это и весьма хорошо подготовленные вооруженные силы Японии, боевые качества японских войск, «фанатическая ненависть» японцев к русским, финансовая мощь Японии и, наконец, наша собственная неподготовленность к войне³³. Таким образом, подчеркивает консервативный политик, русские «не предвидели всего того, чего не дано предвидеть только крепко спящему». Русское общество, по словам Грингмута, «спало по распоряжению начальства». Теперь же, по мере постепенной либерализации общественной жизни, в газетах начали писать совершенно несуразные вещи, а подчас и откровенно лживые, подобно рассматриваемым тезисам князя Е. Н. Трубецкого. Вместо свободы слова мы получили свободу лжи, констатирует мыслитель.

По его мнению, автор статьи в газете «Право» пытается ошеломить своих читателей следующим софизмом: «Только Россия могла быть озадачена столькими сюрпризами, потому что в ней нет парламента; в тех государствах, которые наслаждаются

³¹ Иловайский Д. И. Передовица «Кремля Иловайского» // Первая мировая война в оценке современников: власть и российское общество. 1914–1918: В 4 т. М., 2014 (Россия в Первой мировой войне 1914–1918 годов). Т. 2: Консерваторы: великие разочарования и великие уроки. С. 401.

³² Грингмут В. А. Маклаки парламентаризма // *Его же*. Объединяйтесь, люди русские! М., 2008. С. 233.

³³ Там же. С. 234.

парламентаризмом, такие сюрпризы совершенно немислимы»³⁴. Однако, подчеркивает Грингмут, «в этом софизме и заключается вопиющая ложь». Далее он ссылается на опыт Англии, в которой, по его словам, уже давно процветают парламентаризм и различного рода «свободы». Вместе с тем, в ходе англо-бурской войны, по утверждению Грингмута, Англия столкнулась с сильным противодействием со стороны буров, которые, как оказалось, располагали большими финансовыми средствами и смогли снарядить весьма хорошо вооруженную армию. Мало того, как и японцы в Русско-японскую войну, буры испытывали лютую ненависть к своим противникам. Таким образом, как и в случае с Русско-японской войной, обнаружилась полная неподготовленность англичан к войне. Также Грингмут ссылался на неудачи «всей парламентарной Европы» в ходе разразившегося в Китае боксерского восстания, на «позорнейший сюрприз», полученный парламентарной Италией при Адуе (решающее сражение Итало-эфиопской войны 1895–1896 гг., которое состоялось 1 марта 1896 г. у города Адуе в Эфиопии и окончилось поражением Италии), и проигрыш парламентарной Австрии Пруссии в битве при Садовой в 1866 г. И далее он резюмирует: «А между тем автор статьи [Е. Н. Трубецкой] в газете «Право» хочет уверить нас, что подобные сюрпризы возможны лишь для тех государств, которые не имеют парламента!» В итоге В. А. Грингмут задается риторическим вопросом: неужели князь Трубецкой не знает всех этих фактов? Нет, конечно, знает, поскольку он видный ученый, профессор, «но он, как истинный маклак, тщательно скрывает эти факты, чтобы продать товар лицом. Как это ему не стыдно!»³⁵

Приведем еще одно свидетельство неприятия либерализма и фактического сочувствия революционным идеям князя Е. Н. Трубецкого со стороны консерваторов. Так, герой Первой мировой войны, участник Белого движения, генерал А. С. Гершельман через много лет после описываемых событий вспоминал о начальном этапе революции 1905–1907 гг.: «Москва стала для меня — тогда двенадцатилетнего подростка — первой политической школой. Революцию я тогда почуял, если можно так выразиться, чисто физически. За эти тревожные годы, когда каждый выезд отца в город был сопряжен с опасностью для его жизни, я возненавидел революцию и всех ее деятелей. Этих профессоров-кадетов, как П. Милюкова, братьев князей Трубецких, общественных деятелей, как Ф. Родичева, братьев князей Долгоруких, не говоря уже о махровых социалистах, вроде Н. Чхеидзе, В. Чернова, Б. Савинкова и др. Конечно, лишь позже я смог осмыслить эту ненависть и идеологически противопоставить ей сознательное отношение к красоте и нравственной ценности русской монархии»³⁶.

Особую критику со стороны правых вызывало отрицательное отношение Е. Н. Трубецкой к национализму. В частности, С. К. Глинка в статье «Неудавшаяся интрига» пишет, что князь, пытавшийся «остудить стихийный подъем патриотизма», заявил, будто «государство является-де союзом не племенным, а лишь территориальным». Далее С. К. Глинка делает следующий вывод: «О каком же национальном чувстве, о каком патриотизме может быть речь, если нам должно быть безразлично, кто живет в России, кто владеет землей — немец, жид или русский?!.. Какое значение может иметь вера в таком государстве и политические мировоззрения народа? Дальнейших выводов я и делать не стану — они и сами собой понятны. Но в чьих интересах кня. Трубецкой выступил с такой проповедью и притом во время разгара войны?!»³⁷

Сщмч. Иларион (Троицкий) в 1914 г. весьма одобрительно высказывался о прочитанном Е. Н. Трубецким «в многолюдном собрании» докладе о «свете Фаворском и преображении ума»³⁸, подчеркивая, что «русской душе всегда понятна, близка

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ *Зирин С. Г.* Верный пажеским заветам полковник Александр Сергеевич Гершельман // *Верная гвардия. Русская смута глазами офицеров-монархистов.* М., 2008. С. 463–464.

³⁷ *Глинка С. К.* Неудавшаяся интрига // *Первая мировая война в оценке современников: власть и российское общество.* 1914–1918: В 4 т. Т. 2. С. 122–125.

³⁸ *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преобразование ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины». М., 1914 // *Русская мысль.* 1914. Май. С. 27.

и дорога цель всех сирийских и египетских аскетов-подвижников; эта цель — „сердцем взлетать во области заочны“³⁹. Вместе с тем, в «Письмах о Западе» сщмч. Иларион признавался, что категорически не согласен с утверждением князя о том, что не следует «после стольких уроков истории возрождать <...> национальную гордыню и поклоняться России, как идолу»⁴⁰.

Итак, в нашей небольшой были рассмотрены различные аспекты взаимоотношений известного философа либерального направления князя Е. Н. Трубецкого и правоконсервативных мыслителей. Эти взаимоотношения были весьма сложными и противоречивыми. По некоторым вопросам (таким, как осуждение революционного террора, экономические воззрения) позиции монархистов и Трубецкого в целом совпадали, однако по другим (вопрос о государственном устройстве страны, национальный вопрос) они были диаметрально противоположными, что обуславливалось, прежде всего, различными идейно-политическими представлениями правых и либералов. На страницах правоконсервативных изданий, как правило, преобладает критика сочинений князя Е. Н. Трубецкого и его политических взглядов.

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия / Сост., предисл., прим., указатель имен А. Д. Каплин, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 688 с.
2. *Булгаков С. Н.* Пять лет (1917–1922) // *Булгаков С. Н.* Православие. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. 471 с.
3. *Бурова М. Л.* Национализм и патриотизм в философии истории Е. Н. Трубецкого // Манускрипт. Тамбов: Грамота, 2020. Т. 13. Вып. 1. С. 108–114.
4. *Вязигин А. С.* Манифест созидательного национализма / Сост. и комм. А. Каплина и А. Степанова; отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 400 с.
5. *Гайда Ф. А.* Либеральная оппозиция на путях к власти (1914 — весна 1917 г.). М.: РОССПЭН, 2003. 432 с.
6. *Грингмут В. А.* Маклаки парламентаризма // *Грингмут В. А.* Объединяйтесь, люди русские! / Сост. А. Д. Степанов; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 544 с.
7. *Дубинин А., свящ.* Переписка В. А. Кожевникова с Ф. Д. Самариным и деятельность Кружка ищущих христианского просвещения (предисловие к публикации): Кожевников В. А. Письма Ф. Д. Самарину / Публ. свящ. Александра Дубинина, комм. свящ. Александра Дубинина, В. Дубининой и А. Д. Кожевниковой // Богословские труды. Сб. 40. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005. С. 274–354.
8. Жертвы взрыва на Аптекарском острове в С.-Петербурге 12 августа 1906 г. // Книга Русской Скорби. Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе с внутренним врагом / Сост. В. М. Ерчак; автор предисл. и научн. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 662–675.
9. *Зирин С. Г.* Верный пажеским заветам полковник Александр Сергеевич Гершельман // Верная гвардия. Русская смута глазами офицеров-монархистов / Сост. и ред. А. А. Иванова при участии С. Г. Зирина. М.: НП «Посев», 2008. 754 с. С. 457–482.
10. *Иванов А. А., Казин А. Л., Светлов Р. В.* Русский национализм: основные вехи исторического осмысления // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 143–157.
11. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Преображение души / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 480 с.

³⁹ *Иларион (Троицкий), сщмч.* Прогресс и преобразование // *Его же.* Преображение души / Отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 19–20.

⁴⁰ *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письма о Западе. Письмо 1-е. Вместо предисловия // Там же. С. 27.

12. Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 624 с.
13. Катасонов В. Ю. Сергей Булгаков: попытка осмысления мира и истории через «философию хозяйства» // Катасонов В. Ю., Тростников В. Н., Шиманов Г. Н. История как Промысл Божий / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 640 с. С. 330–377.
14. Кикешев Н. И. Славянская идеология / Отв. ред., авт. введения О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 704 с.
15. Киреев А. А. Дневник А. А. Киреева. 1905–1910 / Сост. К. А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. 472 с.
16. Кузнецова С. В. Национальная идея в историософии Е. Н. Трубецкого // Ценности и смыслы. 2017. № 6 (52). С. 127–134.
17. Никольский Б. В. Из переписки Б. В. Никольского с епископом Антонием (Храповицким) // Никольский Б. В. Сокрушить крамолу / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогов; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
18. Первая мировая война в оценке современников: власть и российское общество. 1914–1918: В 4 т. М.: Политическая энциклопедия, 2014 (Россия в Первой мировой войне 1914–1918 годов). Т. 2: Консерваторы: великие разочарования и великие уроки / Отв. ред. А. В. Репников; [сост., предисл. и коммент. А. В. Репникова, А. А. Иванова]. 652 с.
19. Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: Издательство РХГИ, 2003. 916 с.
20. Суворин А. С. Русско-японская война и русская революция. Маленькие письма (1904–1908). М.: Алгоритм, 2005. 752 с.
21. Трубецкой Е. Н. Новый труд по истории папства. А. Вязигин. Очерки из истории папства в XI веке. Петербург, 1898 // Русская мысль. 1899. № 2. С. 121–128.
22. Трубецкой Е. Н. Письма к А. С. Вязигину / Публ. И. И. Кононенко и А. Д. Каплина // Харківський історіографічний збірник. Вип. 8. Харків: Вид-во НУА, 2006. С. 189–204.
23. Трубецкой Е. Н. Письмо к М. К. Морозовой, 26.02.1912 // Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 752 с.
24. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины». М., 1914 // Русская мысль. 1914. Май. С. 27.
25. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
26. Трубецкой Е. Н. Современное хамство // Московский еженедельник. 1910. № 23. С. 5.

О. Б. Сокурова

**Эпоха катастроф и идея «любви собирающей»
в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого**

УДК 1(091)(470):271.2-526.62

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_96

Аннотация: В статье рассматриваются основополагающие работы Е. Н. Трубецкого (1863–1920), одного из выдающихся представителей русского религиозно-философского ренессанса. Показано, что последние его произведения, созданные под впечатлением трагических событий войны и революции, проникнуты духом христианской экзистенциальной эсхатологии. Многие мысли, чувства и прозрения философа, по мнению автора статьи, могут оказаться чрезвычайно полезными в сложнейших условиях современности. Внимание акцентируется на наиболее актуальных философских темах и проблемах в таких произведениях Трубецкого, как «Смысл жизни», «Умозрение в красках», «Иное царство и его искатели в русской сказке», «Воспоминания». В них ставятся вопросы о поисках истины, о христианском отношении к катастрофическим эпохам, государству и культуре. Подчеркнуто, что Е. Н. Трубецкой расширил поле религиозно-философского дискурса, включив в него умозрение православной иконописи и христианскую символику народной сказки. Автор исследования обосновывает самостоятельность взглядов философа твердостью его православной позиции в сложной духовной атмосфере Серебряного века. Особую ценность представляет его откровение о Церкви как живом Богочеловеческом организме, с соборного единства которого должно начаться «собрание в любви» всего творения.

Ключевые слова: Евгений Трубецкой, религиозная философия, Серебряный век, катастрофические эпохи, государство, культура, творчество, православная икона, Церковь.

Об авторе: **Ольга Борисовна Сокурова**

Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: sokurova_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

Для цитирования: Сокурова О. Б. Эпоха катастроф и идея «любви собирающей» в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 96–112.

Olga B. Sokurova

**The era of catastrophes and the idea of “collecting love”
in the religious and philosophical works of E. N. Trubetsky**

UDC 1(091)(470):271.2-526.62

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_96

Abstract: The article examines the fundamental works of E. N. Trubetsky (1863–1920), one of the outstanding representatives of the Russian religious and philosophical renaissance. His last works were created under the impression of the tragic events of the war and revolution. Therefore, they are imbued with the spirit of Christian existential eschatology. Many thoughts, feelings and insights of a philosopher can be extremely useful in the most difficult conditions of our time. The author of the article focuses on the most pressing philosophical topics and problems in such works by Trubetsky as “The Meaning of Life”, “Speculation in Paints”, “Another Kingdom and Its Seekers in a Russian Fairy Tale”, “Memories”. They raise questions about the search for truth, about the Christian attitude to catastrophic eras, the state and culture. The article shows that E. N. Trubetsky expanded the field of religious and philosophical discourse, including the speculation of Orthodox icon painting and the Christian symbolism of a folk tale. The author of the article substantiates the independence of the philosopher’s views by the firmness of his Orthodox position in the complex spiritual atmosphere of the Silver Age. Of particular value is his revelation about the Church as a living God-human organism, from the conciliar unity of which the “gathering in love” of all creation should begin.

Keywords: Evgeny Trubetsky, religious philosophy, the Silver Age, catastrophic eras, state, culture, creativity, Orthodox icon, Church.

About the author: **Olga Borisovna Sokurova**

Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art History, Associate Professor at History Institute of Saint-Petersburg State University.

E-mail: sokurova_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

For citation: Sokurova O. B. The era of catastrophes and the idea of “collecting love” in the religious and philosophical works of E. N. Trubetsky. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 96–112.



Князь Евгений Николаевич Трубецкой,
1900-е гг.

Князь Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) — один из ярких представителей русской религиозно-философской мысли Серебряного века, отмеченный, кроме того, редким литературным даром. Книга, в которой он обобщил, по собственным словам, все свое мирозерцание, получила название «Смысл жизни» (1918)¹. Он искал и нашел этот смысл, — может ли быть для человека в отведенном ему времени на земле что-либо более важное? Именно поэтому интерес к его личности и творчеству не только не ослабевает, но, пожалуй, усиливается, особенно в последнее время². Столетию выхода в свет итоговой книги Е. Н. Трубецкого была посвящена, например, международная конференция в Кракове с представительным составом докладчиков и разнообразием обсуждаемых тем³. Автор предложенной вниманию читателя статьи ставит перед собой задачу выявить те узловые проблемы в философских трудах Е. Н. Трубецкого, которые стали насущно важными в наши дни.

Обратим внимание на следующее знаменательное совпадение в биографии философа и историческом ходе событий. Получилось так, что он шел к своему земному концу, одновременно являясь свидетелем и участником трагического конца императорской России. Поэтому последние главы его книги о *смысле жизни* стали главами о *смысле конца* (здесь и далее в тексте статьи выделено мною. — О. С.). В них он делится очень глубокими и пропущенными через личный опыт размышлениями о катастрофических эпохах человеческой истории. Поскольку мы сегодня пребываем в одной из таких эпох, многими ощущаемой и осознаваемой как начало сбывающегося Апокалипсиса, некоторые финальные мысли, выраженные в книге русского религиозного философа, привлекают к себе особенно заинтересованное внимание и звучат как нельзя более своевременно.

«Между царствием Божиим и царствующим на земле злом не может быть никаких компромиссов, — пишет Трубецкой. — Вот почему, по Евангелию, близость второго пришествия Христа предвещается катастрофическими событиями, в которых выражается глубочайшее внутреннее разделение мировых начал. Чтобы определиться к своему окончательному, грядущему образу, мир земной должен перестать быть „смешанным телом“. Суд вечного Логоса над миром и есть тот острый меч, который рассекает всякие двусмысленные сочетания, — все, что носит на себе печать полулжи или полуправды. И это рассечение — процесс болезненный, катастрофический»⁴.

Начало катастрофического мирового разъединения, напоминает философ, согласно Евангелию, должно проявляться в войнах, «но это еще не конец» (Мк 13:7; Мф 24:6; Лк 21:9). Другие признаки — глады и смятения (Мк 13:8), моры (Мф 24:7), землетрясения по местам (Мф 24:7; Мк 13:8; Лк 21:9). Указанные признаки близости конца не раз повторялись

¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1918.

² См., например: Митрофанов Г., прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой — философ, богослов, христианин. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 135 с.

³ Eugene Trubetsky: icon and philosophy. Book of abstracts. International Conference Krakow Meetings, June 3–6 2018.

⁴ Трубецкой Е. Н. Катастрофические эпохи и «последние дни» // Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Нью-Йорк, 1965. С. 139.



Панихида на восстановленном предположительном месте захоронения Е. Н. Трубецкого на территории уничтоженного в советское время Успенского кладбища Новороссийска, 2020 г.

в веках, и всякий раз ошибочными были попытки приурочить их к той или иной дате или периоду. Но в то же время, отмечает Трубецкой, в предчувствиях конца была своя правда: «Мировые катастрофы повторяются в истории. При каждом повторении они становятся глубже и шире, распространяются на все большую и большую область земной поверхности. Мы не знаем и знать не можем, сколько раз суждено повториться в мире катастрофическим явлениям войны, смуты, голода и гонения, как часты и как сильны будут землетрясения, которых также бывает много во все века. Но, как бы часто ни повторялись эти ужасы, — безусловный смысл их всегда один и тот же. *Они всегда означают не только близость конца, но и действительное его приближение* (здесь и далее в цитируемых фрагментах выделено автором. — О. С.). Ошибка начинается только тогда, когда мы начинаем мерить эту близость нашим человеческим аршином, то есть днями и годами в буквальном смысле и, в особенности, — определенными датами»⁵.

Е. Трубецкой отмечает, что в близости конца следует искать Божественный «и, стало быть, вовсе не временный смысл. Ибо для Божества... близки все сроки, в том числе и те, которые кажутся нам, людям, бесконечно отдаленными. Очевидно, под близостью тут следует понимать нечто другое, — именно *метафизическую близость цели*»⁶.

И здесь выявляется, с точки зрения философа, неожиданная оптимистическая перспектива. Он убежден, что каждое посещающее нас огненное испытание, кажущееся концом — это не только *разрушение*, но и *благая цель*, и цель эта состоит в спасении души и преображении мира. Путь спасения, утверждает он, словно протягивая нам, сегодняшним, руку помощи и поддержки, это нередко путь катастрофический: «Когда сгорает человеческое благополучие, гибнут относительные ценности, рушатся утопии, — это всегда бывает признаком, что Царство Божие *близко, при дверях*: потому что через отрешение от утопического и относительного человек *сердцем* приближается к вечному и безусловному... Царство Божие вначале не приходит приметным

⁵ Там же. С. 141.

⁶ Там же. С. 142.

образом: оно начинается во внутреннем мире человека. Но этот внутренний переворот души, обращающейся к Богу, имеет необъятное, космическое значение: ибо в нем осуществляется *перемещение центра мирового тяготения*. Благодаря крушению земных надежд происходит величайший сдвиг в жизни духовной: человеческие помыслы, желания, надежды переносятся из одного плана существования в другой. И в этом сдвиге являются в мире величайшие творческие силы. Именно в катастрофические эпохи сердце человеческое дает миру лучшее, что в нем есть, а уму открываются те глубочайшие тайны, которые в будничные эпохи истории заслоняются от умственного взора серою обыденщиною... Эти явления божеского в человеке несомненно предвещают и готовят „последние дни“, ибо именно в них видимо воплощается смысл всего творения — конец и предел всего мирового развития»⁷.

Поиск смысла жизни, таким образом, привел Е. Н. Трубецкого к обретению смысла Божьего творения. Философ имел право выражать столь смелые мысли: они родились не в кабинетных условиях, а перед лицом величайшей трагедии Родины — трагедии, которая родила в его душе, в отличие от состояния отчаяния многих его современников, катарсическое светоносное очищение. После революции, по логике предшествующего пути, он стал участником Добровольческого движения и умер перед самым исходом белой армии из Новороссийска, на краешке русской земли — сбылось его горячее желание не расставаться с нею и не коротать свои последние дни на чужбине.

За несколько минут до смерти Е. Н. Трубецкой сказал: «Пора начинать великую Литургию, отоприте Царские врата». Когда-то было ему дано пережить откровение о Церкви, и вот вновь, в час кончины, словно в награду, посетило его светлое видение — как можно предположить, начало Литургии в Церкви Торжествующей.

Через год, в 1921 г., вышла книга его воспоминаний. И теперь, спустя сто лет, перелистывая страницы этой замечательной книги, мы можем отчетливо видеть действие Божественного Промысла в судьбе Евгения Николаевича и в его духовном развитии.

Родился он в родовом имении Трубецких — Ахтырке, которое находилось в тринадцати верстах от Сергиева Посада. И влияние преподобного Сергия, таинника Святой Живоначальной Троицы, исповедника Троического единства в любви, со временем



Усадьба Ахтырка на литографии середины XIX в.

⁷ Там же. С. 142–143.

очень сильно сказалось в его религиозных и философских взглядах. Его старшего брата Сергея, в будущем, как известно, также выдающегося религиозного философа, нарекли в честь преподобного Игумена земли Русской. Мать София (Софья Алексеевна, в девичестве Лопухина) соответствовала смыслу своего имени, заложив в сыновьях глубокие основы Православной веры. И мать, и отец, Н. П. Трубецкой, калужский вице-губернатор, опекавший Русское императорское музыкальное общество, прививали детям любовь и вкус к культуре — словесной, музыкальной, живописной — в высших ее проявлениях и лучших образцах.

Тем не менее, в отроческие годы братья Трубецкие, как нередко случается в этом сложном, часто бунтарском возрасте, отошли от веры, увлеклись позитивизмом спенсеровского типа и пережили краткий период «юношеского догматизма в отрицании»⁸ (замечательная и очень точная, на наш взгляд, формула подросткового негативизма). Евгений, будучи учеником седьмого класса гимназии, с раздражением втолковывал матери, что «сердце — полый мускул, который разгоняет кровь вниз и вверх по телу». И только. Но уже в последнем классе, познакомившись с работой Шопенгауэра «Мир как воля и представление», он стал интересоваться религиозными темами. Этому способствовала и художественная впечатлительность. По собственному признанию, неожиданное откровение о бытии Божиим он пережил при исполнении Девятой симфонии Бетховена.

Е. Н. Трубецкой свидетельствовал о своем духовном опыте тех лет: «То, что составляло источник моих мучений в период исканий и сомнений, было именно глубокое внутреннее раздвоение всего существа, раздвоение между разумом и волей, внутренний раздор воли, безотчетно хотевшей Бога и в то же время сознательно Его отрицавшей, — наконец, — внутренний раскол самого разума. Это был внутренний распад, раздробление всего существа. И вдруг после этого ясность цели, безграничная уверенность в ее достижении, полный внутренний мир в сознании непосредственного общения с Богом через Церковь. И все преграды, отделявшие меня раньше от людей, вдруг как-то разом пали, исчезло томившее и угнетавшее меня раньше чувство одиночества. Теперь я так же, как они, знаю, для чего я живу. И все мы вместе как члены Тела Христова составляем одно живое целое. Не только непосредственное жизненное влечение, но и разум испытывает чувство глубокого, полного удовлетворения... Недаром в Евангелии Иоанна говорится, что вечная жизнь и есть Богопознание»⁹. Таково было откровение соборного единства Церкви в Боге, впервые его посетившее и давшее жизни смысл. Подобный опыт не забывается. Для Е. Н. Трубецкого он стал главным жизненным ориентиром.

После окончания Московского университета, Е. Н. Трубецкой получил должность приват-доцента, и некоторое время работал в Ярославском юридическом лицее, где читал курс политической философии. Защитив две диссертации — магистерскую



Братья Сергей Николаевич
и Евгений Николаевич Трубецкие.
Москва, 1866 г.

⁸ Трубецкой Е. Н. Воспоминания. София, 1921. С. 56.

⁹ Там же. С. 67–68.

о блаженном Августине и докторскую — о религиозно-общественном идеале средневекового западного христианства, он получил место профессора в Киевском университете, а в 1906 г. вновь вернулся в родной университет и читал курсы энциклопедии права и философии права. Имея в виду эти научные труды Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франк считал его в первую очередь политическим мыслителем. И делал важное уточнение: «но своим политическим идеям он дает религиозное обоснование»¹⁰.

В 1887 г. Е. Н. Трубецкой познакомился с В. С. Соловьевым. Под сильным влиянием ведущего религиозного философа Серебряного века он начал разрабатывать магистральную для своего мировоззрения тему Всеединства и связанную с ней тему смысла жизни, которая была осознана им как тема онтологическая (Трубецкой при этом руководствовался философской системой Платона). Согласно этим установкам, он пришел к следующим выводам. Смысл жизни по существу должен быть «неизменен и вечен»¹¹; этот смысл не открыт человеческому сознанию, «с его колебаниями и границами», — и не зависит от него. Самый факт поисков смысла жизни означает, что нам его недостает. Но в то же время он заставляет предположить, что этот смысл пребывает в некоем «безусловном сознании», которое обладает им и которое открывается в нашем сознании и активно действует в нем. «Наше познание, таким образом, возможно именно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной»¹². Отметим, что это положение Трубецкого подтверждает такое ключевое слово русского языка в нашей ментальности, как «совесть» (со-весть, Божья весть, небесная истина, присутствующая в нашем сознании).

В безусловном сознании, считал мыслитель, следует искать обоснование *до-стоверности* познания. «Или есть подлинно безусловное сознание, которое вечно созерцает прошедшее и будущее, или все временное есть ложь»¹³. «Искание истины есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании»¹⁴. Безусловное сознание, или всеединый Ум, Абсолютное, не только «заключает сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть»¹⁵.

Принимая соловьевскую идею Софии, посвятив своему учителю и старшему другу двухтомный труд «Мирозозерцание Вл. Соловьева», Е. Трубецкой, в то же время, последовательно критиковал софиологию В. С. Соловьева и о. Сергия Булгакова за «пантеистическое смешение Абсолюта и сущности мира... Это преодоление пантеизма очень четко и последовательно проводится всюду Е. Трубецким — и прежде всего в гносеологии»¹⁶, — отмечает В. В. Зеньковский.

София в представлении православного мыслителя — не посредница между Богом и творением, как считали основоположник русского софианства и его последователи, — но она есть неотделимая от Бога Сила Божия. В. Н. Лосский в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» писал о кн. Е. Н. Трубецком: «Он является единственным софианцем, мысль которого осталась совершенно православной»¹⁷.

Трубецкой отстаивал и принципиально важный для него тезис: несмотря на то что мир не тождествен Софии, он имеет в ней свое начало. София *действена* в мире. Эта позиция во многом объясняет трезвое, взвешенное и поистине христианское отношение Е. Н. Трубецкого к несовершенству этого мира и его относительным

¹⁰ Франк С. Л. Из истории русской философской мысли... С. 137.

¹¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 13. Далее сноски приводятся по этому изданию.

¹² Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 316.

¹³ Там же. С. 321.

¹⁴ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 23.

¹⁵ Там же. С. 126.

¹⁶ Зеньковский В. В., *протопр.* История русской философии: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Париж, 1989. С. 348.

¹⁷ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2010. С. 150.

ценностям, к каковым он относил человеческую культуру¹⁸ и государственное устройство общества.

В этой сфере его здравая мысль противостояла еще одной болезненной тенденции Серебряного века — хилиазму. П. П. Гайденко дала этому явлению пронизательно точную характеристику: «При всем разнообразии хилиастических движений для всех них характерно болезненно-острое переживание царящих в мире зла и страдания, переходящее в ненависть не только к злу, но и к самому миру, который „во зле лежит“. И эта восходящая к гностицизму ненависть к миру порождает всепоглощающую страсть разрушения, которая отличает революционеров всех мастей — приверженцев как утопий социоцентрических и атеистических, так и утопий метафизически-религиозных»¹⁹.

Е. Н. Трубецкой, казалось бы, в своих размышлениях о значении катастрофических эпох в жизни человечества, о чем говорилось выше, — тех эпох, когда обнажается суета и призрачность, бессмыслица и порочность земной жизни, должен бы приветствовать глобальное разрушение всех временных форм и торопить конец существующего миропорядка. Такие настроения были характерны для многих представителей Серебряного века: Вл. Соловьева, Д. С. Мережковского, А. Белого и др. Но он занял иную позицию. Как представляется, в нынешнем состоянии умов и дел («всепоглощающая страсть разрушения» вновь загорелась по всей планете, не миновав, в части общества, и нашу страну) эта позиция имеет большую ценность. Постараемся внимательно рассмотреть ее.

Вопрос о нашем отношении к миру имеет огромную практическую важность, считал Е. Н. Трубецкой: «Должны ли мы быть деятельны в нем, бороться за него, спасти гибнущее мировое строение или спокойно предоставить его собственной участи? Должны ли мы тушить мировой пожар или, сложа руки, ждать того Божьего суда над миром, который предвозвещается этой картиной всеобщего разрушения? Отказ от борьбы за мир с религиозной точки зрения может показаться весьма соблазнительным... Но именно признавая мировой порядок „царством антихриста“, мы отдаем его во власть антихриста. А отказ от борьбы за мир есть недостойная человека, и в особенности христианина, капитуляция перед господствующим в мире злом»²⁰.

Трубецкой напоминает, что «Царство Божие, где Бог наполняет Собою все и где не остается места какой-либо внебожественной действительности, есть конец, завершение мировой истории». Но пока мир не созрел для своего полного преобразования, он остается «внебожественной областью», «но отсюда, разумеется, не следует, чтобы он должен быть отдан во владычество бесу. В этом заключается оправдание мирового порядка — мирского общества, государства, хозяйства и всей вообще светской культуры»²¹. Трубецкой считал, что если в Царстве Божиим зло оказывается полностью преодоленным *изнутри* в процессе преобразования вселенной, то в мирском порядке оно ограничивается *извне* теми способами сдерживания и подавления, которые существуют у государства.

Мысль философа в данном случае развивается в согласии с известными словами ап. Павла о «тайне беззакония» и об «удерживающем» (2 Фес 2:7). Кроме того, он почти дословно передает формулу Вл. С. Соловьева о том, что государство существует на земле не для того, чтобы на ней был рай, а для того, чтобы на ней не было

¹⁸ Различные культурологические концепции Серебряного века были подробно рассмотрены и обсуждены на Круглом столе «Византийского кабинета» СПбДА, посвященном 70-летию со дня кончины Вяч. Иванова. См.: *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355.

¹⁹ *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 35.

²⁰ *Трубецкой Е. Н.* Смысл мира и относительные ценности культуры // *Франк С. Л.* Из истории русской философской мысли... С. 147–148.

²¹ Там же. С. 148.



Е. Н. Трубецкой на заседании Поместного собора 1917–1918 гг.
(сидит последним в первом ряду с иерархами)

ада: «Кто хочет, чтобы жизнь человеческая когда-нибудь, хотя бы за пределами земного, превратилась в рай, тот должен благословить ту силу, которая до времени мешает миру превратиться в ад»²². И делает важное добавление, которое, в силу его особой значимости, позволим себе процитировать полностью: «Путь к Царствию Божию таков, каким он некогда явился в сновидении Иакову; он — *лествица*, коей вершина на небе, а основание — на земле. Тот ложный максимализм, который с мнимо религиозной точки зрения отвергает низшие и посредствующие ступени во имя вершины — во имя христианского идеала — отрицает христианский путь: это — максимализм не христианский, а беспутный. Признание *относительных* ценностей и положительное к ним отношение не только не противоречит этическому максимализму религии, но прямо им требуется. Ибо, как смысл всего существующего, Бог есть смысл и всего относительного, временного... Тем самым оправдано и государство. Христианскою должна быть признана не та точка зрения, которая требует немедленного его упразднения, и не та, которая спешит включить его в Царство Божие, а та, которая разделяет Божие и кесарево, воздавая подобающее тому и другому. С этой точки зрения заслуживает осуждения не только антигосударственное, анархическое настроение в собственном смысле слова, но и безучастное, *равнодушное* отношение к государству. Раз государство признается положительною, хотя бы относительною ценностью, всякий христианин обязан за него бороться»²³.

Е. Н. Трубецкой полагает, что не следует противопоставлять христианское государство и Церковь, поскольку они вместе призваны сражаться с мировым злом. В Церкви иноческий подвиг есть одно из высших проявлений этой борьбы, а в миру с силами зла сражается благоверное воинство, и потому христианское государство «находит себе в Церкви не осуждение, а точку опоры, источник силы и крепости...»²⁴

²² Там же. С. 149.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 150.

Не ограничиваясь проблемой об отношении христианина к государству, мыслитель ставит вопрос о частной жизни обыкновенного человека в те времена, когда, казалось бы, земля уходит из-под ног, когда многие люди словно цепенеют, предвидя надвигающиеся грозные события мирового масштаба. Будучи не в силах противостоять неизбежному, они не находят смысла в любой дальнейшей деятельности. Видя в такой позиции капитуляцию перед злом, Е. Н. Трубецкой напоминает свою основную мысль: близость конца означает близость цели. «Цель мира — не прекращение жизни, а, наоборот, ее преизбыточествующая и совершенная полнота. Поэтому и утверждение „близости конца вселенной“ должно звучать не как призыв к неделанию, а наоборот, как призыв к энергии в созидании непреходящего и существенного..., надо начать с уяснения понятия „конца“ в христианском значении этого слова. Конец есть отрицание только пустых и суетных дел, — только тех, которые пребывают под законом смерти и всеобщего горения. Есть другие дела, которые не сгорают, потому что они вносят в Гераклитов ток непреходящее, *субстанциональное* содержание. По отношению к таким делам конец есть не отрицание, а завершение, утверждение их в вечности»²⁵.

Е. Н. Трубецкой был убежден в том, что созидательная деятельность человека на земле, даже если плоды ее недолговечны, несет в себе «нечто безотносительно ценное». Он отмечал: «Есть бесчисленное множество будничных, серых человеческих дел... Но когда в эти серые дела человек вносит религиозное послушание и служение, когда он вкладывает в них чувство беззаветной любви к Богу, к родине или даже просто к близким людям, о которых он заботится, он тем самым создает нечто неумиряющее и бесконечно дорогое, что на веки останется. Ибо этим самым он в лице своем являет образ Божий на земле... Создавая относительные ценности, человек, сам того не замечая, делает нечто другое, неизмеримо более важное: он определяет *себя самого*, выковывает тот свой человеческий образ, который либо перейдет в вечную жизнь, либо станет добычей второй смерти. Создание собственного своего образа по образу и подобию Божию и есть то подлинное, *созидательное и творческое дело*, к которому призван человек»²⁶.

Самые простые, но необходимые в нашей земной жизни ценности, такие, например, как пища, одежда, забота о здоровье, считал Трубецкой, приобретают «высшее освящение», поскольку они свидетельствуют о любви, к которой призывает нас Спаситель (напитать алчущего, одеть нагого, посетить страждущего).

П. П. Гайденок была впечатлена одним эпизодом, рассказанным Е. Н. Трубецким в его «Воспоминаниях». Речь шла о встрече и диалоге с братом, Сергеем Николаевичем: «Помню, с каким воодушевлением он мне доказывал, что все великие люди в мире, все Наполеоны, Канты и многие другие, не стоят одной любящей души, и приводил в пример одну тетушку нашу — Марию Алексеевну Лопухину, не выдавшую в жизни своей личной радости, потому что всю радость и душу отдала другим. „Уверю тебя, — говорил он, — что тетя Маша, а не они — великий человек“»²⁷. Данный эпизод свидетельствует о том, что братья-философы были родными не только по крови, но и по духу. Кроме того, здесь, как и в философских работах Е. Н. Трубецкого, раскрывается великое значение малого доброделания, о котором проповедовали и писали православные подвижники всех веков и нашего времени; из числа последних особенно глубоко и сильно — старец архим. Иоанн (Крестьянкин), а также недавно почивший прот. Димитрий Смирнов.

Не менее значимым представляется вопрос о смысле человеческой культуры, поднятый Трубецким. Этот вопрос, по его мнению, так же как и остальные, должен решаться в связи с пониманием «смешанного состава» земной человеческой жизни: в ней есть элементы, которые подлежат тлению, но есть и другие, достойные вечности»²⁸.

²⁵ Трубецкой Е. Н. Фаталистическое и христианское понимание конца // Там же. С. 151.

²⁶ Там же. С. 153.

²⁷ Цит. по: Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 127.

²⁸ См.: Трубецкой Е. Н. Смысл мира и относительные ценности культуры. С. 146.

Критерием для распознавания тех и других Е. Н. Трубецкой считает тот самый, на основе которого ап. Иоанн учил распознавать Духа Божия и духа заблуждения: «Мысль о Христе, пришедшем во плоти, выражает собою основную задачу культуры, — пишет он, — а признание за культурой положительной задачи есть уже ее оправдание... Христианский идеал выражается не в одностороннем *монофизитском* утверждении Божественного начала: он требует от нас сочетания беззаветной преданности Богу с величайшей энергией человеческого творчества. Человек призван быть на земле сотрудником в строительстве дома Божия; и этой задаче должна служить вся человеческая культура, наука, искусство и общественная деятельность»²⁹.

При этом Трубецкой признавал, что существует отрицательная ценность той культуры, «которая стремится утвердить на земле царство безбожного человека... В катастрофических событиях всемирной истории мы читаем ей суд и осуждение»³⁰.

Однако в эпоху катастроф может выявиться, открыться перед изумленным человечеством во всей своей спасительной силе и глубочайших смыслах культура религиозная.

Так, во время трагических событий первой мировой войны перед изумленным человеческим взором промыслительно открылась красота древнерусских икон и стал востребован их забытый символический язык. Расшифровкой этого языка и занялся одним из первых Евгений Николаевич Трубецкой. Его публичная лекция «Умозрение в красках» вышла отдельной брошюрой в 1915 г. и сразу приобрела широкую известность. Затем, в 1916 и 1918 гг., появились в печати еще две работы Трубецкого — «Два мира в древнерусской иконописи» и «Россия в ее иконе».

Некоторые современные исследователи, в том числе участники Краковской конференции 2018 г., считают, что главным стимулом для написания этих очерков послужила выставка древнерусских икон XIV–XVII вв., состоявшаяся в 1913 г. Это отчасти так, но следует отметить, что сам Е. Н. Трубецкой в предисловии к «Этюдам о русской иконописи» обратил внимание на время их написания: они «возникли в дни великой мировой войны и завершены в дни русской революции... Это — не простая случайность. Именно катастрофические переживания наших дней сделали автору понятным древнее русское религиозное искусство, также зародившееся в дни тяжелых испытаний и давшее ответ на великие страдания народные»³¹.

Испытания наших дней, происходящие на новом крутом витке мировой истории, позволяют признать чрезвычайную актуальность и прозорливость многих мыслей, высказанных Е. Н. Трубецким в его очерках о древнерусских иконах.

Приведем лишь некоторые положения из «Умозрения в красках»³². На мировой арене, напоминает философ, время от времени появляется какой-нибудь народищник, претендующий на мировое господство. В мире, поработанном материальными интересами, утверждаются низменные биологические законы: «побеждает сильнейший», «у кого сильнее челюсть, тот и прав». В результате народ, вооруженный для всеобщего истребления, торжествует. Звучит гимн в честь победителя: «кто подобен зверю сему!» «И вот, ад царствует в мире с одобрения и согласия человека — единственного существа, призванного против него бороться: он вооружен всеми средствами человеческой техники. Народы живьем глотают друг друга...»³³

При этом кровавом зрелище у всякого нормального человека возникает нравственная тошнота. Это означает, что в человеческой душе существуют зачатки другого мира, есть потребность другого плана бытия. Среди кровавого хаоса человек взывает истинного смысла, ради которого стоит жить. Трубецкой был уверен, что древнерусское религиозное искусство родилось в борьбе с «образом звериным»

²⁹ Там же. С. 146–147.

³⁰ Там же. С. 147.

³¹ Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. Сергиев Посад, 2011. С. 3.

³² Более подробную характеристику этой работы см.: Сокурова О. Б. Слово в истории русской духовности и культуры: монография // История и культура. Вып. 10. СПб., 2013. С. 232–236.

³³ Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. С. 6.

в мире и в человеке. Поэтому так важен аскетизм иконы, который противостоит «кровавому царству самодовлеющей и сытой плоти», создает новую норму человеческих отношений.

Однако весьма характерно, что именно христианская аскетика была наименее понятна многим представителям интеллектуальной и художественной элиты Серебряного века³⁴ — она казалась направленной против радостей и наслаждений жизни. Лики святых считались «темными ликами», а иконы — «темными досками». Но как раз перед трагическими событиями XX в. были изобретены новые способы расчистки икон, освобождения «из-под записи» первозданных образов — и тогда открылась жизнерадостная чистота и яркость красок, спрятанная под вековой копотью.

Е. Н. Трубецкой в своем очерке стремится найти ответ на вопрос: «Как совместить этот аскетизм с этими необычайно живыми красками? В чем заключается тайна этого сочетания высшей скорби и высшей радости?» И он раскрывает символику вытянутых линий, плоскостных изображений фигур и в то же время праздничных красок иконы, изможденных и светлых ликов. В них, поясняет философ, явлена «радость окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком...», но к этой радости человек должен быть подготовлен подвигом: он не может войти в состав Божьего храма таким, каков он есть, потому что для необрезанного сердца и для разжиревшей, самодовлеющей плоти в этом храме нет места... Икона — не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества. И так как этого человечества мы не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем, икона может служить лишь символическим его изображением. Что означает в этом изображении истонченная телесность? Это — резкое отрицание того самого биологизма, который возводит насыщение плоти в высшую и безусловную заповедь³⁵.

И далее философ напоминает, что ведь именно этой эгоистической «заповедью» оправдывается жестокое отношение к природе, к «низшей твари», а также «право каждого данного народа на кровавую расправу с другими народами» ради собственных материальных интересов, ради своего насыщения. Этим предвестиям зверя Апокалипсиса, выходящего из бездны, противостоит заповедь жертвенной любви к Богу и друг другу и «любящее, глубоко-жалостливое отношение ко всей твари».

Подобное противопоставление низшего, биологически обусловленного существования, предполагающего глобальное разделение, вражду и всеобщую борьбу за существование — и мечты о всеобщей солидарности в ином, высшем строе бытия акцентированы в еще одной замечательной работе Е. Н. Трубецкого — «Иное царство и его искатели в русской народной сказке». Это, пожалуй, своего рода «лебединая песнь» философа. Осенью 1919 г. в Новочеркасске, под впечатлением сказок, собранных А. Н. Афанасьевым, Трубецкой подготовил лекцию на данную тему, но она так и не состоялась. Текст лекции был издан уже после смерти автора, в Москве в 1922 г.³⁶, а в 1923 г., без цензурных сокращений, была опубликована за границей последняя работа Трубецкого, в которой плодотворно сочетались философия и фольклористика. Пока эта работа мало известна, недостаточно изучена и должным образом не оценена. Рамки небольшой статьи не дают возможности остановиться на ней подробно. Укажем только, что на богатом материале сказки Трубецкой вновь обозначил два уровня человеческого бытия — низовой, житейский, и иной, связанный с высшими устремлениями человеческого духа. На житейском уровне народная душа проявляет разные свои свойства: и стремление вырваться из бедности к достатку, и чувство юмора, и смекалку, и вражду, и хитрость, и особенно огорчавшие философа склонности к лени и воровству. И в то же время в «Ином царстве...» показана сила стремления народной души ввысь, «к неумирающему добру, к вечной красоте, к той светлой запредельной полосе, где не заходит солнце». При этом отмечается необходимость

³⁴ О специфике интеллектуальной атмосферы Серебряного века см., например: *Гаврилов И. Б.* Ф. А. Степун о России и русской философии // *Христианское чтение*. 2017. № 2. С. 345–373.

³⁵ Там же. С. 14.

³⁶ *Трубецкой Е. Н.* *Иное царство и его искатели в русской народной сказке*. М., 1922.

«неимоверных подвигов» на далеком и трудном, полном препятствий пути к «иному царству». Подвигов не только ратных, богатырских, но и аскетических, предполагающих победу над плотью.

Трубецкой обнаруживает существование в народной сказке «наднародного» и «надвременного» плана бытия, подчеркивает общечеловеческий характер многих сказочных сюжетов. В то же время он сумел найти и показать органически присущее русской сказке христианское начало. Особенно удачным представляется рассмотренный им образ «дурака», столь характерный для наших народных сказок, с его представлениями «навыворот», вопреки житейскому здравому смыслу, о том, например, что ценно, а что цены не имеет. Дурак может отдать все состояние за собаку или кота, потом «случайно» получить за кота три бочонка золота — и что же? «„Экая пропасть золота, куда мне с ним деться“, — подумал дурак и пошел по городам да селам оделять нищую братию; раздал два бочонка, а на третий купил ладану, сложил в чистом поле и зажег: воскурилось благоухание и пошло к Богу на небеса. Вдруг появляется Ангел: „Господь приказал спросить, чего ты желаешь“. „Не знаю“, — отвечает дурак» и спрашивает совета у старца. А тот ему в ответ: «Коли тебе богатства дать, ты, пожалуй, Бога забудешь. Пожелай лучше жену мудрую». Здесь сочетаются и радостная свобода от гнетущей душу житейской обремененности и озабоченности, и презрение к деньгам, которым поклоняется мир, и смиренное (и по-сократовски мудрое) незнание, и послушание духовному отцу. Сказочный дурак находится на пути к святому юродству, а пожелание, по совету старца, мудрой жены — ступенька на его пути к Софии-Премудрости.

Светлая, праздничная глубина русской сказки, соединение в ней Добра и Красоты (добра молодца и красной девицы), и милующее сердце, которое торжествует над эгоизмом плоти, и воссоздание единства всей твари, и устремленность в запредельное «Иное царство», — все это не противоречит языку храмовой архитектуры, «умозрению в красках» древних икон. Поэтому, существуя самостоятельно в трудах Е. Н. Трубецкого, сказочные и иконописные образы в то же время взаимно друг друга поддерживают, дополняют и усиливают.



Иллюстрации И. Я. Билибина к русским народным сказкам «Василиса Прекрасная» (1902) и «Царевна-лягушка» (1901), входящим в сборник А. Н. Афанасьева



Видение прп. Иоанна Лествичника. Современная фреска

Вернемся к очеркам об иконе. Философ напоминает, что древнерусские храмы часто украшались сложным растительным орнаментом, изображениями животных и птиц. Их целостная гармоническая красота проповедует в системе символических образов тот лад и высший порядок бытия, при котором «прекращается кровавая борьба за существование и вся тварь с человечеством во главе собирается в храм»³⁷.

Та же мысль воплощена в сложной композиции новгородских икон «О тебе радуется, Обрадованная, всякая тварь» и «Покров Божией Матери»: «Именно в тех иконах, где вокруг Богородицы собирается весь мир, религиозное вдохновение и художественное творчество древнерусской живописи достигают высшего предела»³⁸. Идея соборности — драгоценная идея русского духа — противостоит идее мировой бойни. «Мир не есть хаос, и мировой порядок не есть нескончаемая кровавая смута. Есть любящее сердце Матери, которое должно собрать вокруг себя всю вселенную»³⁹.

На древнерусских иконах внешняя статика фигур святых сочетается с их необыкновенно интенсивной духовной жизнью, которая, как правило, сосредоточена в одних глазах. Иконописные образы свидетельствуют, что подлинная высота духа предполагает тишину, мир, бесстрашие. «Наоборот, человек в состоянии безблагодатном и доблагодатном, человек, еще не „успокоившийся“ в Боге или просто не достигший цели своего жизненного пути, часто изображается на иконах чрезвычайно подвижным»⁴⁰. В качестве примеров Е. Н. Трубецкой приводит опрокинутые ниц фигуры учеников Христа на иконах Преображения Господня. Еще более сильный, резкий динамизм передан в замечательной иконе «Видение Иоанна Лествичника»: «Это — стремительное падение вверх ногами грешников, сорвавшихся с лестницы, ведущей в рай»⁴¹.

³⁷ Там же. С. 25.

³⁸ Там же. С. 30.

³⁹ Там же. С. 30–31.

⁴⁰ Там же. С. 17.

⁴¹ Там же. С. 17.

Тишина, внутренний покой истинных духовных состояний в символике икон противостоит гибельной суеде, беспокойству, разрушительной активности павшего человека и мира. Следует отметить, что темпы внешнего динамического существования, всеобщая бессмысленная суеда, безнадежная гонка за ускоряющимся временем в наши дни неизмеримо возросли.

В финале своего выдающегося труда о языке древнерусских икон мыслитель подытоживает: «Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя. В настоящий исторический момент человечество стоит на перепутье»⁴².

Этот судьбоносный выбор осуществляется и в наши дни. Более того, для каждой личности и каждого народа он может оказаться окончательным. Поэтому, как представляется, должен быть услышан призыв русского философа оказать сопротивление «нечестивой и безобразной похвальбе» мирового зла. Иначе оно сметет с лица земли все храмы и истребит человеческое в человеке.

Подводя итоги статьи, хотелось бы еще раз отметить следующее.

Е. Н. Трубецкой занимает свое особое и очень значимое место в русском религиозно-философском ренессансе Серебряного века. Мы сознательно употребили эпитет «особое», т.к. среди историков русской религиозной философии закрепилось мнение о его недостаточной самостоятельности из-за сильного влияния Вл. Соловьева. Так считали, например, прот. Георгий Флоровский⁴³ и протопр. В. В. Зеньковский⁴⁴. При этом оба авторитетных автора отмечали последовательную и убедительную критику пантеистических тенденций в учении о Софии, которой подвергал Е. Н. Трубецкой как своего учителя, так и его последователей. О его «совершенно православной» позиции, как было сказано выше, писал и В. Н. Лосский. Однако именно эта православная мировоззренческая установка, на наш взгляд, и определила его «самостоянье», если воспользоваться любимым пушкинским словом, в весьма сложной интеллектуальной и религиозной атмосфере Серебряного века. Ведь в ней можно было найти какие угодно духовные эксперименты, увлечения и уклоны: и гностицизм, и оккультизм, и неоязычество, и антропософию, и нищенство, и дионисизм, и «церковь Третьего завета», и толстовство, и даже интерес к хлыстам... Всего не перечесать. А вот твердо православных мыслителей, верных Церкви, видящих в ней не общественный институт, а Тело Христово, целостный Богочеловеческий организм, сферу подлинного богообщения и богопознания, — таких было мало, и Е. Н. Трубецкой — один из очень немногих. Как представляется, его православной позицией объясняется та ясность и четкость видения вещей и событий, та простота, глубина и живость изложения мыслей, которую отмечали в его сочинениях самые взыскательные и строгие критики. Он вовсе не был озабочен оригинальностью своих религиозно-философских суждений — наоборот, ему была важна их укорененность в традиции русской религиозной мысли, но то была, в его освоении и осмыслении, традиция живая, развивающаяся, связанная с современными духовными проблемами и вызовами совершенно новой, небывалой эпохи. Он бесстрашно и бесстрастно вглядывался в ее катастрофизм, искал в нем смысл — и призывал, в противовес силам зла и разрушения, не опускать руки, а усиливать творческую созидательную энергию. «Умирать собрался, а рожь сей», — гласит народная мудрость. В конце жизни Е. Н. Трубецкой оказался очень чуток к этой мудрости. Среди трагических обстоятельств жизни ему открылся также смысл аскетической радости русских икон. И он расширил поле философского дискурса, включив в него умозрение православной иконописи и символизм русской сказки, с ее поиском пути в «иное царство».

⁴² Там же. С. 36.

⁴³ В «Путиях русского богословия» прот. Г. Флоровский пишет, что Е. Н. Трубецкой «вернее всего держался традиций Соловьева» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 493).

⁴⁴ Зеньковский В. В., протопр. История русской философии. Т. 2. С. 344.

Во всех работах философа отчетливо присутствует антиномизм двух планов бытия: дальнего и горнего, с совершенно разным принципом существования здесь и там. Казалось бы, в этом последовательном противопоставлении просматриваются контуры «Двух градов» блж. Августина, сочинениям которого был посвящен первый научный труд (магистерская диссертация) Е. Трубецкого. Но сохраняя в своем мировидении антиномизм великого христианского мыслителя древности, философ новейшего времени творчески его уточняет и стремится преодолеть. Он напоминает о существовании горизонтальной и вертикальной линий человеческой жизни и утверждает, что в *единстве* их крестообразного пересечения следует искать смысловую систему координат. В книге «Смысл жизни» Трубецкой пишет об этом так: «Благая весть „Слова воплощенного“ означает, что самое дальнее стало близким, всемирный смысл до дна озарил всю земную жизнь. И, сообразно с этим, в христианстве центр тяжести — не скорбь мира, покинутого Богом, а именно та радость, в которую превращается эта крестная мука, — радость Воскресения. Радость возвращается... всем сферам мирового бытия, от низшей до высшей. И в этой радости обе линии — горизонтальная и вертикальная — сочетаются в одно живое, нераздельное целое, в один животворящий крест, так что в поступательном движении жизни, в утверждении ее здешнего, земного плана чувствуется подъем в иной, высший план; а подъем в иной, верхний план ощущается как реальное, действительное событие именно оттого, что туда поднимается здешнее, земное: этим подъемом преодолевается непроходимая грань между различными планами — горним и земным»⁴⁵.

Эти свежие и сильные строки писались тогда, когда, казалось бы, вся прежняя жизнь рушилась, летела в пропасть. Откуда этот жизненный динамизм, этот творческий духовный подъем? Думается, только Церковь могла дать такие силы, и только в ней и благодаря ей мог этот подъем происходить. Многие русские люди припали тогда к ней, забытой и покинутой Матери. А Евгений Трубецкой, верный сын ее, даже соловьевскую идею всеединства понимал в литургическом ключе; всеединство было ему явлено и им осознано как *храмовое* человечество, призванное к объединению всего живого творения.

Соборное начало Церкви противостоит разъединяющей природе греха.

«Пусть видят народы, что мир управляется не одним животным эгоизмом и не одной техникой. Пусть явится в человеческих делах и особенно в делах России... высшая духовная сила, которая борется за смысл мира... И да будет наша выстрадавшая победа предвестницей той величайшей радости, которая покрывает всю беспредельную скорбь и муку нашего существования»⁴⁶.

Таково адресованное нам духовное завещание выдающегося русского философа.

Источники и литература

1. *Гаврилов И. Б.* Ф. А. Степун о России и русской философии // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 345–373.
2. *Гайденок П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-традиция, 2001. 468 с.
3. *Зеньковский В. В.*, *протопр.* История русской философии: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1989. 477 с.
4. *Иванов И.*, *свящ.*, *Гаврилов И. Б.*, *Титаренко С. Д.*, *Титаренко Е. М.*, *Сокурова О. Б.*, *Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355.

⁴⁵ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 50–51.

⁴⁶ Там же. С. 38.

5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. 447 с.
6. Митрофанов Г., прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой — философ, богослов, христианин. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 135 с.
7. Сокурова О. Б. Слово в истории русской духовности и культуры: монография // История и культура. Вып. 10. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. 392 с.
8. Трубецкой Е. Н. Воспоминания. София: Рос.-болгар. изд-во, 1921. 195 с.
9. Трубецкой Е. Н. Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М.: Изд-во Г. А. Лемана, 1922. 48 с.
10. Трубецкой Е. Н. Катастрофические эпохи и «последние дни» // Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Нью-Йорк: Международное Литературное Содружество, 1965. С. 139–143.
11. Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Путь, 1917. 341 с.
12. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин: Слово, 1922. 283 с.
13. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1918. 240 с.
14. Трубецкой Е. Н. Смысл мира и относительные ценности культуры // Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Нью-Йорк: Международное Литературное Содружество, 1965. С. 146–150.
15. Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2011. 160 с.
16. Трубецкой Е. Н. Фаталистическое и христианское понимание конца // Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Нью-Йорк: Международное Литературное Содружество, 1965. С. 150–154.
17. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: [б. и.], 1937. 574 с.
18. Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Нью-Йорк: Международное Литературное Содружество, 1965. 299 с.
19. Eugene Trubetskoj: icon and philosophy. Book of abstracts. International Conference Krakow Meetings, June 3–6 2018.

Н. П. Ильин

**Кризис, которого не было.
Заметки о первом философском труде В. С. Соловьева**

УДК 1(091)(470)+1(091)(4)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_113

Аннотация: В статье отстаивается необходимость критического (то есть различающего истину и заблуждение) подхода к творчеству В. С. Соловьева вместо панегирических установок современных российских исследователей. Ввиду такой задачи рассмотрены первоисточники философских взглядов В. С. Соловьева в связи с его магистерской диссертацией «Кризис западной философии (против позитивистов)». Выявлена филиация идей «всеединства» и «отвлеченных начал», сыгравших впоследствии ключевую роль в формировании учения «зрелого» Соловьева. Обсуждается оригинальность предложенной им историко-философской схемы «рационализм versus эмпиризм», а также адекватность оценки Гегеля как «завершителя» рационалистической линии в западной философии. Особое внимание уделено отношению В. С. Соловьева к принципу *cogito ergo sum*, определившему весь ход философии Нового времени. Общая направленность диссертации «против позитивистов» сопоставляется с предложенной в ней задачей «универсального синтеза науки, философии и религии» как сугубо позитивистским проектом. В заключение статьи ставится под сомнение расхожее мнение о магистерской диссертации В. С. Соловьева как «явлении гения» и подчеркивается наличие главного «слепого пятна» в его мировоззрении.

Ключевые слова: В. С. Соловьев, Н. П. Гиляров-Платонов, Г. В. Ф. Гегель, Ф. В. Й. Шеллинг, Э. фон Гартман, А. Шопенгауэр, славянофилы, кризис, рационализм, эмпиризм, позитивизм, метафизика, всеединство, отвлеченные начала, разум, рассудок, сознание, бессознательное.

Об авторе: **Николай Петрович Ильин**

Доктор физико-математических наук, почетный работник высшего профессионального образования, председатель Русского философского общества им. Н. Н. Стрехова.

E-mail: ilyinnp@yandex.ru

Для цитирования: Ильин Н. П. Кризис, которого не было. Заметки о первом философском труде В. С. Соловьева // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 113–140.

Nikolai P. Ilyin

**The crisis, that didn't happen.
Notes on the first philosophical work of V. S. Solovyov**

UDC 1(091)(470)+1(091)(4)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_113

Abstract: The article defends the need for a critical (that is, distinguishing between truth and fallacy) approach to the work of V. S. Solovyov instead of the panegyric attitude of modern Russian researchers. In view of this task, the origins of V. S. Solovyov's philosophical views are considered in connection with his master's dissertation "The Crisis of Western Philosophy (against positivists)". The filiation of the ideas of "all-unity" and "abstract principles", which subsequently played a key role in the formation of the teachings of the "mature" Solovyov, is revealed. The originality of the historical and philosophical scheme "rationalism versus empiricism" proposed by him is discussed, as well as the adequacy of the assessment of Hegel as the "finalizer" of the rationalist line in Western philosophy. Special attention is paid to V. S. Solovyov's attitude to the *cogito ergo sum* principle, which determined the entire course of Modern philosophy. The general direction of the dissertation "against positivists" is compared with the task of "universal synthesis of science, philosophy and religion" proposed in it as a purely positivist project. The conclusion of the article calls into question the popular opinion about V. S. Solovyov's master's dissertation as a "manifestation of genius" and points out of the main "blind spot" in his worldview.

Keywords: V. S. Solovyov, N. P. Gilyarov-Platonov, G. V. F. Hegel, F. V. J. Schelling, E. von Hartmann, A. Schopenhauer, slavophiles, crisis, rationalism, empiricism, positivism, metaphysics, all-unity, distracted beginnings, mind, sanity, conscience, unconsciousness.

About the author: Nikolai Petrovich Ilyin

Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Honoured Worker of Higher Professional Education, Chairman of the N. N. Strakhov's Russian Philosophical Society.

E-mail: ilyinnp@yandex.ru

For citation: Ilyin N. P. The crisis, that didn't happen. Notes on the first philosophical work of V. S. Solovyov. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 113–140.

В современной историографии русской философии имя Владимира Сергеевича Соловьева окружено совершенно особым пиететом, даже несмотря на то, что титулом «родоначальника русской философии» по традиции награждается П. Я. Чаадаев, а звание «величайшего русского философа» все чаще присваивается С. Л. Франку. Хотя в России, если не ошибаюсь, еще нет памятника Соловьеву, к его виртуальному монументу поистине не зарастает тропа, протоптанная, правда, не народом, а мыслителями Серебряного века и русского Зарубежья, а за последние тридцать с лишним лет плотно утрамбованная российскими профессиональными философами.

Между тем в личности В. С. Соловьева нет ничего монументального, а есть скорее нечто карнавальное, если не сказать — балаганное. Это и пристрастие к сочинению «юмористических» виршей, которые составляют добрую половину его поэтического наследия. Это и нередкие контакты с чертями, а еще свидания с некой «царицей». Это и участие в спиритических сеансах, причем в качестве одаренного медиума. Это и склонность к употреблению скипидара не только для мытья рук, но и в качестве *внутреннего* эликсира. Наконец, это демонический «икающий» смех, о котором пишут буквально все, кто знал его близко. Короче, в нем не было и следа той *духовной трезвости*, которой естественно ожидать от христианского философа, как нередко именуют Соловьева.

Тем не менее, еще при жизни он был окружен почитателями, в число которых входили такие незаурядные философы, как князья С. Н. и Е. Н. Трубецкие; в усадьбе старшего из братьев Соловьев, избегавший постоянного места жительства, и встретил смерть. А уж с появлением на сцене «религиозных философов» типа Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова сложился прямо-таки культ почившего мыслителя, нашедший отражение, среди прочего, в сборнике «О Владимире Соловьеве» (1910), где все статьи носили выраженный с той или иной степенью энтузиазма панегирический характер. Этот сборник интересно сравнить с вышедшим годом позже сборником «О Льве Толстом», где практически те же авторы *единодушно* осуждали религиозно-философские взгляды великого писателя.



Братья Сергей и Евгений Николаевичи Трубецкие, 1904 г.

Но может быть дело именно в том, что Соловьев — гениальный философ? В конце концов, его многочисленные странности канули в небытие, но остались его философские труды, а также публицистика, тоже проникнутая философским духом. Вот это-то наследие Соловьева и является, по-видимому, настоящей причиной его неумирающей славы.

Вопрос о философском наследии В. С. Соловьева — весьма серьезный вопрос. Дело в том, что единственным полновесным трудом, обозревающим с необходимой глубиной многогранное философское творчество Соловьева, до сих пор остается изданная в 1913 г. книга Е. Н. Трубецкого «Миросозерцание Вл. С. Соловьева». К ней можно добавить разве что изданный в 1989 г. труд А. Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время», но на нем все-таки лежит отпечаток серии ЖЗЛ с ее требованием скорее популярно-биографического, чем теоретико-философского жанра. Что касается других работ, изданных уже в постсоветской России, то они, даже будучи достаточно основательными, рассматривают философию Соловьева под тем или иным *специальным* углом: Соловьев и Серебряный век, Соловьев и гностики, Соловьев и София, Соловьев и зло. При таком подходе все равно упускаются принципиально важные элементы его наследия; например, мне неизвестно ни одной работы, где бы с необходимой глубиной рассматривались т. н. «статьи по теоретической философии», пусть и незавершенные, но являющиеся *собственно философским* завещанием Соловьева.

Необходимо понять, что мы, отвлекаясь от целостного взгляда на философию Соловьева, вольно или невольно становимся на позицию тех *отвлеченных начал*, которую он подвергал резкой критике в своем наиболее крупном философском труде. Так, например, вряд ли можно глубоко понять связь Соловьева с Серебряным веком, проигнорировав его отношения со своими современниками, в том числе и с противниками его взглядов: с Н. Н. Страховым, Б. Н. Чичериным, Б. В. Никольским и, к слову сказать, с Л. Н. Толстым, который резко отзывался и о личности Соловьева, и о его каббалистических увлечениях. Серебряный век характеризует не только преемственность к воззрениям Соловьева, но и практически полный отрыв от мыслителей, творивших в ином, чем Соловьев, ключе.

Могут заметить (и даже непременно заметят), что рассмотрение философского наследия Соловьева в целом — это утопия. Но такой взгляд на целостность является сугобо механическим. Рассмотреть целостно — не значит рассмотреть *все*. Целостный взгляд — это взгляд с *общефилософской* точки зрения, применимый ко всем без исключения сочинениям того или иного философа. А уж какие конкретные работы будут рассмотрены, уже не столь важно — лишь бы они давали пищу для серьезных размышлений. Иногда небольшая статья оказывается весомее, чем объемистый трактат.

Какая же точка зрения является действительно общефилософской? Ответ очевиден — это взгляд с *точки зрения истины*, *sub specie veritatis*. Собственно говоря, под этим углом зрения мы смотрим на сочинения *любого* философа, и самого значительного, и самого скромного. А если такой взгляд кажется непривычным и даже неуместным в случае Соловьева, то происходит это просто потому, что подвергать сомнению истинность написанного Соловьевым сегодня *не принято*, хотя в свое время его критиковали и названные выше авторы, и такие представители «религиозно-философской» мысли, как П. А. Флоренский и Г. В. Флоровский. Вообще, *kritikós* значит *различающий*; умение различать истину и заблуждение — это философское умение *par excellence*. Невозможно осмыслить наследие Соловьева, отложив это умение в сторону.

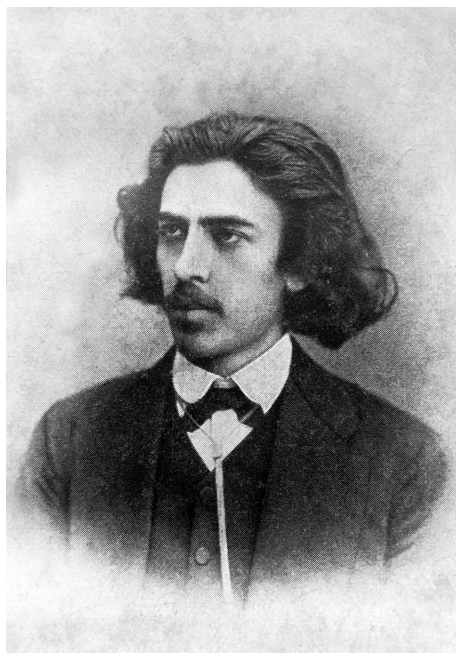
Конечно, уже просто по контрасту с преобладающим *некритическим* отношением к трудам Соловьева взгляд на эти труды с точки зрения их истины не может не выглядеть как *lèsè majesté*. Но подобное преступление против величия Соловьева совершенно необходимо для того, чтобы разглядеть наконец подлинную картину русской философии 1870-х — 1890-х гг. и то место, которое действительно занимал в ней Владимир Соловьев.

Целесообразно приступить к разговору о Соловьеве с самого начала, то есть с его магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)», частично опубликованной в 1873 г. в журнале «Православное обозрение» и полностью годом позже в виде отдельной брошюры. Раньше «Кризиса» у Соловьева появилась только статья «Мифологический процесс в древнем язычестве» (в 1873 г. в том же журнале), не лишенная интереса, но все-таки далекая от философии. Напротив, диссертационная работа Соловьева — всецело философская, а точнее — *историко-философская*, но с определенными прогнозами относительно *будущего философии*.

Другой вопрос, имеет ли она серьезное философское значение. Вопрос не праздный. Знакомясь с отзывами о «Кризисе», находишь целую палитру мнений. Отмечу две крайние точки зрения. В упомянутом выше фундаментальном исследовании Е. Н. Трубецкого магистерской диссертации Соловьева посвящен неполный десяток страниц под красноречивым названием «Шеллинг, славянофилы и Соловьев — о кризисе западной философии». По мнению Евгения Трубецкого, ничего, кроме *молчаливых заимствований*, в работе Соловьева по существу нет. Даже само слово «кризис» — «как характеристика современного состояния современной ему философии» — «было пущено в обращение в сороковых годах прошлого столетия (т. е. XIX в. — Н. И.) Шеллингом»¹. И хотя Трубецкой укоряет «юного Соловьева» только в «несправедливом отношении к Шеллингу», напрашивается куда более неприятный вывод. Вместе с тем резко критические замечания Трубецкого являются слишком беглыми, чтобы выносить на их основании какой-то окончательный вердикт.

Диаметрально противоположное мнение было высказано известным советско-русским философом Н. В. Мотрошиловой. В «поистине выдающейся» диссертации Соловьева она увидела «первое явление гения»². Признанный специалист по истории западноевропейской философии ставит «молодого мыслителя» в один ряд с такими кумирами, как Кьеркегор, Ницше, Бергсон, Гуссерль и даже Фрейд. В то же время рассуждения Мотрошиловой носят слишком общий характер, слабо привязанный к *тексту* «Кризиса». Также и здесь нет достаточных оснований для того, чтобы безоговорочно соглашаться с оценкой — на этот раз панегирической — первого философского труда Соловьева.

Так или иначе, все известные мне отзывы о «Кризисе» объединяет отсутствие последовательного, без существенных пробелов, рассмотрения этого сочинения — от начальной постановки вопросов до заключительных выводов. Ниже читатель найдет попытку такого рассмотрения. И даже если он не согласится с моей оценкой «Кризиса», то надеюсь, что он не сочтет ее взятой с потолка.



Вл. С. Соловьев после защиты магистерской диссертации в 1874 г.

¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 61.

² Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М., 2007. С. 41.

«Кризис западной философии» начинается со следующего пафосного заявления: «В основу этой книги легло то убеждение, что философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»³. Как понимать эти слова? Противоположность теоретического познания — это, очевидно, познание практическое. В таком смысле небезызвестный Карл Маркс провозглашал в «Тезисах о Фейербахе» (1848): «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления»⁴. Хотел ли магистрант сказать нечто подобное? Формально нет, ни о какой практической деятельности он не говорит. Несомненно, однако, что Владимир Соловьев, пусть безотчетно, уловил, как и Маркс с Энгельсом, настроение, которое преобладало в *образованном обществе* второй половины XIX в.: настроение определенно разочарования в тех мощных теоретических конструкциях, которые были созданы корифеями немецкого идеализма: Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем. Чувствуя это настроение, Соловьев и начал с заявления *ad hominem*, которое не могло не импонировать большинству потенциальных читателей его диссертации.

Между тем прогноз Соловьева *не оправдался*, как не исполнилось и пожелание Маркса. Философия как была, так и осталась теоретическим познанием *par excellence*. Более того, никуда не сгинул и немецкий идеализм. Еще раньше «пророчества» Соловьева возникли представительные школы неокантианства (вспомним знаменитый лозунг «Назад к Канту!», прозвучавший в 1865 г.) и неогегельянства, причем последнее утвердилось за пределами Германии, на итальянской и англо-американской, да и на русской почве. Шеллингианство вообще обошлось без приставки «нео», пустив корни и на Западе, и в России. Правда, не возникло особой «фихтеанской» школы, но индивидуальное влияние Фихте-старшего было весьма заметным, не говоря уж о том, что его «Речи к немецкой нации» (тесно связанные с его теоретическими трудами) сыграли существенную роль в истории немецкого самосознания, да и не только немецкого.

Развитие философии определяют не ее потребители, а ее создатели. Соловьев же явно преувеличил значение изменчивых настроений «широкой публики». Это обстоятельство, конечно, не перечеркивает дальнейшие рассуждения молодого магистранта, но заставляет присмотреться к ним с пристальным критическим вниманием.

Сделав громогласное общее заявление, Соловьев, отдадим ему должное, пытается его уточнить и конкретизировать. Вот только эта попытка может лишь усилить недоумения *осведомленного* читателя. Начав с выпада против «теоретического познания», Соловьев резко меняет вектор атаки, направив его против т. н. *позитивизма*, для которого будто бы характерно «отрицательное отношение к философии». Это, конечно, неверно. Корифеи позитивизма — Огюст Конт, Джон Стюарт Милль и Герберт Спенсер — не отрицали философию, а по-своему понимали ее *задачу*, именно как обобщение и синтез результатов частных наук. Нам предстоит увидеть, что и Соловьев ставит перед собою задачу подобного синтеза, только еще более широкого.

А пока автор «Кризиса» формулирует собственную позицию, которая состоит в том, что он «*одинаково* относится как к умозрительному направлению философии (т. е. к тому, что позитивисты называют *метафизикою*), так равно и к направлению *эмпирическому*, т. е. к тому, которое в самом позитивизме находит полнейшее и последнее выражение». Вдумаемся в эту формулировку Соловьева. Он считает, что существует только два философских направления: умозрительное (к которому, очевидно,

³ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. СПб., б. г. С. 26. Во всех цитатах курсив первоисточника.

⁴ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Приложение. М., 1967. С. 56.

относятся слова об «исключительно теоретическом познании») и эмпирическое, «полнейшим выражением» которого является позитивизм. Тем самым он признает, вопреки сказанному несколькими строчками выше, что позитивизм — все-таки *философское* направление, враждебное не философии вообще, а метафизике. Что такое метафизика, Соловьев пока не уточняет, но связывает с нею умозрение, тем самым добавляя к одному неясному термину другой, еще более неясный.

Вслед за этим магистрант сообщает, что, с его точки зрения, «отвлеченно-философское развитие» закончилось, хотя и было *не бесплодным*. Более того, именно определение *результатов* этого законченного развития «составляет главную задачу этой книги». Здесь возникает как минимум два вопроса. Во-первых, главной задачей книги под названием «Кризис западной философии» следовало бы считать доказательство того, что кризис действительно налицо, предварительно уточнив само понятие кризиса. Мы увидим, однако, что Соловьев доказывает нечто совсем другое. Во-вторых, говоря в 1873/74 гг. о двух направлениях западной философии, Соловьев проявляет неосведомленность, неопределившуюся даже с учетом его молодости. Дело в том, что к этому времени вполне определилось *третье направление*, которое как раз и признавало равную необходимость умозрения и опыта. Как писал один из наиболее талантливых представителей этого направления, Йоганн Герман Фихте-младший, философские истины устанавливаются «не только на почве метафизики, но точно так же и физики»⁵, имея в виду под физикой совокупность естественных наук (др. греч. Φύσις — природа). Это убеждение вполне разделяли Герман Лотце (трехтомный «Микрокосм» которого был уже переведен на русский язык), Густав Теодор Фехнер (основатель психофизики, уже издавший свой религиозно-философский трактат «Зенд-Авеста») и Герман Ульрици, автор целого ряда фундаментальных трудов в духе философского теизма (еще в 1858 г. была издана его работа под названием «Вера и знание, спекулятивная философия и точная наука»). Соловьев хранит полное молчание об этих идеологах «третьего пути», и это сообщает его сочинению некоторый налет провинциальности.

* * *

Переходя от вступительных разъяснений (которые мало что разъясняют) к исполнению намеченной (не слишком ясно) цели, Соловьев снова удивляет категорическими, но, мягко говоря, весьма спорными утверждениями. Прежде всего, он решает выяснить специфику философии как особой сферы человеческой деятельности. Философия, подчеркивает он, «есть всегда дело *личного* разума»⁶. Вот тезис, в принципе верный, но который нельзя абсолютизировать, а именно это и делает Соловьев, считая, что философия есть дело личности и *только* личности. Такой взгляд является весьма *односторонним*. Когда мы говорим «философия Канта», не следует забывать, что Кант был *немецким* философом, создателем той трансцендентальной философии, которая по существу является специфически немецкой концепцией. Фактор *национальности* в философии не менее важен, чем фактор личности; притом эпитоны еще могут не иметь национального лица, но выдающимся мыслителям всегда присуща не только личностная, но и национальная самобытность.

Совершает Соловьев и *обратную* ошибку, заявляя, что «язык, мифология, первичные формы общества — все это в своем образовании совершенно независимо от *сознательной воли* отдельных лиц». Эти слова тоже содержат определенное преувеличение. Первоисточник устной речи, как правило, затерян в глубине тысячелетий. Но язык обретает *культурное значение* только тогда, когда он становится языком *письменности*, а это часто дело легендарных или исторических личностей; Кирилл и Мефодий — не единственные тому свидетели. Еще неубедительной попытка Соловьева принизить значение личности в *художественном творчестве*, где, по его мнению,

⁵ Fichte I. H. Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Leipzig, 1860. S. XI.

⁶ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 27.

«чем менее личной рефлексии в произведении, тем выше его художественное достоинство». Произведения Достоевского (а по большому счету всех классиков русской литературы, от Пушкина до Чехова) вопиют против этого утверждения. Впрочем, сам же Соловьев доводит дело до абсурда, добавляя, что «по удивительному предположению некоторых спиритов, настоящими деятелями в гениальном творчестве являются души умерших, вдохновляющие художников». Предположение не только удивительное, но и дикое, упоминать о нем в серьезной научной работе совершенно неуместно. Соловьева, правда, отчасти извиняет то, что увлечение спиритизмом развилось в нем под влиянием его философского наставника П. Д. Юркевича.

Не менее спорным является убеждение автора «Кризиса», что «субъективным основанием религии является вера народных масс, определяемая общим преданием, — а не исследование личного разума». Конечно, «исследование» здесь не причем, но вот *великая личность* имеет к основанию религий самое прямое отношение. Разве Будда, Христос (как Сын человеческий), Магомет — не *основоположники мировых религий*? И разве не очевидно, что их *первыми последователями* были именно отдельные личности, а не «народные массы»?

Исходя из того, что философия начисто лишена национальных корней, а религия по существу безлична, Соловьев приходит к очередному ложному выводу, заявляя: «Философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере, как *внешнему*»⁷. Но разве так обстоит дело в действительности? Характерно, что Соловьев обходит молчанием вопрос о начале *античной философии*, вероятно, потому, что не хочет оказаться в одной компании с клеветниками, обвинявшими Сократа как раз в том, что он якобы сеет неверие в народных богов. А если считать, что начало древнегреческой философии связано с досократиками, то достаточно отметить уверенность Фалеса Милетского, что «Вселенная одушевлена и одновременно полна божества»⁸.

Однако Соловьев предпочитает сразу обратиться к Средним векам, заявив, что «первым средневековым мыслителем» был... Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–877). Тут можно только руками развести. Даже человек, поверхностно знакомый с историей философии, знает, что переход от языческой Античности к христианскому Средневековью связан, в области мысли, на Западе с блж. Августином (354–430), а на Востоке с «великими капподокийцами», в первую очередь со свт. Григорием Нисским (ок. 335–394). Но ни этот последний, ни блж. Августин Аврелий никак не годятся на роль противников христианской веры.

Впрочем, на подобную роль непригоден и Эриугена, о котором отечественный исследователь его творчества писал: «Стать в противоречие с истинным авторитетом правильно действующий разум, по убеждению философа, и не может, так как оба они, и разум, и истинный авторитет, должны проистекать из одного источника — божественной мудрости»⁹. Соловьев же почему-то считает, что каждый мыслитель, высоко ставивший разум, был только поэтом врагом «учения католической церкви», тогда как в действительности христианские мыслители Запада и Востока, как правило, *связывали именно с разумом образ Божий в человеке*¹⁰. Соловьев ничего этого знать не хочет, демонстрируя уже в магистерской диссертации то ли незнание *христианской патристики*, то ли пренебрежение к ней.

Вообще, нельзя не отметить крайний схематизм рассуждений Соловьева о таком грандиозном и сложном феномене, как христианская философия Средних веков; за кадром остаются и создатель знаменитого «онтологического доказательства» Ансельм Кентерберийский, и великий мистик Мейстер Экхарт, да и вся *августиновская*

⁷ Там же. С. 28.

⁸ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 114.

⁹ *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998. С. 245. Первое издание вышло в 1898 г.

¹⁰ *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 358. Ре-принт издания 1887 г.

линия в средневековой мысли. По сути дела, Соловьев ученически копирует рассуждения Хомякова о конфликте разума и авторитета в западной мысли, а заодно, отметив «рационализм Иоанна Эригены», берет на вооружение этот ярлык (о происхождении которого еще пойдет речь), чтобы затем с его помощью представить в нужном свете философию Нового времени.

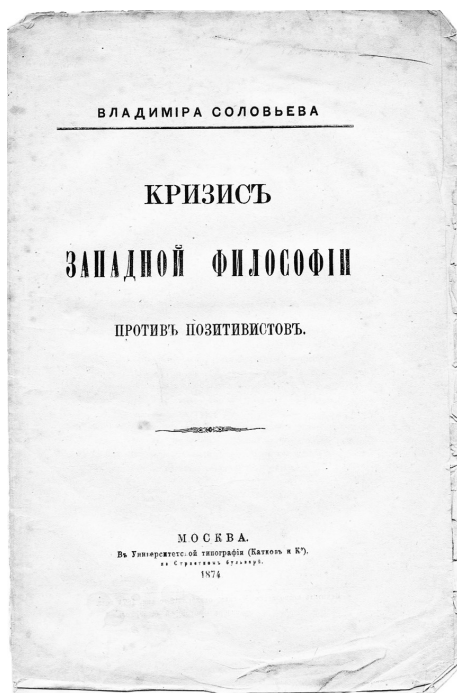
* * *

Начинает он, как и положено, с Декарта, но сразу же пытается втиснуть великого французского мыслителя в прокрустово ложе «рационализма». Между тем понять Декарта — значит понять тот принцип, который и сделал его *родоначальником* новой философии. Соловьев с блеском демонстрирует свое полное непонимание главного дела Картезия, утверждая, что «для Декарта за внешним миром может быть признана подлинная действительность только тогда, когда она требуется разумом», который «сам в себе заключает все основание своей достоверности — *cogito ergo sum*»¹¹.

Заблуждение здесь налицо. В принципе «я мыслю, следовательно, я существую»¹² речь идет не о действительности внешнего мира и не о достоверности какого-то абстрактного разума, а о *самодостоверности конкретного мыслящего субъекта*. Более того, здесь даже не обязательно говорить о мышлении; суть в том, что для меня мое собственное существование *само собой разумеется* (по точному выражению русского философа П. А. Бакунина). Да и сам Декарт, говоря о сути найденной им *единственной вполне несомненной истины*, выразил эту суть без упоминания о мышлении, в словах «я есмь, я существую — это очевидно»¹³.

Не поняв в Декарте главное, то, что сохранит свое значение до тех пор, пока существует философия, Соловьев пускается в разбор имеющего лишь исторический интерес учения о мыслящих и протяженных вещах. «Поймав» Декарта на том, что он от случая к случаю вместо вещи (*res, une chose*) говорит о субстанции, Соловьев «логически» переходит к Спинозе. Здесь открывается широкий простор для рассуждений о субстанции, ее атрибутах и модусах, рассуждений по существу схоластических, то есть *бесплодных*. Эту бесплодность признает и сам Соловьев, отмечая, что «формула спинозизма» только «*предполагает* множественное бытие как данное, но не *объясняет* его»¹⁴. Тем самым задается следующий «логический» переход — к Лейбницу с его учением о множественности *индивидуальных субстанций*, или монад.

Теперь становится понятным замысел магистранта: выстроить логическую цепочку из наиболее видных мыслителей Нового времени, чтобы затем извлечь некую



Обложка первого издания магистерской диссертации В. С. Соловьева

¹¹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 32.

¹² Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 316.

¹³ Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 23.

¹⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 36.

мораль, которая оправдала бы название диссертации «Кризис западной философии». Такой *одномерный* подход к истории философии сомнителен уже потому, что воззрения каждого выдающегося (да и просто талантливого) мыслителя — это *целый микроскоп*, который никак не сводится к роли *звена* в какой-либо логической схеме.

Ситуация с Лейбницем в этом отношении весьма показательна. Соловьев приводит обширные выписки из немецкого философа, занимающие более двух страниц, но делает в итоге следующий вывод: «Выражая во всей силе и полной логической ясности момент множественности и самостоятельности отдельного частного бытия, Лейбница философия для противоположного момента общей сущности и единства представляет только гениальные догадки и остроумные метафоры»¹⁵. Что же получается? У Спинозы мы имеем единство без реальной множественности, у Лейбница, напротив, множественность без реального единства. Следовательно, никакого действительного движения вперед не произошло: одна крайность сменила другую, и только. Заодно заметим: в недалеком будущем проблема единства и множественности поглотит все внимание Соловьева, причем он станет ярким сторонником *примата единства* и, соответственно, безоговорочным поклонником Спинозы. При этом он будет называть Спинозу своей «первой любовью в философии»; вот только в его магистерской диссертации эта любовь не слишком бросается в глаза.

Что касается Лейбница, то здесь нетрудно заметить по крайней мере два принципиальных упущения. Во-первых, рассмотрение единства монад не сводится у Лейбница к «остроумным метафорам», а строится на открытом им же *законе достаточного основания*, определяющем, в частности, *нравственную гармонию* монад¹⁶. Во-вторых, учение Лейбница замечательно прежде всего развитием *концепции сознания*, которая составляет самую суть его монадологии, но которую Соловьев, как говорится, в упор не видит — и, как покажет будущее, не случайно.

Что же дальше? Дальше Соловьев пытается включить в свою схему британский эмпиризм, но не достигает даже той видимости правдоподобия, которую имели переходы от Декарта к Спинозе и от Спинозы к Лейбницу. Приходится совершать откровенный перескок к принципиально иному *типу проблем*, заодно отделившись от Френсиса Бэкона, родоначальника эмпиризма в новой философии, с помощью ярлыка «вульгарный реализм». Здесь снова проявляется уже знакомый нам дефект линейной схемы истории философии: ее безразличие к *национальному этосу*. Взятые по отдельности даже крупнейшие британские философы, скажем так, *легковеснее* континентальных; но взятая в целом философия «островитян» не только имела и продолжает сохранять свой вполне своеобразный характер, но и оказывала и продолжает оказывать весомое влияние на континентальную философию.

Соловьев же снова выстраивает цепочку, на этот раз по линии Локк — Беркли — Юм. Мы узнаем, что Локк разделил свойства вещей на первичные (объективные) и вторичные (субъективные); Беркли считал, что «*все содержание внешнего мира имеет субъективный характер*», но все-таки признавал, что существуют «*конечные духи*» и «*дух бесконечный или абсолютный*»; а Юм покончил и с этим остатком метафизики, превратив весь мир «*в случайную последовательность бессвязных представлений*»¹⁷.

Все это похоже на истину, но примерно так, как похожа на человека его тень. Особенно странно выглядит попытка Соловьева представить скептицизм Юма как «*результат новой философии*», который «*по-видимому подтверждает воззрение позитивистов*». Хотя вслед за этим Соловьев уточняет, что имеется в виду только до-кантовская философия, но все равно слишком ясно, что ее самый внушительный и влиятельный результат, конечно, не скептический эмпиризм Юма, а *метафизический универсализм* того же Лейбница. Неслучайно в русской философии именно на Лейбница ориентировался ряд крупных мыслителей, фактически современников Соловьева: П. Е. Астафьев, А. А. Козлов, Л. М. Лопатин (близкий друг Соловьева) и др.

¹⁵ Там же. С. 41

¹⁶ Каринский В. Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912. С. 131.

¹⁷ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 43–45.

Казалось бы, теперь самое время перейти от Юма к Канту, признававшему, что именно шотландский философ пробудил его от «догматического сна». Однако Соловьев неожиданно сходит с проторенного пути. А именно, он сообщает, что «в наши дни появляется новая метафизическая система», которая, «вместо того, чтобы быть осмеянной», «приобретает повсюду огромный, небывалый успех, за нее хватаются с жадностью, являются не только последователи, но и восторженные поклонники <...>. Я говорю о „философии бессознательного“ Эдуарда Гартмана»¹⁸.

Вообще-то, «фон Гартмана», ну да ладно, важно не это. Как уже отмечалось, метафизические системы предлагал в те годы целый ряд крупных мыслителей. И они отнюдь не были осмеяны; просто их сочинения были слишком серьезны для широкой публики. К тому же успех Гартмана вовсе не являлся «небывалым». Куда большие восторги у той же широкой публики вызвал тупо материалистический труд «Сила и материя» Людвиг Бюхнера, изданный в 1855 г. и только в одной России переиздававшийся бесчисленное число раз. Тогда чем же, все-таки, так *исключительно* важен для Соловьева трактат Гартмана «Философия бессознательного» (1869)? А вот чем: оказывается, «Гартман ставит свое учение в связь с предшествовавшими философскими системами, признает себя их завершителем», а потому «необходимо припомнить общий ход западной философии начиная с Канта»¹⁹.

Трудно удержаться от улыбки. Оказывается, гигантов немецкого классического идеализма надо «припомнить» лишь потому, что вчерашний лейтенант прусской армии объявил себя их «завершителем». Не иначе, сам Владимир Соловьев представлял себя в аналогичной роли.

Ну, Кант как Кант. Только вот вряд ли можно понять Канта исключительно на основе «Критики чистого разума», без «Критики практического разума». А Соловьев поступает именно так, просто игнорируя *религиозно-нравственную* философию кенигсбергского отшельника. В итоге остается только отмеченная еще при жизни Канта непоследовательность в применении категории причинности, побудившая Фихте «отвергнуть совершенно представление о Ding an sich» и создать «систему чистого субъективного идеализма»²⁰.

На Фихте Соловьев долго не задерживается и переходит к Шеллингу. Этот последний понял, что трансцендентальный субъект «не есть человеческий», но *абсолютный*», в котором «я и не-я, идеальное и реальное, дух и природа тождественны». Поэтому правильнее говорить не о субъекте, но о *субъект-объекте*. Однако, несмотря на это тождество, «абсолютное распадается на созерцаемое или объект — полюс реальный, и созерцающее или субъект — полюс идеальный». И только «в философском познании восстанавливается первоначальное тождество субъекта и объекта», причем как тождество уже не безразличное, но «как прошедшее чрез различие», то есть осознанное, а не бессознательное²¹.

Вообще-то, Соловьев снова весьма неточен, приписывая Шеллингу то, что сделал еще Фихте, который, по словам крупнейшего знатока философии Нового времени Куно Фишера, «определил — как корень самосознания и знания — именно абсолютное единство или тождество субъективного и объективного»²². Конечно, рядовому читателю «до лампы», кто впервые высказал идею тождества субъекта и объекта в абсолютном, Фихте или Шеллинг. Но, во-первых, Соловьев писал все-таки не для рядового читателя. Во-вторых же, такому читателю можно задать вопрос: а как бы Вы отнеслись к тому, что *ваши* достижения приписываются *другому*?

¹⁸ Там же. С. 46.

¹⁹ Там же. С. 47.

²⁰ Там же. С. 50–51.

²¹ Там же. С. 52–53.

²² Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 33.

Впрочем, о *самой глубокой зависимости* нашего магистранта от Шеллинга мы еще будем говорить специально. А пока Соловьеву нужно *логически вывести* из учения Шеллинга (точнее, раннего Шеллинга) учение Гегеля. Задача непростая, тем более что Соловьев игнорирует то ясное изложение причин своего расхождения с прежним единомышленником, которое Гегель дал в предисловии к «Феноменологии духа». Вместо этого магистрант пускается в замысловатые рассуждения, доказывая теперь, что «абсолютное начало само по себе не есть ни действительный субъект, ни действительный объект», а только «чистая возможность или чистое понятие», причем не какое-то определенное понятие, а «понятие вообще, понятие как такое, т.е. самая *форма понятия*». Следовательно, «саморазвитие абсолютного начала есть саморазвитие понятия», то есть «чистая деятельность мышления». В таком случае система Гегеля — это «система абсолютного рационализма», которая вытекает «необходимо, как было показано, из предшествовавшего развития, заканчивает собою это развитие и не допускает дальнейшего движения по тому же пути»²³.

Можно ли согласиться с этим утверждением? Не думаю. Записать всех крупнейших европейских мыслителей, творивших *до* Гегеля, в *предшественники* Гегеля — значит совершить очевидную натяжку. Причем по ходу дела Соловьев, как уже отмечалось, проигнорировал важнейшие компоненты учений Декарта и Лейбница, Канта и Фихте, тем самым фактически доказав «по умолчанию», что никакими предшественниками они не были, а являлись творцами вполне самобытных и целостных философских концепций. Кто знаком с «Историей философии» Гегеля, без труда догадается, что магистрант совершенно некритически поверил в притязание немецкого мыслителя видеть в *своем* учении некий концентрированный итог всей предшествовавшей философии.

Вместе с тем Соловьев недопустимо упростил учение Гегеля, сведя его к «саморазвитию понятия». Если бы дело обстояло так, то из всей «Энциклопедии философских наук» осталась бы только «Наука логики» и не было бы нужды ни в «Философии природы», ни в «Философии духа». Именно *понятие духа* (а не «чистое понятие») является для Гегеля высшим метафизическим понятием. Об этом ясно говорят его слова: «Высшее определение абсолютного состоит в том, что оно не только вообще есть дух, но что оно абсолютно себя открывающий, самосознающий, бесконечно творческий дух»²⁴.

* * *

Теперь уместно коснуться вопроса о том, насколько оригинальна схема истории философии Нового времени, предложенная в «Кризисе западной философии». Сам Соловьев (в отличие от его современных апологетов) признает, что «более подробно» тот же взгляд на Гегеля развивал в своем «замечательном труде», напечатанном еще в 1859 г. в «Русской беседе», «г-н Н. Г-в».

Под этими инициалами скрывался Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824–1887), своего рода попутчик славянофилов, но попутчик даже более радикальный, чем признанные вожди славянофильства. В статье «Рационалистическое движение философии новых времен», на которую и ссылался Соловьев (не приводя ее названия), Гиляров-Платонов дал решительный бой философскому рационализму. Нет особой надобности разбирать эту достаточно объемистую статью целиком; попытаюсь только выявить те ее моменты, которые взял на вооружение Соловьев.

Прежде всего, Гиляров-Платонов подчеркивает, что «у философии и обыденного языка слова те же, но содержание совсем другое»²⁵, причем это говорит не в пользу философии. Дело в том, что, в отличие не только от обыденного сознания (или *здравого*

²³ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 54–55.

²⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 31.

²⁵ Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». М., 2008. С. 203.

смысла), но и от «математики и наук, ей подчиненных», для философии характерна *отрешенность*, которая «уносит ее от твердой почвы опыта». Непонятно, какой *опыт* составляет почву математики, но суть не в этом. «Отрешенность мысли», «односторонние начала» — вот характерная особенность философии, которую Гиляров-Платонов фактически отождествляет с рационализмом. Очевидна связь этой фразеологии с тем, что Соловьев позже назвал «отвлеченными началами» и посвятил их критике свою докторскую диссертацию.

Определение рационализма у Г.-П. звучит так: «Рационализм есть признание безграничных прав логического разума и отождествление его со всем миром, внешним и внутренним». Вообще говоря, сам термин «логический разум» крайне неточен: логика составляет только *форму* разума, тогда как его *содержание* (если он не размышляет над чисто логическими проблемами) как раз и составляют данные внешнего или внутреннего опыта. Непонимание этого принимает конкретный вид, когда Г.-П. переходит непосредственно к философии Нового времени и перво-наперво сообщает: «Рационализм возник из положенного Декартом в новую философию начала сомнения»²⁶. Налицо софизм, возможно, неумышленный: слово «начало» может означать просто то, с чего что-либо *начинается*, или же *первоначало*, принцип. Г.-П. смешивает эти два значения и выдает *метод* за *принцип*. Сам же *несомненный* принцип *cogito ergo sum*, полученный путем отсеивания *всего сомнительного*, борец с рационализмом даже не упоминает!

Далее следует еще один кунштюк. Небрежно отбросив «механический (?) идеализм» Лейбница, Г.-П. сразу переходит к Локку и приводит его знаменитый афоризм «нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах». Только вот непростительно забывать, что как раз Лейбниц внес в это положение принципиальное уточнение: «кроме самого разума». Если уж выстраивать логический переход от одного мыслителя к другому, то именно из этого уточнения выросла «Критика чистого разума», а не только из скептицизма Юма, учившего, что «никакую истину нельзя доказать как всеобщую и необходимо достоверную»²⁷. Из чисто отрицательного тезиса никогда не возникает ничего положительного, утвердительного. Причем дело не в том, был ли знаком Кант с «Новыми опытами» Лейбница или нет. Г.-П. претендует на выявление *объективной логики* «рационалистического движения» — и раз за разом упускает в этой логике главные звенья.

Итак, Кант. Именно к нему спешил Г.-П., что ясно из следующих слов: «Это был великий шаг к рационализму, резкой чертой обозначивший рубеж между докантовской и последующей философией». В чем же суть этого «великого шага»? Сначала Г.-П. справедливо отмечает: «У Локка истина есть согласие мышления с предметом <...>, у Канта истина есть согласие мышления с самим собой». Но вслед за этим начинается какое-то мутное рассуждение о якобы принципиальном различии между *разумом* и *умом*: Кант «рассуждал о мышлении вообще совершенно правильно», но «не догадывался о существовании ума и остался при одном разуме»²⁸.

Невольно заглядываешь в словарь Владимира Даля и убеждаешься на множестве приводимых им примеров, что если и существовало в великорусском языке различие в применении слов «ум» и «разум», то *прямо противоположное* тому, на котором настаивает Гиляров-Платонов. Ум у Даля — это «прикладная, обиходная часть способности мышления», тогда как разум — «высшая степень» этой способности.

Возникает подозрение, что *умствования* Г.-П. связаны с тем, что он просто не понимает самой сути учения Канта о *трансцендентальном субъекте*, считая, что «Кант все сводил <...> к нашему субъективному я». Такое же заблуждение он приписывает Фихте, сообщая, что для последнего «достоверно существует только бессубстанциональная деятельность наших „я“». *Множественное число* не оставляет сомнений в том, что сокрушитель рационализма весьма смутно представлял учение Фихте

²⁶ Там же. С. 211.

²⁷ Там же. С. 213.

²⁸ Там же. С. 216.

об *абсолютном я*. Правда, дойдя до Шеллинга, Г.-П. вдруг испытывает озарение и сообщает: «Шеллингово я, или субъект-объект, есть общее, мировое я, которое есть все во всем; отдельные люди суть только как бы бесчисленные глаза одного и того же абсолютного субъекта»²⁹. Верно, только это уже было у Канта и Фихте, и не в этом специфика Шеллинга.

В завершение следует короткая расправа с Гегелем, который якобы утверждал, что «кроме мышления не существует ничего». Отсюда, уже шутя, получается, что у Гегеля все содержание мира составляют *одни понятия*, причем «не понятия чего-либо и о чем-либо, но понятия просто для себя»³⁰. Таким образом, рационализм Гегеля — это *абсолютный рационализм*, дальше которого идти некуда.

Впрочем, среди этого водопада мыслей, порой близких к бессмыслице, у Г.-П. можно найти меткую характеристику того историко-философского метода, которого придерживается *он сам*: «Каждую систему надо судить *физиологически*, а не по ее только собственным словам, не по собственному только ее признанию, которое часто совсем не выражает ее сущности»³¹. Честнее не скажешь, вот только надо бы уточнить, когда уместнее судить о Канте и прочих «физиологически»: до обеда или после оного?

Таков, в общих чертах, «замечательный труд», взятый Вл. Соловьевым за образец. Хорошо лишь то, что резонерство Г.-П. уже нельзя довести до абсурда, поскольку оно и есть абсурд. Этот абсурд Соловьев послушно воспроизводит, приписывая западной философии имманентное стремление к «утверждению понятия как абсолютного *prius*»³². Вот *единственная* мораль, которую Соловьев, вслед за Г.-П., выводит из того колоссального духовного труда, который проделали Декарт и Лейбниц, Локк и Беркли, Кант и Фихте, Шеллинг и Гегель. Такое *упрощенное* как раз и является наилучшим рационализмом. Хотелось бы списать его на молодость Соловьева, но страсть к упрощенным схемам обнаружат и его последующие работы.

* * *

Но только ли Гиляров-Платонов вдохновлял Соловьева? Здесь снова уместно вспомнить о Шеллинге. Его знаменитые лекции «К истории новой философии», прочитанные в 1827 г. (и вошедшие в его посмертное собрание сочинений, изданное в 1856–1861 гг.), от начала до конца построены *на сопоставлении рационализма и эмпиризма*. В частности, Шеллинг пишет: «С Бэкона начинается развитие эмпиризма в Новое время, так же как с Декарта — развитие рационализма <...>. По существу они действуют *параллельно*, и возрождение эмпиризма в трудах Бэкона происходит одновременно с возрождением рационализма в трудах Декарта. Таким образом, в начале новой философии рационализм и эмпиризм сопутствуют друг другу; они существуют параллельно и вплоть до настоящего времени»³³.

Это та же схема, которой придерживались Г.-П. и Соловьев, с той лишь разницей, что Шеллинг вовсе не считал Гегеля «завершителем» рационализма и приписывал его учению только роль «эпизода» в истории новой философии. При этом, однако, он обвинял Гегеля именно в том, в чем много позже стали обвинять его славянофилы, а потом Соловьев: Гегель, по словам Шеллинга, выступил «с притязанием на то, что понятие есть *все* и ничего не оставляет вне себя»³⁴. Как отмечал Куно Фишер, Шеллинг считал, что лишь его «положительная философия» способна «примирить и объединить рационализм и эмпиризм»³⁵. У того же автора многомной «Истории новой философии» мы находим указания на критику Шеллингом

²⁹ Там же. С. 225.

³⁰ Там же. С. 232.

³¹ Там же. С. 223.

³² Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 56.

³³ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 411–412.

³⁴ Там же. С. 496.

³⁵ Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. С. 225.

«односторонних систем»³⁶. Приводит Куно Фишер и обширную цитату, в которой Шеллинг обвиняет Гегеля в том, что тот прибегал «к самой странной фикции, или гипостазированию» — термин, который использовал как Гиляров-Платонов, так и Соловьев. Но в отличие от них, немецкий исследователь понимал, что претензии Шеллинга к его бывшему другу, а потом сопернику, вытекали не из существа дела, а из раздраженного самолюбия. К сожалению, славянофилы возвели эти претензии в некий историко-философский принцип.

Особый интерес представляет то обстоятельство, вскользь отмеченное Евгением Трубецким, что Шеллинг часто и охотно прибегал к понятию *кризиса*. Так, имея в виду строительство Вавилонской башни и последующее «смешение языков», он подчеркивал (в курсе лекций под названием «Введение в философию мифологии») наличие «духовного кризиса глубочайшего значения, который должен был бы происходить в основаниях человеческого сознания и быть достаточно сильным, чтобы человечество могло или принуждено было разобщиться и образовать народы»³⁷. При этом Шеллинг имел виду под кризисом не обязательно негативное явление, но *поворотный пункт* в процессе становления.

Короче, сходство рассуждений Соловьева с идеями Шеллинга слишком велико, чтобы быть случайным. Вообще говоря, в этом не было бы ничего зазорного, если бы Соловьев хотя бы мимоходом сослался на Шеллинга; но он предпочел промолчать, а это уже некрасиво. А если допустить, что магистрант был незнаком с мюнхенскими лекциями (что, впрочем, маловероятно) и все списал с Гилярова-Платонова, то приходится признать, что его философская культура была недостаточно высокой.

* * *

Что же дальше, после того как злостный западный рационализм вполне разоблачен? А дальше тоже *все просто*. Если учение Гегеля сводится к утверждению «все есть понятие» (опять Шеллинг!), то «оно сейчас же было и отвергнуто в своей абсолютности простым аксиоматическим утверждением: *понятие не есть все*». Что же есть кроме понятия? Поскольку понятие существует «только в моей голове», то неизбежно этой субъективной действительности противопоставляется действительность объективная: «С этим требованием самобытной, независимой от понятия действительности кончается век чисто логической или априорной философии, кладется начало философии положительной, открывается дверь для эмпирии»³⁸.

Снова остается только развести руками. Как известно, философский эмпиризм не возник как реакция на философию Гегеля, а имеет свою собственную многовековую традицию, восходящую к античному скептицизму (Секст-Эмпирик) и средневековому номинализму (Роджер Бэкон), и достигает полной зрелости у Френсиса Бэкона и Локка. Уверен, что все это прекрасно понимал и Соловьев, но чего не сделаешь *ради схемы*. К тому же выясняется, что автора «Кризиса» интересует не столько эмпиризм, сколько *материализм*. Но ведь и виднейшие представители материализма, такие, как Гоббс и Гольбах, тоже были известны задолго до Гегеля (не говоря уж об античном материализме Демокрита и Эпикура).

Соловьев это знает и потому пытается схитрить, утверждая, что «новейший естественнонаучный материализм <...> имеет другие основы и особый характер». Ну и что? Именно материализм, тесно связанный с естествознанием, процветал в среде французских энциклопедистов, то есть опять-таки до Гегеля. Но Соловьев хочет *вывести* материализм непременно из Гегеля, то есть и здесь идет по следам все того же Г.-П. В обширном примечании он приводит соответствующее рассуждение непреклонного борца с рационализмом, притом настолько натянутое, что даже его

³⁶ Там же. С. 188.

³⁷ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 243.

³⁸ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 59.

последователь должен признать, что оно, будучи «совершенно верным», «имеет вид софизма». Вслед за этим магистрант предлагает свой собственный вывод. А именно, отвергнув действительность понятия самого по себе, мы обязаны признать, что *носителем* понятия является «действительный человек». Но этот последний есть *конечный дух*, который в свою очередь «предполагает уже бытие *внешней природы*, его обуславливающей»³⁹. Природа же «есть материя или вещество», ergo, материализм доказан!

Принимать всерьез подобную аргументацию трудно. Как может существование духа, пусть и конечного, предполагать существование *внешней природы*? Ведь все внешнее является *внешним для кого-то*. Поэтому наоборот, существование *внешней природы* предполагает существование духа, что с блеском доказал еще Джордж Беркли (тоже неоднократно упоминаемый Соловьевым и тоже, по-видимому, недостаточно понятым).

Выясняется, впрочем, что материализм нужен лишь для того, чтобы его опровергнуть, причем фактически с помощью аргумента об относительности внешнего бытия. Только, во-первых, Соловьев зачем-то делает это окольным путем, притянув существование атомов. А во-вторых, он почему-то считает, что, если вещество оказывается лишь *явлением*, то «материализм переходит в *позитивизм*». Но почему не в *спиритуализм*? Ведь явление является кому-то, кто сам существует уже не как явление, а как для-себя-бытие, то есть не как материя, а как *дух*.

Таким образом, *необходимость позитивизма Соловьевым вовсе не доказана*. Вообще, страницы «Кризиса», посвященные позитивизму, самые путанные. «Позитивизм произошел из самоотрицания материализма»⁴⁰ — сообщает он вопреки исторической филиации идей, да и той логической связи между ними, которой он придает столь большое значение. Уж если искать корни позитивизма за пределами эмпиризма, то уходят они вовсе не в материализм, а в учение Канта, согласно которому мы познаем только явления (феномены), а не вещи в себе (ноумены). Немецкий идеализм, в лице Фихте и Гегеля, на место непознаваемости ноуменов поставил глубинное *самопознание духа*, тогда как позитивизм, отбросив ноумены, ничего не поставил на их место, оставив только феномены. Собственно, на тех же страницах и Соловьев ставит рядом имена Канта и Конта, но делает это так, словно он более заинтригован созвучием имен, чем их идейной связью.

* * *

Теперь автор «Кризиса» переходит к обоснованию решающего для его диссертации перехода — от позитивизма к метафизике нового типа. Как же совершается сей переход? Очень просто. «Принцип позитивизма есть *внешний опыт*», но кроме внешнего, есть и *внутренний опыт*, подчеркивает Соловьев. В этом опыте нет *раздвоения сущности и явления*, и потому можно утверждать, что «истинное существование нашей личности выражается и познается в действительности внутреннего опыта <...>, в единстве самосознания, которое и есть действительное я»⁴¹.

Замечательные слова, но было бы еще замечательней, если бы Соловьев сказал нечто подобное значительно раньше, в связи с принципом *cogito ergo sum*. Ведь этот принцип Декарта как раз и выражает не что иное, как *абсолютную достоверность личного самосознания*. Поэтому по меньшей мере странно связывать с девятнадцатым веком то, что было *ясно и отчетливо* высказано в первой половине семнадцатого. А по сути даже много раньше, еще блж. Августином с его столь же парадоксальным, сколь и безупречно верным тезисом «Если я обманываюсь, то поэтому уже существую»⁴².

³⁹ Там же. С. 62.

⁴⁰ Там же. С. 65.

⁴¹ Там же. С. 70.

⁴² *Блаженный Августин*. О граде Божием. Т. 2. М., 1994. С. 217.

Слова Соловьева о значении внутреннего опыта замечательны еще и тем, что в конце жизни Соловьев яростно обрушится на понятия *личности* и *самосознания*. Обрушится, даже не упомянув о том энтузиазме, который они вызывали у него в молодости. Впрочем, в течение всей жизни Соловьев неоднократно менял свои взгляды — и *никогда* в этом не признавался⁴³.

Пока же это дело будущего, а сейчас можно было бы порадоваться, ведь Соловьев признал то, что является, пожалуй, наиважнейшей философской истиной. Но не стоит спешить радоваться. Перемещение этой истины в надуманный контекст сразу ведет к очередной натяжке, искажающей самую суть внутреннего опыта. Соловьев пишет: «Мы сознаем себя как действующих и как познающих. Общее начало всякого действия есть хотение или воля, общее начало всякого познания есть представление. Спрашивается — какой из этих двух элементов есть первичный?». Но почему один из этих элементов должен быть первичным, а другой — вторичным? Ведь когда мы чего-то *хотим*, мы это что-то обязательно *представляем*. Кроме того, Соловьев забыл о третьем не менее важном элементе внутренней жизни — о *чувстве*. В итоге оказывается, что «в нашей воле мы находим непосредственнейшее доступное нам проявление сущего в себе, самобытной действительности. Таков принцип философии Шопенгауэра»⁴⁴.

Подобный переход к Шопенгауэру не слишком убедителен. Во-первых, из того, что я переживаю *свои* волевые акты (стремления, или хотения) как нечто существенное в *моей* душевной жизни, вовсе не следует, что воля есть «проявление сущего в себе». Во-вторых, раньше Шопенгауэра (чей труд «Мир как воля и представление» появился только в 1818 г. и практически не привлек к себе внимания) на *волевое усилие* как на сущность душевной жизни указал французский философ Мен де Биран (1766–1824) в работе «Опыт об основаниях психологии и о ее отношении к изучению природы» (1812). Конечно, в итоге Шопенгауэр получил мировую известность, а Мен де Биран остался *философом для философов*. Но что это доказывает? Только то, что первый писал *доступнее*, чем второй; о *глубине* мысли это ничего не говорит.

Быстро выясняется, однако, что Соловьев чувствует недостаточность ссылки на внутренний опыт для вывода о воле как «метафизической сущности». А посему автор «Кризиса» затевает пространный *пересказ* учения Шопенгауэра с привлечением обширных цитат из его сочинений. Читать этот пересказ достаточно нудно, но еще нуднее был бы пересказ пересказа. По сути дела, нам важно понять, чем же все-таки привлекло Соловьева учение «великого пессимиста». Ответ, на мой взгляд, дают следующие слова диссертации: «Множественность единичных особей есть только явление, они в своей отдельности только представляются, внутренняя же сущность всех их тождественна. Это существенное тождество особей и прозрачность их отдельности имеет между прочим свое натуральное выражение в жизни рода, нравственное же сознание этого тождества непосредственно выражается в сочувствии единичного существа с другими, и это сочувствие Шопенгауэр полагает как первооснову всякой нравственности»⁴⁵.

Именно этика Шопенгауэра, с ее акцентом на *сочувствии* или даже более определенно — на *сострадании*, пленила Соловьева. Позже, когда он изрядно подзабыл свое юношеское увлечение Артуром Шопенгауэром и тем более Эдуардом фон Гартманом, Соловьев продолжал видеть в сострадании важнейший элемент нравственной философии. Только вот можно ли вполне согласиться с трактовкой сочувствия как свидетельства *тождества* особей? Если *объективно* нет никакой принципиальной разницы между моим и чужим страданием, то велика ли *нравственная цена* моего сочувствия,

⁴³ Притом в своей публицистике Соловьев демагогически рассуждал и о личности, и о свободе, и о самосознании (правда о последнем — только применительно к полякам и к другим инородцам, но не к русским).

⁴⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 70.

⁴⁵ Там же. С. 87.

не является ли оно просто *автоматическим* следствием указанного тождества? Лишь тогда, когда я способен сочувствовать другому именно *как другому*, вопреки нашему объективному различию, сочувствие приобретает подлинное нравственное значение.

* * *

Изложение учения Шопенгауэра, занявшее в «Кризисе» ни много ни мало *двадцать* страниц, Соловьев завершает такими словами: «Воля, утверждаемая им как основное начало, и происходящее отсюда соединение ифики (этики. — *Н. И.*) с метафизикой, обозначают собою, как мы увидим, совершенный поворот в ходе всей западной философии. Но у Шопенгауэра воля как метафизическая сущность не имеет никакого действительного смысла»⁴⁶. Снова Соловьев удивляет не слишком продуманным заявлением. Странно связывать «совершенный поворот» с взглядами, в которых нет никакого смысла. Но дело даже не в этом.

Как уже отмечалось, раньше Шопенгауэра учение о примате волевой деятельности разработал Мен де Биран, причем сделал это на основе углубленного философско-психологического анализа душевной жизни, без каких-либо умозрительных фантазий. А уж если искать первоисточник волюнтаризма в философии и психологии XIX в., то он связан с именем Фихте-старшего, для которого воля — это «корень нашего Я» и «абсолютный творческий принцип истинного мира». Особенно знаменательно то, что Фихте видит в воле «собственный и существенный характер разума»⁴⁷.

Соловьев об этом, похоже, даже не подозревает и потому связывает «совершенный поворот» в философии с Шопенгауэром или, точнее, с переходом от Шопенгауэра к Гартману. Принципиальный недостаток первого, считает Соловьев, заключается в том, что у него воля оторвана от представления и потому «есть пустое слово». Невольно возникает вопрос, стоило ли уделять пустословию так много внимания, ну да ладно. Главное, что заблуждение Шопенгауэра исправил Гартман, согласно которому «метафизическое начало есть воля, соединенная с представлением, — *представляющая воля*»⁴⁸. Почему именно так? Очевидно, потому, что, стремясь к какой-то цели, мы это цель непременно представляем. Но, с другой стороны, ссылка на наше *индивидуальное сознание* неоправданна, ибо воля как «всеобщее первоначало» лежит за его пределами.

Как же быть? По здравому разумению, надо просто от отказаться от концепции, заимствованной именно из индивидуального, или эмпирического, сознания. Но Гартман, по Соловьеву, поступает иначе, рассуждая следующим образом. То, что лежит за пределами эмпирического сознания, по определению *бессознательно*. Однако говорить о бессознательном представлении, по сути, так же нелепо, как говорить о бессознательном сознании. Если так, то будем относить термин «бессознательное» не к воле и не к представлению, а к их «неизменному положительному субъекту». Другими словами, на языке грамматики, бессознательное — это не прилагательное, а *существительное*.

На мой взгляд, подобное превращение предиката в субъект — это не метафизика, а чистой воды софистика, которая насилует если не немецкий, то уж точно русский язык. Неслучайно в дальнейшем Соловьев пишет «бессознательное» то в кавычках, то без них. Не слишком помогает и заявление, что Гартман «на основании несомненных фактических данных, посредством индуктивного естественнонаучного метода, доказывает действительность этого метафизического начала»⁴⁹. Ведь индукция — это типичный инструмент познания именно *эмпирического* мира. Да и сам Соловьев тут же перечисляет результаты «эмпирического исследования Гартмана». Но ведь только что кандидат в магистры настойчиво подчеркивал *коренное различие* эмпирического и умопостигаемого («метафизического») миров; на этом различии

⁴⁶ Там же. С. 90.

⁴⁷ *Eisler R. Voluntarismus // Handwörterbuch der Philosophie. Berlin, 1922. S. 714–715.*

⁴⁸ *Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 91.*

⁴⁹ Там же. С. 92.

держится как учение Шопенгауэра, так и доктрина Гартмана. Слишком похоже на то, что и у них самих, и у их русского энтузиаста изрядная «метафизически-эмпирическая» каша в голове.

Энтузиаст, кстати, в очередной раз забывает о Шеллинге, хотя сам Гартман вполне честно признается, что он шел по стопам Шеллинга, который «в своей последней системе <...> совместил начала Гегеля и Шопенгауэра (идею и волю) и понял их как координированные, равноправные и равно необходимые стороны первоначала»⁵⁰.

Что же дальше? Казалось бы, раз уж, по мнению Соловьева, Гартман показал, что «бессознательный дух имеет несомненно значение первоначала», следует полнее раскрыть это значение. Но ничего подобного не происходит. Напротив, Соловьев обрушивает уже на Гартмана огонь самой беспощадной критики. Чем же провинился теперь и Гартман, об учении которого Соловьев только что отзывался сугубо положительно? А вот чем. Рассуждая о «смысле мирового процесса», Гартман «очень развязно утверждает, что мировая воля первоначально находилась в состоянии чистой потенции, абсолютного нехотения, т.е. небытия», тем самым «гипостазируя понятие небытия или чистой потенции». Но тут же выясняется, что порочная склонность к гипостазированию (или олицетворению) отвлеченных понятий «принадлежит не одному Гартману, а в большей или меньше степени вытекает из одностороннего характера всей западной философии»⁵¹.

Что же получается? Оказывается, что и Гартман страдает той же болезнью, что и его предшественники. Кстати, подметить у Гартмана грех гипостазирования следовало уже тогда, когда тот объявлял «бессознательное» субъектом, то есть особым существом. Но это вопиющее олицетворение Соловьев почему-то приветствовал (или делал вид, что приветствует) как шаг вперед по сравнению с Шопенгауэром.

Так или иначе, поиск кризиса в точном смысле слова, то есть поворотной точки в истории западной философии, явно зашел в тупик. Соловьев, однако, не хочет признавать этот неумолимый вывод из своих собственных рассуждений — и решает пройти заново уже пройденный путь! Решение весьма сомнительное хотя бы с точки зрения диссертационной работы, в которой неуместно пережевывать одно и то же. Но Соловьев, по существу, делает именно это, только несколько меняя терминологию. Теперь он на какое-то время откладывает в сторону ярлык рационализма и сообщает, что «коренная причина» заблуждений западной философии «заключается в особенности *рассудочного* мышления вообще»⁵².

* * *

Нельзя не отметить, что старое славянофильское обвинение западной мысли в том, что она не разумна, а рассудочна, свидетельствует или о глубоком невежестве, или об изрядном нахальстве. Ясное различие *разума* (Vernunft) и *рассудка* (Verstand) мы находим уже у Канта, согласно которому «разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания»⁵³, тогда как «способность *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*»⁵⁴. Дальнейшее углубление этого различия происходит у Шеллинга и Гегеля; в частности, последний подчеркивал «неудовлетворительность рассудочных определений»⁵⁵ и учил, что разум «отрицателен и *диалектичен*, ибо он обращает определения рассудка в ничто», но он же «*положителен*, ибо порождает *всеобщее* и постигает в нем особенное»⁵⁶.

⁵⁰ Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Ч. 2. Метафизика бессознательного. М., 2010. С. 386.

⁵¹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 95.

⁵² Там же. С. 96.

⁵³ Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 120.

⁵⁴ Там же. С. 155.

⁵⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 99.

⁵⁶ Там же. С. 78.

Комично читать у Соловьева, что в западной философии «исключительность рассудочного познания не снимается высшим родом мышления», тогда как тот же Гегель характеризовал разум именно как «наивысшую ступень мышления», на которой вместо рассудочных «застывших определений» мы находим «их конкретное живое единство», диалектическое движение *противоположных* определений.

Вообще, юный Владимир Соловьев вполне усвоил спесивое антизападничество славянофилов (сменив его несколько позже на высокомерное и беспочвенное западничество). Начиная по второму кругу разбирать классиков европейской философии, он снова демонстрирует полную слепоту к *cogito* Декарта, снова отделяется небрежным замечанием от Лейбница, снова обвиняет Гегеля в том, что у него «понятие есть само по себе». А ведь было достаточно внимательней прочитать хотя бы *предисловие* ко второму изданию «Науки логики», чтобы узнать: понятие для Гегеля — это не то, что есть, а «логос, разум того, что есть»⁵⁷.

Но вот Соловьев вторично добирается до Шопенгауэра с Гартманом. Теперь он уже замечает, что все, сказанное Шопенгауэром о «метафизической воле», «имеет смысл единственно в применении к индивидуальной воле отдельных субъектов»⁵⁸. Это *quid pro quo* (одно вместо другого) Соловьев находит буквально во всех ключевых идеях Шопенгауэра, включая его учение о страдании мировой воли, то есть основу его тотального пессимизма. Вслед за этим наступает очередь Гартмана, на позицию которого Соловьев обрушивает тяжелую артиллерию в лице Платона и Шеллинга. Бывший лейтенант артиллерии такого обстрела, естественно, не выдерживает, и Соловьев с удовлетворением резюмирует: «Сказанного достаточно, чтобы видеть, насколько учения Шопенгауэра и Гартмана разделяют общую ограниченность западной философии — одностороннее преобладание рассудочного анализа, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и вследствие этого необходимо их гипостазирующего»⁵⁹.

Таким образом, идея кризиса как принципиального поворота в западной философии снова превращается в мираж. Что же делать? А делать надо вот что: в *третий* раз порассуждать о Гегеле. Впрочем, на этот раз Соловьев так обильно цитирует Гегеля, что его собственная мысль как бы стусевывается. По сути дела, магистрант в очередной раз прибегает к услугам Шеллинга, заявляя, что Гегель «в противоречии со своим основным принципом» переходит от логики к философии природы и к философии духа. Но если за нападками Шеллинга стояло чувство ревности к более широкому и сильному, чем у него самого, влиянию Гегеля, то Соловьевым руководило, конечно, не это малосимпатичное чувство, а непонимание *главного* убеждения Гегеля. Убеждения, которое тот выразил наиболее просто и ясно во вступительной речи к курсу истории философии в Гейдельберге: «У скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими»⁶⁰.

Гегель радикально преобразовал науку логики не ради самой логики, а именно для того, чтобы с ее помощью проникнуть в тайны природы и тайны духа. Другое дело, что второе удалось ему значительно лучше первого; но это уже тема особого разговора.

* * *

Соловьев перестает, хотя бы на время, быть рупором идей Шеллинга, когда совершает прыжок от теоретико-философской тематики к вопросу, которого он мимоходом коснулся в самом начале «Кризиса». Шеллингу (как, впрочем,

⁵⁷ Там же. С. 91.

⁵⁸ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 101.

⁵⁹ Там же. С. 105.

⁶⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 65.

и всем классикам европейской философии) была абсолютно чужда мысль о неизбежном противоречии между философией и религией; их собственные концепции всегда содержали далеко не второстепенный религиозный элемент. Соловьев же возвращается к утверждению (навеянному, несомненно, Хомяковым и Гиляровым-Платоновым), что философия — как «произведение личного мышления» — вполне чужда религиозным убеждениям, основанным «на вере и предании, нераздельно принадлежащих целому народу или племени». Это отчуждение, продолжает Соловьев, связано в первую очередь с неспособностью чисто теоретической философии «иметь какое-нибудь значение в области практической, какое-нибудь влияние на жизнь народную», причем «в таком положении находилась философия западная с самого своего начала и до последнего времени»⁶¹.

С этим обобщением никак нельзя согласиться. О том вполне практическом влиянии, которое оказали идеи эпохи Просвещения, в лице Руссо, Вольтера, Дидро и других, на Великую французскую революцию, уже ко времени соловьевской диссертации были написаны десятки, если не сотни книг. Выше отмечалось мощное практическое влияние «Речей к немецкой нации» Иоганна Готлиба Фихте на немецкое освободительное движение против Наполеона, а тот факт, что труды Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803) в области философии истории и философии культуры имели существенное значение для феномена *славянского возрождения*, давно получил признание.

Другое дело, что философские идеи *непосредственно* влияют главным образом на представителей того слоя общества, который получил вполне философическое название *интеллигенции*. Но разве учителя, врачи, литераторы и т. д. безнадежно далеки от народной жизни? Думать так значит иметь весьма низкое представление о народе.

Своего апогея несостоятельность выпадов Соловьева против западной философии достигает, как обычно, в случае Гегеля. Не моргнув глазом, сочинитель «Кризиса» пишет: «Рядом с теоретическим вопросом: *что есть?* существует вопрос практический: *что должно быть?* <...> На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа, а последний корифей этой философии Гегель прямо отрицает его, смеется над ним. Все, что разумно, говорит он, *есть*, следовательно ничего *не должно быть*»⁶². Что за дикий вздор! Идеи долга и долженствования — постоянный и глубоко продуманный элемент учения Гегеля. В «Философии права» мы читаем: «Существенное в воле есть для меня долг <...> исполняя долг, я нахожусь у самого себя и свободен»⁶³. В «Философии духа» связь бытия и долженствования выражена с *истинным* глубокомыслием: «*Субстанция*, знающая себя *свободной*, в которой абсолютное *долженствование* есть в такой же мере и *бытие*, обладает действительностью как дух *народа*»⁶⁴ (везде курсив Гегеля). Но чаще всего к теме долга, как будто специально для Соловьева, Гегель обращается в «Философии религии», в частности, когда пишет о поветрии атеизма: «Теперь же наивысшее — ничего не знать о Боге и истине, а вследствие этого люди не знают и что такое право и долг»⁶⁵. И это называется «смеяться над долгом»? Ведь надо же и во вранье знать какую-то меру.

В очередной раз покончив с Гегелем, Соловьев переходит к его «бывшему ученику» Людвигу Фейербаху, представляя дело так, что его взгляды логически вытекают из взглядов бывшего учителя. Впрочем, и здесь Соловьев не оригинален; в том же ключе много раньше писал А. С. Хомяков в письме к Ю. Ф. Самарину, озаглавленном изданиями его полного собрания сочинений (1861) «О современных явлениях в области философии». Однако Хомяков высказал более тонкое понимание

⁶¹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 113.

⁶² Там же. С. 115.

⁶³ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 113.

⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. С. 339.

⁶⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 355.

основной мысли Фейербаха, согласно которой идея Бога выражает представление человека о своей собственной идеальной сущности. Если для Соловьева это только верх «субъективности», то Хомяков считал, что в этой мысли Фейербаха «есть и великая доля правды»⁶⁶. Действительно, в конце XIX в. выдающийся русский философ и богослов Виктор Иванович Несмелов внес в фейербаховский тезис «человек человеку — бог» одну кардинальную поправку — «человек человеку — образ Божий», и создал на этой основе глубоко продуманную «науку о человеке». Соловьеву же Фейербах был нужен только для очередного «перехода»: «Если за основной принцип принят человек *как такой*», то необходимо признать, что «принципом нравственности, верховною нормой деятельности будет человеческое счастье». А это не что иное, как «принцип социализма»⁶⁷.

Снова спрашивается: кому нужна подобная вопиющая натяжка? Социализм возник задолго до Гегеля и Фейербаха в утопиях Томаса Мора и Кампанеллы, если не много раньше. Сводить же социализм к идее счастья, пусть даже всеобщего, мягко говоря, странно, так как эту идею разработывали еще в Древней Греции различные «сократические школы», представители которых считали, что «философия есть практическая наука счастья»⁶⁸.

Но и социализм почти сразу остается за спиной магистранта, который «логически» переходит от него к эгоистическому индивидуализму, «лучшим теоретическим выразителем которого бесспорно должен быть признан *Макс Штирнер*»⁶⁹. Вероятно, и здесь не обошлось без Хомякова, отмечавшего, что от «отвратительной» книги Штирнера «с ужасом отступилась школа, породившая ее» (то есть т. н. «левое гегельянство»). Но и Штирнер нужен Соловьеву, чтобы совершить, наконец, «логический» переход к Шопенгауэру и почти сразу за ним к Гартману. Правда, трактат Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1818) более чем странно считать следствием описания Штирнера «Единственный и его собственность», напечатанного в 1841 г. Но уж больно логично (если не сказать — *рационально*) все получается. Для Штирнера на первом плане стоит «самоутверждающаяся личность» («я для себя — бог»). Но это самоутверждение имеет лишь субъективное значение; *объективно* же человек оказывается лицом к лицу с «*необходимостью физического страдания и смерти*», которая «рано или поздно превратит мое божество в блюдо для червей»⁷⁰. На первый взгляд, сказано весьма убедительно; но все-таки стоит остановиться и подумать.

Много лет спустя, за три года до собственной смерти, Соловьев выскажется в том же презрительно-ироническом тоне о «несчастном Ницше» (в своем самом обширном сочинении «Оправдание добра»). По мнению Соловьева, учение, которое «возвеличивает силу и красоту», не принимая в расчет неизбежность смерти, «умирает с каждым покойником и погребено на всех кладбищах»⁷¹. Помилуйте, да так ли на самом деле? Не говорю уж о том, что в могилах лежат бранные останки, а не бессмертные души. Но и без этого — чем была бы человеческая культура во всех ее проявлениях, если бы мысль о смерти подавляла творческое самоутверждение? Не будучи большим поклонником Ницше, я храню яркое воспоминание о том впечатлении, которое произвела на меня его философская поэма «Так говорил Заратустра»; без нее в истории человеческого духа был бы пусть не самый важный, но очевидный *пробел*. А русский художник Борисов-Мусатов, тяжело страдавший всю свою недолгую жизнь и воспевший в своих картинах *красоту преходящего*? И будем ли мы иронизировать над Константином Батюшковым, который произнес такие странно-проникновенные слова: «Кто любит, тот горд», — и поддался безумию, будучи много моложе Ницше? Впрочем, что говорить: даже статьи Соловьева, посвященные Пушкину и Лермонтову,

⁶⁶ Алексей Степанович Хомяков. М., 2007. С. 336.

⁶⁷ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 117.

⁶⁸ Трубецкой С. Н. История древней философии. Ч. 1. М., 1906. С. 202.

⁶⁹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 118.

⁷⁰ Там же. С. 119.

⁷¹ Соловьев В. С. Оправдание добра. 2-е изд. М., 1899. С. 8.

написаны в том же фарисейски-морализирующем тоне, за которым скрывается абсолютная глухота к человеческому *благорядству*.

* * *

Вернемся, однако, к «Кризису». Раз эгоистическое самоутверждение перечеркивается смертью, то, по мнению Соловьева, его место должно занять *самоотречение*. Почему так сразу самоотречение, непонятно. Ведь человек может отказаться от эгоистического самоутверждения за счет других людей и утверждать свою истинно человеческую, *гуманную* сущность. Но такое *нравственно оправданное* самоутверждение Соловьеву не подходит; ему надо в очередной раз перейти, а точнее *перескочить*, к Шопенгауэру и Гартману.

Нас снова ждет повторение сказанного ранее, правда, несколько другими словами. Шопенгауэр, певец самоотречения, «как бы ослепленный светом открытой им истины», безнадежно смешал «самоотречение личного произвола» с «самоотречением мировой воли», а заодно рассматривал волю «совершенно абстрактно, в отдельности от представления и разума»⁷². Последнюю ошибку исправил Гартман, соединив «принцип воли» с «предметным содержанием или идеей». О том, что такое соединение Гартман, по собственному признанию, совершил под влиянием Шеллинга, Соловьев по-прежнему умалчивает. А главное, так и остается непонятным, почему превращение «бессознательного» в некое особое существо под названием «мировая воля» не является гипостазированием воли индивидуальных субъектов.

Но Соловьеву не до подобных деталей. Он снова отмечает «самоубийственное воззрение» Гартмана относительно мирового процесса, в котором «частное единичное самоубийство заменяется всеобщим, коллективным самоубийством». Но на чем основана такая строгость к автору «Философии бессознательного»? Самоубийство, неважно, личное или коллективное, является неизбежным выводом из *последовательного* самоотречения. Кстати, пристрастие к *идее самоотречения* Соловьев сохранил надолго, отождествив ее впоследствии с *русской идеей*. Но это позже, а пока в Гартмане, несмотря на все его заблуждения, Соловьева пленяет возведенный «из несокрушимых эмпирических материалов» принцип «сверхсознательного или всеединого духа»⁷³.

Вот мы и добрались до *первоисточника идеи всеединства* у Владимира Соловьева. Гартман действительно вводит во втором томе «Философии бессознательного» понятие всеединства, которое он пишет через дефис (*All-Einheit*); это понятно, так как иначе корнем оказывается слово *allein*, которое значит «в одиночестве». Характерный момент: сегодня, говоря о идее всеединства у Соловьева, предпочитают несколько туманно заявлять, что она сложилась у него «под влиянием немецкого идеализма и особенно Шеллинга» (см. «Новейшую философскую энциклопедию», статью «Единое»). Конкретную ссылку я встретил только в монографии П. П. Гайдена «Владимир Соловьев и философия Серебряного века». Но признать ее удачной затруднительно, так как покойная Пиама Павловна ссылалась на лекции Шеллинга под названием «Система мировых эпох», прочитанные опять-таки в Мюнхене в 1927–1928 гг.; беда, однако, в том, что изданы они были впервые после Второй мировой войны, так что Соловьев вряд ли мог с ними познакомиться. Добавлю, что в достаточно представительном двухтомнике работ Шеллинга, изданном в нашем Отечестве, термин «всеединство» не встречается, если не считать древнегреческое *pan kai hen* («все и одно» или «все и единое»)⁷⁴. Так или иначе, остается фактом, что в лексиконе Соловьева, *по его собственному*

⁷² Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 120.

⁷³ Там же. С. 121.

⁷⁴ «Всеединство» то и дело встречается в русском переводе монографии Куно Фишера о Шеллинге, но переводчик (известный философ Н. О. Лосский) не приводит, к сожалению, немецкого термина. А если учесть, что тот же автор говорит о всеединстве у Спинозы, то вряд ли отсюда можно делать какие-то терминологические выводы.

признанию, термин «всеединство» появился благодаря немецкому философу, имя которого звучит далеко не так громко, как имя Фридриха Шеллинга. Может быть, именно с этим и связано молчание современных российских философов о первоисточнике соловьевского «всеединства»? Крамольную мысль о том, что они просто невнимательно читали «Кризис», я с негодованием отбрасываю.

* * *

Встретив в тексте «Кризиса» слова о «всеедином духе», я решил было, что Соловьев, наконец, перестанет толочь воду в ступе. Напрасные надежды. Теперь он обещает рассмотреть «отношение логического познания к опыту» уже не «по поводу Гегелевой философии», а «имея в виду преимущественно английскую школу эмпирической психологии». Поговорив о последней весьма бегло, Соловьев приходит к глубокомысленному выводу, что «познание эмпирическое» и «познание логическое» равно «необходимы друг для друга, так как познание эмпирическое возможно только при логических условиях, а познание логическое действительно только при эмпирическом содержании»⁷⁵.

Все это прекрасно; не прекрасно, однако, то, что Соловьев считает: «эта высказанная теперь мною важная истина» (!) была недоступна ни рационалистам типа Гегеля, ни представителям эмпиризма типа Джона Стюарта Милля. Думать так по меньшей мере наивно: в конце концов, и Гегель, и Милль худо-бедно слышали о словах Канта: «разум без чувств пуст, чувства без разума слепы». А если говорить серьезно, спор рационализма и эмпиризма состоит вовсе не в том, что для познания необходим или *только* разум, или *только* опыт. Вопрос в другом: что из них имеет ведущее, руководящее значение; и это действительно *принципиальный* вопрос, уклоняться от которого под предлогом, что «нужно и то и другое» было бы интеллектуальной трусостью. Разум по сути своей активен, опыт же пассивен. «Великая правда рационализма» (по выражению В. И. Несмелова) заключается именно в том, что для него *деятельность разума* является ведущей, определяющей весь процесс познания (заметим, что в русском, да и в немецком языке нельзя сказать «деятельность опыта»).

Соловьев этого, похоже, не понимает, а потому утверждает: «Надлежащий синтез элементов логического и эмпирического мы находим впервые (!) в философии „бессознательного“ Гартмана»⁷⁶. Но так ли верно, что для Гартмана разум и опыт были равноценны? В последней главе «Философии бессознательного» он пишет: «Из великих философов согласны с нашими началами преимущественно Платон и Шеллинг, Гегель и Шопенгауэр»⁷⁷. Мы видим, что ни одного представителя эмпиризма Гартман не называет. При всей разнице между Платоном, Шеллингом и Гегелем, они решительно утверждали *примат идеи* над чувственным опытом. Да и Шопенгауэр с его метафизическими спекуляциями далек от эмпиризма; типично для него замечание, что ощущения — «простые работники, подносящие материал»⁷⁸.

* * *

Между тем на последних страницах «Кризиса» Соловьев обращается наконец к вопросу о возможности метафизики. Ясно, что этот вопрос связан с *raison d'être* его сочинения, так как быть *против* позитивистов значит быть *за* метафизику. Начинает магистрант с определения метафизики как «учения о *сущем в себе*»⁷⁹. Конечно, краткость — сестра таланта, но Соловьев уж слишком лаконичен. Интересно, что на ту же

⁷⁵ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 125–126.

⁷⁶ Там же. С. 129.

⁷⁷ Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Ч. 2. С. 283.

⁷⁸ Шопенгауэр А. О четверояком корне достаточного основания. М., 1900. С. 70.

⁷⁹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 131.

самую «дефиницию метафизики» указывает Гегель, но как на дефиницию *недостаточную*. Истинно сущее должно быть не только сущим в себе (то есть существовать независимо от нашего сознания), но и *сущим для себя*, то есть обладать *самосознанием*. Понятно, однако, что говорить о самосознании бессознательного как-то неловко, и потому Соловьев остается с явно урезанным определением метафизики.

Это немедленно порождает новые вопросы и недоумения. Следуя Гартману, Соловьев определяет сущее как «*всеединный дух*, которого наш дух есть частное проявление или образ»⁸⁰. Здесь мы имеем целый ворох проблем. Что такое дух? Ссылаясь на Гартмана, Соловьев пишет о том, что «в мире нашего опыта, кроме тех целесообразных или разумных действий, которые принадлежат отдельным частным субъектам, есть еще другие общие целесообразные или разумные действия, которые таким образом могут принадлежать уже только общей метафизической сущности». Иными словами, всеединный дух есть там, где есть независимая от «отдельных субъектов» целесообразность. Выглядит это правдоподобно, но только выглядит. Зададимся вопросом: откуда берется у нас представление о *целесообразности*, почему мы вообще *понимаем* это слово? Ответ очевиден: потому что мы сами *ставим* перед собою какие-то цели и сознательно стремимся их достигнуть. Без *сознательного целеполагания* мы просто не имели бы никакого понятия о целесообразности. А это значит, что понятие духа неразрывно связано с понятием сознания. «Бессознательный дух» — это словесная фикция, «квадратный круг». Словно чувствуя это, Соловьев спешит сообщить, что в позднейших изданиях своего трактата Гартман стал говорить не только о бессознательном, но и о *сверхсознательном*. Говорить можно, конечно, все что угодно; вот только осмысленным является далеко не всякое говорение.

Далее: как понимать слова о том, что наш индивидуальный дух является «проявлением» всеединого духа? Христиане верят, что человек сотворен по образу и подобию Божию (Быт 5:1). Но *творение* совсем не то же самое, что *проявление*. Творение — это свободный *творческий акт*, тогда как проявление — это нечто вроде излияния, эманации. Другими словами, это не христианский *теизм*, а гностический *пантеизм*. Эдуард фон Гартман — типичный пантеист-гностик, но Соловьев или не замечает этого, или не хочет замечать. Правда, он упоминает рядом с «проявлением» — «образ», но это только свидетельствует о путанице в его голове.

Здесь необходимо отметить: в «Кризисе» Соловьев избегает *естественного* для христианина вопроса о том, как соотносится концепция «всеединого духа» с идеей Бога. Об этом в диссертации — ни полслова.

* * *

Расправившись с метафизикой, Соловьев переходит к «практической или нравственной философии». Не обходится, конечно, без вздорного заявления о том, что Гегель «отрицает самый принцип нравственности». Это Гегель-то, уделивший этическим проблемам самое пристальное внимание в той же «Философии духа» и подчеркивавший: «*Нравственность* есть завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа»⁸¹. Но Соловьев настаивает, что этика (ифика) «восстанавливается» только у Шопенгауэра, для которого «сущее само по себе едино и тождественно во всех особях», а потому «естественным основанием нравственности признается <...> чувство сострадания и симпатии»⁸². Кто спорит — о сострадании Шопенгауэр писал много и проникновенно. Вот только трудно удержаться, чтобы не вспомнить: по решению суда ему пришлось платить *пожизненную* компенсацию избитой им женщине. А когда та умерла, Шопенгауэр записал по-латыни на полуживом им свидетельстве о ее смерти: «Отошла старуха, свалилось время». Такое вот

⁸⁰ Там же. С. 134.

⁸¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 339.

⁸² Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 140.

«отождествление своего существа с существом других». Впрочем, впоследствии Соловьев будет увлеченно рассуждать о том, что нравственный облик священника и даже его *неверие* не имеют никакого значения для действительности совершаемых им таинств. Так-то оно так, но есть в этом утверждении какая-то невыносимая фальшь.

Вплотную к концу «Кризиса» пальма первенства снова переходит от Шопенгауэра к Гартману. Суть его учения, освобожденного от «очевидных нелепостей», Соловьев резюмирует в выделенных сплошным курсивом словах о том, что «посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития» будет достигнуто «уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного»⁸³. Ввиду важности этого заявления попытаюсь охарактеризовать его как можно точнее.

На мой взгляд, здесь налицо два принципиальных момента: *оптимистический детерминизм* и *пантеистический коллективизм*. Действительно, по убеждению Соловьева мировой процесс *необходимо* приводит к счастливому результату: воссоединению всех существ в некоем всеобъемлющем духе. Детерминизм, представление о необходимом ходе истории будет сопровождать Соловьева в течение всей его творческой жизни. Отнюдь не случайно категория *свободы* не играет в «Кризисе» никакой существенной роли. От убеждения Шеллинга в том, что «начало и конец всякой философии – свобода», Соловьев останется очень далек, несмотря на усвоение (и присвоение) определенных элементов его «положительной философии».

Оптимизм автора «Кризиса» очевиден, и Соловьев отречется от него лишь в самом конце жизни. Впрочем, верность постулату, согласно которому все люди по своей природе *тождественны*, Соловьев сохранит навсегда, борясь где только можно и как только можно с представлением о том, что в природе человека заключена не только тяга к единению, но и потребность в *удинении*.

Что касается «царства духов», то, на мой взгляд, мысль о нем связана у Соловьева с увлечением *спиритизмом*, а отнюдь не с приверженностью к философскому *спиритуализму*. К последнему он будет питать растущее недоверие, которое перейдет в полное неприятие, особенно острое ввиду связи *последовательного спиритуализма с персонализмом*. Борьбу с идеей *личности* (понятие о которой он «сокрушит», указав на этимологическую связь со словом «личина») Соловьев будет вести до последнего вздоха.

* * *

В заключительном абзаце «Кризиса» Соловьев подводит итог проделанной им работы. Во-первых, он приходит к выводу, что «последние необходимые результаты *западного философского развития* утверждают, в форме *рационального познания*, те самые истины, которые в форме *веры и духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями *Востока* (отчасти древнего, а в особенности христианского)». Во-вторых, Соловьев дает важную характеристику как метода, так и задачи «новой философии»: «Опираясь с одной стороны на данные *положительной науки*, эта философия с другой стороны подает руку *религии*. Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии <...> должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития»⁸⁴.

Соловьев, похоже, не замечает, что все эти звонкие слова не слишком согласуются с его предыдущими рассуждениями. Действительно, зачем было нужно снова и снова убеждать читателя в несостоятельности «западного рационализма», если его «последние необходимые результаты» согласуются с «великими теологическими учениями Востока»? Вдобавок совершенно не ясно, какие учения имеются в виду; ни одного представителя восточной патристики Соловьев не называет, да и акцент на религии

⁸³ Там же. С. 143.

⁸⁴ Там же.

в его диссертации — это гость, который появляется лишь к шапочному разбору. К тому же получается, что никакого «кризиса западной философии» *по существу не было*; ведь кризис в любом смысле слова является резким нарушением непрерывности развития, а не его «необходимым результатом».

Перечеркнув заголовок своей диссертации, Соловьев фактически делает то же самое с ее подзаголовком «против позитивистов». Дело не только в том, что в тексте диссертации нет никакой критики позитивизма *как такового*; его основоположник Огюст Конт упомянут лишь мимоходом. Правда, разбору учения Конта Соловьев посвятит *приложение* к «Кризису». Но такая изоляция Конта от всякого историко-философского контекста непонятна и ничем не оправдана. Тем не менее, это не главное. Есть более принципиальный момент, заставляющий не принимать всерьез «антипозитивизм» Соловьева. Он провозглашает главной задачей «универсальный синтез науки, философии и религии». Однако такой синтез никак не может быть задачей философии, поскольку она является только одним из элементов синтеза. Поэтому необходима какая-то высшая точка зрения по отношению к философии (как, впрочем, и к науке, и к религии). Но ведь стремление встать как бы *над философией* и выражает самую суть позитивизма. Характерно, что вскоре Соловьев использует термин *теософия*, заимствуя его у Шеллинга, чья «положительная философия» *по своей основной интенции* предельно близка к «положительной философии» Конта. Как раз оба этих мыслителя оставались «вечными спутниками» Соловьева до конца жизни, тогда как восхищение Гартманом быстро испарилось. Правда, идея всеединства осталась и разрослась, но уже без упоминания о том, кому Соловьев был ею обязан.

* * *

В магистерской диссертации достаточно ясно проявился интеллектуальный облик Владимира Соловьева. Его главная черта — сочетание обширной эрудиции с не менее широкой эклектичностью. «Кризис западной философии» — наглядная иллюстрация к изречению Гераклита «многознание уму не научает». Уже совсем молодой Соловьев много знает, но мало понимает. Поразительна его слепота к *cogito* Декарта, то есть к принципу, понимание которого является, на мой взгляд, условием *sine qua non* философской *пригодности*. Как и у всякого эклектика, у Соловьева нет настоящего философского *вкуса*: для него что Шопенгауэр, что Гартман; что Шеллинг, что Гиляров-Платонов. Автор «Кризиса» красноречив, но поверхностен, он порхает по истории западной философии, нигде не проникая в ее глубину.

Но даже если подходить к диссертации Соловьева с чисто формальными требованиями, нетрудно заметить два ее основных недостатка.

Во-первых, это отсутствие подлинной *оригинальности*. Совершенно не ясно, в чем же новое слово Соловьева по сравнению с историко-философскими взглядами Шеллинга, да и Гилярова-Платонова. Хуже того — умалчивая о своих далеко не единичных заимствованиях у первого, Соловьев выглядит не слишком красиво с точки зрения научной этики.

Во-вторых, это явный конфуз с осуществлением заявленных целей и задач диссертации. В ней нет ни полновесной критики позитивизма, ни ясного обоснования кризиса западной философии. И уж совсем неоправдан оптимизм автора по поводу конвергенции философской мысли Запада с «духовными созерцаниями Востока». Запад всегда и во всем стремился *духовно подчинить* Восток, а вовсе не встать с ним на общую почву. Это в двойне верно, когда речь идет *о России*.

Уточню: если оценивать магистерскую диссертацию Владимира Соловьева достаточно снисходительно (что, на мой взгляд, и произошло), то она, возможно, возвышалась над неким средним уровнем. Но утверждать сегодня, что она была «поистине выдающейся» и что в ней произошло «первое явление гения» — значит, на мой взгляд, признавать крайне низкий уровень современной профессиональной философии в нашем отечестве.

Впрочем, я даже готов согласиться с автором этих слов, если взять их в *определенном отношении* и с *обратным знаком*.

Поясню: для меня *коренной дефект* Соловьева, проявившийся уже в «Кризисе», — это безразличие к национальному своеобразию философских концепций. Достаточно быстро это *безразличие к различиям* превратилось в острую неприязнь, в прямую враждебность к фактору, который является главной помехой на пути к «всемирности». У Гартмана Соловьев нашел универсальную отмычку — идею «всеединства» — и пользовался ею, чтобы покончить с любимым *разделением* — на культурно-исторические типы, на мужчин и женщин (апология андрогинов в «Смысле любви»), на вероисповедания, отвечающие духу усвоивших их народов. Все это вполне развилось позже — но было зачато уже в первой пространной работе Соловьева.

В философии есть свои герои, но есть и свои антигерои. Вместе с «Кризисом западной философии» появился на свет *главный антигерой русской философии*.

Источники и литература

1. Алексей Степанович Хомяков. М.: Русский мир, 2007. 760 с.
2. Бакунин П. А. Основы веры и знания. М.: ЛЕНАНД, 2016. 408 с. Репринт издания 1886 г.
3. Блаженный Августин. О граде Божием. Т. 2. М., 1994. 336 + VIII с.
4. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998. 446 с. Первое издание вышло в 1898 г.
5. Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Ч. 2. Метафизика бессознательного. М.: КРАСАНД, 2010. 430 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. 349 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 532 с.
11. Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». М.: ИРЦ, 2008. 720 с.
12. Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.
13. Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 633 с.
14. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
15. Каринский В. Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912. 379 с.
16. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Приложение. М.: Политиздат, 1967. 71 с.
17. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, 2007. 477 с.
18. Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. 635 с. Репринт издания 1887 г.
19. Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. СПб.: Общественная польза, б. г. 375 с.
20. Соловьев В. С. Оправдание добра. 2-е изд. М., 1899. 615 с.
21. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. М.: Медиум, 1995. 604 с.
22. Трубецкой С. Н. История древней философии. Ч. 1. М., 1906. 208 с.
23. Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. 893 с.
24. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
25. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.
26. Шопенгауэр А. О четвероюм корне достаточного основания. М., 1900. 140 с.
27. Eisler R. Voluntarismus // Handwörterbuch der Philosophie. Berlin, 1922. 785 S.
28. Fichte I. H. Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Leipzig, 1860. XXII + 623 S.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

О. Л. Фетисенко

Кохановская (Н. С. Соханская) и Царская семья

УДК 821.161.1.0:82-65

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_141

Аннотация: На основе эпистолярных источников, в том числе ранее не привлекавших внимание исследователей, в статье детально восстанавливается история контактов писательницы-славянофилки Кохановской (Н. С. Соханской; 1823–1884) с Домом Романовых, пришедшихся на годы «великих реформ». Аудиенциям и встречам более частного характера предшествовала отправка ценного подарка в благодарность за одну из ее повестей. Прослежены все упоминания Царской семьи в сохранившихся письмах Соханской, впервые публикуются три ее письма к императрице Марии Александровне (1862–1864) — два по автографам из ГА РФ, одно по авторской копии, хранящейся в Пушкинском Доме.

Ключевые слова: Кохановская (Н. С. Соханская), И. С. Аксаков, А. Ф. Тютчева (Аксакова), императрица Мария Александровна, П. А. Плетнев, эпистолярное наследие, архивы.

Об авторе: **Ольга Леонидовна Фетисенко**

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

Для цитирования: Фетисенко О. Л. Кохановская (Н. С. Соханская) и Царская семья // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 141–153.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3 (6)

2021

Olga L. Fetisenko

Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya) and the Tsar's family

UDC 821.161.1.0:82-65

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_141

Abstract: At the end of 1861, one of the ladies-in-waiting introduced the Empress Maria Alexandrovna to Kokhanovskaya's story "Kirila Petrov and Nastas'ia Dmitrova" and told about the writer's poverty. The Empress wished to send her money, but she was convinced that this would offend the writer. Then a precious brooch was sent to her. With a letter of thanks began the curious story of the contacts of N. S. Sokhanskaya with the House of Romanovs. The article publishes three of her letters to the Empress (1862–1864).

Keywords: Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya), I. S. Aksakov, A. F. T'utcheva (Aksakova), Empress Maria Aleksandrovna, P. A. Pletniov, epistolary legacy, archives.

About the author: **Olga Leonidovna Fetisenko**

DSc in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

For citation: Fetisenko O. L. Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya) and the Tsar's family. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 141–153.



Харьковский институт благородных девиц.
Фототипия Шерер, Набогольц и Ко, 1902 г.

Рубеж 1850-х — 1860-х гг. — зенит недолгой литературной славы Надежды Степановны Соханской (1823–1884), писавшей под псевдонимом Кохановская, и время ее сближения с московскими славянофилами¹. В Зимнем дворце впервые услышали имя Соханской в 1850 г., когда П. А. Плетнев, уже четыре года переписывавшейся с избравшей его своим литературным наставником хуторянской со Слободской Украины (отличницей-выпускницей Харьковского института благородных девиц), познакомил императрицу Александру Федоровну с фрагментами ее автобиографии. В 1837 г. Александра Федоровна посетила патронируемый ею Харьковский институт, но тогда Надежда Соханская больше ждала возможности увидеть сопровождавшего наследника В. А. Жуковского, что не состоялось из-за ее внезапной болезни. Имя государыни прозвучит в 1840 г. в стихотворении Соханской на выпуск из Института («Подруги милые, бьет час...»):

Творец небес, мольбам внимли!
Всемощной силою десницы
Храни приют, где мы выросли,
Под кроткой сению Царицы.
Храни Царя, Царицу Мать,
Их счастьем, славой озаря!
Мы ж будем ввек благословлять
Дни Александры, Николая!²

Начиная с рассказа «Вот случай» (1851), где мельком упомянут «наш славный Царь»³ (т.е. Николай I), в произведениях Соханской то и дело будут встречаться

¹ См. подробнее: *Фетисенко О. Л.* Кохановская: «Степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской. СПб., 2021.

² Прощальные стихи, сочиненные девицею Соханскою // Харьковские губ. ведомости. 1840. Прибавл. № 26. 6 июля. С. 236.

³ *Надежда <Соханская Н. С.>* Вот случай! // Санкт-Петербургские ведомости. 1851. 13 янв. № 9. С. 34. В драматизированном рассказе «Сцены мира, игранные на домашнем театре» (1857) на столике у героини стоит портрет покойного царя «в темной небогатой рамке» (Сын Отечества. 1857. 6 янв. № 1. С. 10). Судя по обилию автобиографических деталей в обоих упомянутых произведениях, можно предположить, что подобный портрет имелся и в доме Соханских в Марковке. «...Душа Его великая», — скажет Соханская в письме к А. В. Плетневой после кончины государя (РО ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 162. Л. 42).



Императрица Александра Федоровна
в русском платье. Худ. Ф. Крюгер,
1830-е гг.



Императрица Мария Александровна.
Худ. Ф. К. Винтерхальтер,
1857 г.

образы русских монархов, но чаще она будет обращаться или к далекой старине (цитируя жалованные грамоты первых царей из династии Романовых), или к особенно привлекавшей ее Екатерининской эпохе⁴. Этот период русской истории писательница называла нашим Средневековьем и видела там корни многих явлений, развернувшихся уже в XIX столетии. Изображая русских государей, Кохановская подчеркивала одно и то же свойство — сочетание величия и доступности для подданных.

В конце 1861 г. сам Царский дом проявляет интерес к жительнице бедного степного хуторка. Случилось это так. В газете И. С. Аксакова «День» была помещена повесть Кохановской «Кирила Петров и Настасья Дмитрова». Одна из фрейлин (возможно, воспитательница младших великих князей фрейлина А. Ф. Тютчева, дочь поэта) читает эту повесть императрице Марии Александровне. Та растрогана и желает наградить писательницу деньгами (она уже наслышана о ее бедственном положении). Ей объясняют, что это может оскорбить автора. Чем заменить дар? Книгами? Но как подобрать их? Наконец, хотя и давно прошли те времена, когда поэтов «дарили» драгоценными табакерками, останавливаются на украшении: Кохановской через П. А. Плетнева будет послана «большая брошь — сапфир, осыпанный крупными бриллиантами и изумрудами»⁵. Соханскую смутит ее пестрота и бессмысленность для жизни в степи.

По сохранившимся для жизни эпистолярным документам можно достаточно подробно проследить, как этот подарок пришел к автору повести. 5 января 1862 г. Аксаков, получивший в 20-х числах декабря касающееся Кохановской письмо от другой фрейлины, графини А. Д. Блудовой, писал в Макаровку: «Меня, дней 10 тому назад, спрашивали из Петербурга — от разных *высоких* особ (дам) насчет Вас: там Вами очень

⁴ См. об этом: *Фетисенко О. Л.* Образы русских государей в творчестве Кохановской (Н. С. Соханской) // *Литературный процесс в России XVIII–XIX века. Светская и духовная словесность.* М., 2022. Вып. 3 (в печати).

⁵ Из писем Н. С. Соханской (Кохановской) к М. В. Вальховской // *Русский архив.* 1900. № 1. С. 120.

заялись, по случаю Кирилы Петрова, и так как кто-то сказал им, что Вы находитесь в сильнейшей бедности, то вызываются подарить Вам денег. Спрашивали, разумеется, стороной. Я отвечал, что Вы, конечно, небогаты, но не в бедности, и в денежных подарках не нуждаетесь и проч.; что внимание к Вам может быть выражено другим образом и проч.»⁶.

16 января Аксаков снова пишет в Макаровку (его письмо придет только в первых числах февраля — сначала его доставили в Изюм, оттуда пересылали в Харьков, так что первым сообщением новости стало для Кохановской письмо Юлии Данилевской⁷): «...Императрица по собственному побуждению послала Вам „драгоценную“ брошку. Это делает ей честь. Она хотела чем-нибудь выразить Вам свое сочувствие: хотела было послать Вам книг, но затруднилась в выборе. <...> Я думаю, Вам надо будет отвечать письмом, благодарить»⁸.

Подарок был послан в Харьков, посылка шла очень долго, так что писательнице по зимним ухабам пришлось подряд дважды за 100 верст ездить туда⁹ (правда, в первый раз, в конце января, Кохановская думала из Харькова отправиться в Москву, но снежные заносы помешали этому: мальпосты не ходили). Надо сказать, что уже первые вести о том, что этот царский дар придет к ней, скорее огорчили, нежели обрадовали Надежду Степановну, именно потому, что за подарок нужно благодарить, но неясно — в какой форме. Аксаков, например, подумал, что она поедет в Петербург, чтобы поблагодарить лично («уж не едете ли Вы сами в Петербург благодарить за фермуар»¹⁰). Кохановскую такое предположение даже обидело: «...не грех ли Вам было в вашу умнейшую голову допустить такую мысль, что я потому не пишу к Вам, что бросилась в П<етер>б<ург> принести благодарение за фермуар... У меня брови свелись и лоб наморщился от одних Ваших слов. Плохо же Вы знаете мою хохлацкую хуторскую натуру!»¹¹

Она долго не могла найти верный тон для своего ответа. Еще 12 февраля 1862 г. замечала в письме к Аксакову, что, может быть, лучше и вовсе никак не отвечать: «Это вовсе не желание щегольнуть либеральностию и неблагодарностию, нет. Но подарок Императрицы стесняет меня. Вы говорите, что нужно писать письмо — а за эту цену я готова отказаться от всякого подарка. Я ни за что не хотела бы своей холодностью и неумением по *должному* выражаться оскорбить особу, которая с такого далека и высока высказала мне Ее сочувствие; а пыла затверженных речей и верноподданнических экстазов у меня нет и быть не может. Я даже не знаю условной формы начала и конца письма — и пусть лучше винят меня в хуторском невежестве, а едва ли я буду отвечать и благодарить»¹².

Но уже через несколько дней письмо написано. О нем говорится в письме к Плетневу, начатом 15 февраля¹³, на самом же чуде сохранившемся автографе стоит дата 16 февраля. О бедности отправителя буквально вопиет сам вид этого письма: сложенный маленький листок самой дешевой бумаги, плохое перо. И при этом — весьма неординарное содержание.

⁶ Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская): Переписка (1858–1884) / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2018. С. 140. Здесь и далее курсивом переданы авторские подчеркивания, — О. Ф.

⁷ См.: Там же. С. 438. (Ю. Е. Данилевская — жена писателя Г. П. Данилевского.)

⁸ Там же. С. 141. 6 февраля Кохановская пишет своей приятельнице Н. Д. Шамониной (старшая дочь Шамониной впоследствии станет первым биографом Кохановской): «Государыня очень заинтересовалась мною, хотела было выслать мне книг или денег и наконец, пишут, передала мне через Плетнева, что ли, какую-то драгоценную брошку, которую, однако, я еще не получила» (цит. по: *Платонова Н. Н.* Кохановская (Н. С. Соханская). 1823–1884: Биографический очерк. СПб., 1909. С. 437).

⁹ См.: Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 438.

¹⁰ Там же. С. 146.

¹¹ Там же. С. 150.

¹² Там же.

¹³ См.: Там же. С. 438.

Всемиловейшая Государыня!

Тайный советник г. Плетнев передал мне брошку с бриллиантами от лица Вашего Императорского Величества, как неоцененный знак Вашего сочувствия и благоволения к моему литературному произведению... Из глуши Украинской степи и моего хуторка я почти не смею явиться с выражениями личной моей благодарности; но Ваше Величество! в «Кириле Петрове» Вы почтили дорогим даром русский народ и русского человека, Вы им оказали высокое сочувствие и внимание — и только при этой мысли я осмеливаюсь принести Вашему Императорскому Величеству мою горячую восторженную благодарность и поклониться Вам едва не до земли полным и глубоким чувством радости и высокой преданности.

Вашего Императорского Величества
всепреданнейшая
Надежда Соханская — Кохановская.

16 февраля 1862 года.
Хуторок Макаровка¹⁴.

Как видим, письмо отличает особое благородство интонации. Здесь нет ни тени раболепства или какой-либо приниженности (к примеру, удивительна подпись: «...всепреданнейшая Надежда Соханская...», никакого намека на «слугу!»). Кохановская благодарит не за себя, а за внимание, оказанное в ее лице (может быть, даже точнее сказать — в лице героев ее повести) русскому народу, его страданиям.



Н. С. Соханская. Фотография Лауферта.
Петербург, 1862 г.

Плетневу, через которого и передавалось письмо (и дарение, и благодарность оставались таким образом в неофициальной сфере жизни), Кохановская поясняла: «Ни лучше, ни хуже я не могла написать. <...> Я до того сжилась и привыкла всем существом моим к тени моей низменной долины, что исход из нее — за чем и для чего? невыразимо тяготит меня. Мне в высшей степени не ловко, как человеку не в своем платье и не на своем месте. <...> Благодарить Ее Величество, как Императрицу, оказавшую мне высокое благоволение, я не смею и не умею иначе, как на основании тех чувств и идей, которые составляют всё для меня и которые единственно и снижали мне Ее неожиданное благоволение»¹⁵.

В том же письме к Плетневу рассказывается: «Сегодня на блинах у нас были наши хуторские соседи и мы пили за здоровье Ее Величества. Брошка такая сияющая, что я смотрю на нее и думаю: странная судьба такой вещи, очутиться ей в Макаровке!»¹⁶

«Что же, как поступили Вы с подарком Императрицы?» — спрашивал Аксаков 18 марта 1862 г.¹⁷ Кохановской придется

¹⁴ ГА РФ. Ф. 641. Оп. 1. Ед. хр. 142. Л. 1–2. Пользуясь случаем, приношу сердечную благодарность В. А. Астанкову, указавшему мне на два письма Соханской, хранящиеся в фонде императрицы Марии Александровны.

¹⁵ Цит. по: Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 438.

¹⁶ Цит. по: Там же.

¹⁷ Там же. С. 164.

поступить так: сдать брошь в Кабинет подарков. На полученные деньги она «сделала себе у придворного поставщика великолепную шубу» и до конца жизни донашивала воротник ее¹⁸.

Во время своего первого пребывания в Петербурге летом 1862 г. Кохановская неожиданно для себя была представлена государыне и всей Царской семье. Подробный рассказ об этом содержится в письмах к Аксакову. Началось с приглашения от А. Ф. Тютчевой обедать в Царском Селе с великой княжной Марией Александровной и ее братом Сергеем Александровичем. Уже там выяснилось, что за обедом будет присутствовать и великий князь Владимир Александрович, «который очень любит литературу» («он желает быть мне представленным, как мой ранний почитатель»)¹⁹. «Дети как дети, — отзовется о них Кохановская, — совершенно простые веселенькие дети в красных русских кумаках — но что лучше гораздо кумачей, так это то, что Они охотно и свободно и совсем хорошо говорят по-русски». «К самому обеду прибыл Влад<имир> Александрович — славное молодое лицо... что-то николаевское в нем есть и начитанность в нашей литературе есть»²⁰. После осмотра дворца писательница узнала, что завтра ей нужно будет представляться императрице. Ее оставили ночевать в комнате Тютчевой, однако ночью пришла депеша о варшавском покушении на государя. Императрица объявила Анне Федоровне, что «откладывает... представление до другого времени»²¹, потому что хочет не только принять благодарность от писательницы, но и поговорить с ней, что теперь было бы невозможно.

Еще одну ночь Кохановская провела в Царском Селе и на другой день с Тютчевой и царскими детьми ездил «осматривать то и другое»²². В первый день они успели побывать на «игрушечной» ферме великой княжны. Впоследствии, в письме от 21 января 1864 г. к Тютчевой, Кохановская вспомнит произошедший на этой ферме эпизод:

«Если это можно и Вы найдете удобным, напомните меня памяти маленького сердечка Сергея Александровича. Я невольно улыбаюсь, вспоминая, как он пришел в детское царское недоумение и стыд за меня, когда я, указывая на соломенную кровлю игрушечных коровьих стойл Марии Александровны, сказала, что и я также живу под соломенной кровлею. — „Нет?!“ — покраснел он и обратил глаза к вам, лица смущенным вопросительным взглядом разрешения этому его сомнению и стыду за меня. Я подтвердила ему, что это да — и теперь подтверждаю то же самое, я прошу у Вас Вашего слова: передать Сергею Александровичу, чтобы он верил: что под соломенными кровлями не только могут жить люди, не совсем похожие на коров — но что они еще живут благодаря Бога и никому не завидуя,



Слева направо: великий князь Павел, великая княжна Мария, великий князь Сергей, 1863 г.

¹⁸ См.: Там же. С. 438.

¹⁹ Там же. С. 179.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 180.

живут легко и хорошо, вполне уютно, говоря собственным словечком маленького Великого Князя»²³.

Кохановской даже предложили стать наставницей младших великих князей. Еще до представления государыне она «получила несколько раз повторенное и одобренное Императрицею приглашение от Тютчевой преподавать русскую литературу Марии Александровне». Она по семейным обстоятельствам (а больше из желания сохранить свою независимость) отказывается: «И мои семейные отношения, и свобода моих занятий встали горой...»²⁴

Итак, сначала аудиенция была отложена, Кохановская вернулась к Плетневым. О своем состоянии она рассказывала Аксакову: «...Вы легко можете понять, как эта перспектива представления к Императрице была тяжела и неприятна для меня. Являться на показ, вспоминать институтские реверансы, говорить — что такое? и о чем нам с Императрицей говорить?»²⁵ К тому же настроение омрачили простуда и зубная боль: «ходила с подвязанной щекой»²⁶. Однако встреча все же прошла как нельзя более естественно и радостно. Состоялся живой разговор о литературе, а также «об институтском воспитании»²⁷, объединили собеседниц воспоминания о Святогорском монастыре, недавно посещенном императрицей и родном для Кохановской²⁸. Неожиданно в кабинет вошли государь и наследник цесаревич. С последним потом, по его желанию, Кохановской предстояло пообщаться в комнате А. Ф. Тютчевой²⁹.

Сестра А. Ф. Тютчевой, Екатерина, тоже фрейлина, говорила после: «А ведь вы удивительны, право! <...> тем, что вас ничто не удивляет. Вы будто всегда жили со всем этим и вам ничто не ново. Это показывает высокий ум»³⁰.

Вернувшись к Плетневым, Кохановская рассказала о том, как императрица благословила ее³¹, а Плетнев, в свою очередь, поделился этим с А. В. Никитенко, записавшим рассказ в своем дневнике, вероятно, как забавный для него курьез³².

Любопытен и характерен отклик Аксакова на подробный рассказ Кохановской о своих впечатлениях: ей он снисходительно прощал отношение к Царской семье «со стороны *человеческой*», как он выразился, для себя же считал это невозможным: «Мне они <...> просто жалки, внушают сожаление <...>. В них угнетен человек»³³.

²³ РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1312. Л. 45 (машинописная копия). Берущий за душу фрагмент с воспоминанием, относящимся к тому же лету 1862 г., находим в письме от 26 июля 1865 г.: «Помните ли Вы, как Вы в последний раз, мимо фонтанов во всей игре, провезли меня на пристань пароходов и дорогой, детски нежный Сергей Александрович, плача, бросился мне на шею, прощаясь со мною — подобного воспоминания мне забыть нельзя» (Там же. Л. 68).

²⁴ Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 180.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 181.

²⁸ См. об этом: *Фетисенко О. Л.* Кохановская (Н. С. Соханская) о Святогорском монастыре // Святогорский летописец: Альманах Свято-Успенской Святогорской Лавры. Вып. 4. Святогорск, 2021. С. 154–182.

²⁹ См.: Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 181.

³⁰ Там же. С. 187.

³¹ Об этом говорится и в письме к Аксакову: «...как-то легко и свободно подошла минута расставанья. Императрица приподнялась и, взявши меня за руку, сказала, что Она желает мне всего лучшего... Но это было сказано таким добрым не пустым словом <...>, что это слово у меня отозвалось в душе и вызвало на ответ: „Если Вы, Императрица, желаете мне всего лучшего, то благословите меня на него“. Императрица тихо и нежно перекрестила мне лоб и поцеловала меня не раз, а два и три; я, в свою очередь, столько же раз с увлечением поцеловала ее благословившую меня руку и вышла» (Там же. С. 181).

³² См.: *Никитенко А. В.* Дневник: В 3 т. Л., 1955. Т. 2. С. 264.

³³ Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 184, 185. Стоит обратить внимание на отзыв славянофила в этом же письме о «подлых выдумках подлой иерархии» (Там же. С. 184).

По свидетельству П. И. Бартенева, лично знавшего писательницу, она получила в подарок от государыни две иконы³⁴. Но скорее всего, как увидим, это относится уже к более позднему времени. В письмах Кохановской 1862 г. из Петербурга никаких упоминаний о подобных подарках нет.

Новый знак внимания последовал уже в июле 1862 г., когда из Риги императрица послала Кохановской через А. Ф. Тютчеву свою фотографию «с подписью *Мария* с полуфранцузской надписью: Pour m-elle Кохановский»³⁵. 16 июля, тоже через Тютчеву, Кохановская передавала свою благодарность:

«...я сама очень рада грациозному вниманию Императрицы. Это истинно лестный и благородный подарок, царственно-мило пожалованный. Его не стыдно. И что в нем утешает наиболее, это что Ее Величество в Риге, посреди торжеств и ловкой умелой лести немецкого населения, вспомнила про вовсе неловкую русскую писательницу, у которой если есть достоинство, то оно всё в глубокой любви к неocenенным, неизведанным началам духовной жизни русского народа. Если моя маленькая благодарность может дойти до Императрицы, поблагодарите Ее, милая Анна Федоровна, как Вы можете и умеете словом чистым и чувством благородным»³⁶.

Затем, еще перед возвращением домой, из Москвы Кохановская шлет царице простой кипарисовый крестик, приобретенный в Троице-Сергиевой лавре. В ГА РФ сохранилось письмо от 14 сентября 1862 г., сопровождавшее этот подарок:

Всемиловнейшая Государыня!

Ваше высокое внимание не покидает меня: и в Москве я получила поклон от Вашего Величества. Позвольте мне не оставаться безмолвною и как бы бесчувственною...

Я была у Троицы и молилась за Вас не тою молитвою, какою обыкновенно молятся за Императрицу; а глубоко-отрадным и светлым движением сердца, признательного Вам за святую ласку Вашей души, которою Вы благословили меня. И в свидетельство этой молитвы я приношу Вашему Величеству этот маленький простой кипарисный крест. Как вещь сама по себе, он не имеет никакой цены: он стоит *пол-копейки* серебром. Но он ближе всех золотых крестов подходит к тому кресту, на котором распялся Господь, и потом — Ваше Величество! это тот крест, который преимущественно святит и носит Русский народ — крест его великого исторического труда вот совершившегося целого тысячелетия, крест великой в смирении судьбы нашего народа и его великой любви к Вам, его Русским Царям!

Вашего Императорского
Величества

всем благородным чувством души
преданная Кохановская.

Москва.

14 сентября 1862³⁷.

В составленной библиографом С. И. Пономаревым описи архива Кохановской, впоследствии утраченного, значились черновики трех ее писем к государыне: от 17 февраля 1862 г. (напомним: на автографе дата — 16 февраля), 4 января 1863 г. и без даты³⁸. Если недатированный черновик относится к сентябрю 1862 г.

³⁴ «В 1862 году она была в Петербурге по желанию покойной Государыни Марии Александровны, удостоилась личных аудиенций и даже подарков: броши и двух икон, собственноручно пожалованных покойной Государыней» («*Бартенев П. И.*» Н. С. Соханская (Кохановская) († 3 декабря 1884) // Русский архив. 1885. № 4. С. 630).

³⁵ Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 188.

³⁶ РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1312. Л. 2.

³⁷ ГА РФ. Ф. 641. Оп. 1. Ед. хр. 142. Л. 3–4.

³⁸ *Пономарев Ст.* Опись бумаг, оставшихся после Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1898. Т. 49, янв. С. 295.

(что, впрочем, маловероятно, поскольку это письмо посылалось из Москвы), в настоящее время не выявлено лишь одно из перечисленных Пономаревым писем. Содержание письма 1863 г. выясняется по письмам к А. Ф. Тютчевой: узнав о том, что от императрицы будет послана икона Святой Троицы из Троице-Сергиевой лавры, она спешила благодарить. Сравним в письме к Тютчевой от 11 января, отправленном задолго до получения обещанного подарка (по разным обстоятельствам это произойдет только около 6 апреля): «...милая Анна Федоровна, скажите Ее Величеству: есть святыня и высокая благодать в тех молитвах и благословениях, которые человек Именем Божиим дает подобному себе. Они, как орошающий дождь с небеси, ниспадают возвратно на руку и сердце благословляющего...»³⁹ В авторской копии для А. В. Плетневой полностью сохранилось еще одно письмо — 1864 г., которое будет приведено дальше.

В конце 1862 г., ожидая скорого выхода двухтомника своих сочинений, Соханская напоминала Аксакову (издателю), что один экземпляр необходимо через А. Ф. Тютчеву передать императрице⁴⁰. Узнав об этом, Анна Федоровна посоветовала еще один экземпляр представить наследнику⁴¹.

25 октября 1863 г. Кохановская сообщала А. В. Плетневой, что государыня через А. Ф. Тютчеву «не забывает всякий раз почтить» ее «высоким поклоном», а великий князь Сергей Александрович «посылает... жаркие уверения Его детской дружбы»⁴². На такие уверения Кохановская отвечала, например, так (из письма к Тютчевой от 10 августа 1862 г.): «Скажите Сергею Александровичу, что я его очень, очень благодарю за память и крепко целую его детскую добрую головку»⁴³. В письме от 23 сентября 1863 г. она восклицала:

«И наша дорогая Государыня, моя высокая благословительница... Мое русское чувство не ладится с иностранным словом: *Императрица*; оно у меня вязнет на языке и ничего не говорит душе. То ли дело: *ГОСУДАРЬНЯ!* В этом слове слышится *дар* и именно дар живого, сердечного, прирожденного русского чувства к Ней, нашей русской царствующей *ГОСУДАРЬНЕ!* И этот дар, моя милая Анна Федоровна, возьмите Вы его и когда-нибудь тихо и скромно донесите к Ее Величеству, как всё, что за *высокий поклон*, полученный ею, и за *всё* Кохановская может и смеет принести своей высокой *ГОСУДАРЬНЕ*»⁴⁴.

26 июля 1865 г. опять же через Тютчеву Кохановская благодарила великую княжну Марию и великого князя Сергея:

«Поблагодарите Великую Княжну, поблагодарите от меня Ее молодое светлое благоволение, что Она изволит еще не забыть меня, случайно когда-то мелькнувшую перед Ее детским светлым взором. А Сергей Александрович, пусть Он будет еще в более невыгодном моменте, но скажите Ему, что Он чудо как хорош Своим детски сердечным чувством — что это за чувство Его можно любить, как первого красавца в мире, и напомните ему немножко Кохановскую»⁴⁵.

Интересный эпизод произошел в Харькове в начале ноября 1863 г.: Кохановская угощала тогда царских детей, возвращавшихся из Ливадии, домашней снедью. Сообщено об этом в письме к Плетневой:

³⁹ РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1312. Л. 23–24. До этого — к Рождеству — она получила книжные подарки от царицы. Ср. в том же письме: «В самый последний день этого „счастливого года“, я получила изысканные прекраснейшие подарки Императрицы и на Новый Год прочла уже по новому Молитвослову эти хвалебные песнопения Празднику...» (Там же. Л. 23).

⁴⁰ Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 202.

⁴¹ См.: Там же. С. 205.

⁴² Цит. по: Там же. С. 483.

⁴³ РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1312. Л. 8.

⁴⁴ Там же. Л. 35.

⁴⁵ Там же. Л. 68.

«Дети меня встретили как старую знакомую. Сер<гей> Алек<сандрович> как только приехал в Харьк<ов> — первым его словом было: „Тут мы увидим Кохановскую“. Подарили мне разных камешков, собранных ими на берегу в Ливадии. Я им привезла своего варенья и домашних лакомств, и надобно было видеть Царских Детей, как они были довольны, владея каждый своей банкою! Мария Алек<сандровна> даже в ее письме к отцу написала, что Кохановская ей привезла варенья; и моя *черная смородина* из рук Сергея Александровича <...> поступила к Императрице, как средство легкое и полезное в теплом питье от простуды горла. Какова честь для макаровской стряпни! Поверите ли, Сашенька, что я голодающих Детей и Анну Федоровну накормила собственным отличным паштетом. На другой день их вечернего приезда я приглашена была завтракать Тютчевую — и просто в ужас пришла от той скудости и просто дряни, которою на всё изобильнейший город Харьков угощал Царских Детей. Я в своей Макаровке постыдилась бы своим гостям предложить такой голодный и холодный обед. И вот я пообещала накормить своим помещичьим пирогом Детей и А<нну> Ф<едоровну>. Августа Аф<анасьевна> Ильенко⁴⁶ спекла мне отличный паштет, и я, сытно накормивши их по-деревенски, рассталась с ними горячо и дружески почти так, как бы я расставалась с Вашими детьми»⁴⁷.

Письмом от 9 декабря 1864 г. (оно-то и сохранилось в авторской копии для Плетневой⁴⁸) Соханская благодарила императрицу за помощь погорельцам, ее соседям:

Всемиловнейшая Государыня!

Может быть, в этом есть довольно смелости: мне из своего хуторка подумать искать Ваше Величество даже за пределами нашего обширного отечества — Вашего великого Всероссийского Царства. Но Вы являетесь нам, наша несравненная Государыня, не в одном величии своего грандиозного сана, а в его высоком кротком благоволении к самым меньшим из нас. Недавно Вы посетили отсюда, из Вашего заграничного далёка, бедных погорелых простых людей, которых отцам и детям, и им самим не могло на мысль прийти, чтобы получить милость от Самой Царицы! А они получили ее... И мне, стоящей не далеко от этих людей, Ваше Величество благоизволили дать мне такой высокий и избранный дар, чище и благороднее которого нет у Царственной Особы для ее благородной подданной. Вы мне пожаловали Ваш портрет... Ваши дорогие черты лица, Ваш царственный облик с его печатью бессмертной души Вы вверяете моему искреннему высокопочитанию, моей верной любви и преданности к Вам. Благодарю Вас, высокая моя Государыня! И если Ваше Величество искали меня таким несравненным знаком Вашего доверия, мне ли было не решиться пройти моря и суши, чтобы русским благодарным словом найти и поклониться своей Несравненной Государыне под чужими светлыми небесами.

О, пошли Вам Господи здоровья! В прибое шумных Средиземных волн, когда Вы одни и ночью, в тишине, внимаете им — пусть Вам слышатся молитвы о Вас Вашего народа!

Вашего Императорского Величества
всепреданная Кохановская.

9 декабря 1864⁴⁹.

14 мая 1866 г. Соханская пишет Анне Федоровне (в это время уже не Тютчевой, а Аксаковой), узнав, что императрица выкупает часть нераспроданного тиража ее повестей (это была тактично избранная форма финансовой поддержки):

⁴⁶ А. А. Ильенко (урожд. Зеленская) — вдова М. И. Ильенко, учителя русской грамматики и словесности в Харьковском институте благородных девиц, который впервые обнаружил литературный дар Соханской.

⁴⁷ Цит. по: Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 483.

⁴⁸ Вложена в письмо от 15–21 декабря 1864 г.

⁴⁹ РО ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 163. Л. 36–36 об.

«А каким образом Государыне Императрице пришло на мысль раздать мои сочинения по воспитательным заведениям? Эту мысль Вы подсказали, я не сомневаюсь в том. Я возложила всю надежду на Царицу Небесную, сказавши прямо: „Матерь Божия, ведь Ты и нам всем мать. Мне должно ехать, а у меня нет денег“⁵⁰. И вот Царица Небесная дает нужное мне руками Царицы Земной; а Вы здесь милая и добрая посредница. <...> если бы я не сознавала: что в массе того, что назначается теперь *Для Чтения* детей всех возрастов <...> мои Повести есть положительное добро — я была бы смущена; но при этом сознании мне легко и отрадно принять милость Ее Величества и чувствовать глубоко и трогательно, как Государыня добра и внимательна ко мне и еще в какое время ужаса и тревоги, и Ее царственного утомления!»⁵¹

Интересно, что если в письмах к самой императрице Кохановская хранит избранный ею верный тон «благородной подданной», то при упоминании о ней в письмах к третьим лицам она обнаруживает некоторые черты, слегка напоминающие институтское «обожание», но и тут — в меру, без потери собственного достоинства, с искренним сердечным сочувствием, как было, например, после кончины цесаревича:

«Что Императрица, что наша Государыня? Это общий повсеместный глухой вопрос и даже в самые первые минуты великого несчастья мысли обращались к Ней. „Государыня-то, Государыня! что с Нею?“ Печаль ее материнского сердца удвоивала в сердцах печаль. Один Господь знает, каким утешением утешит душу Ее. В великих жертвах, взятых Богом, у сердца человеческого является по времени отрада сознать, что такая великая жертва дана — да будет благословен Бог в величайшей скорби и радости земной!»⁵² (письмо к А. Ф. Тютчевой от 26 июля 1865 г.).

Последним отзвуком истории, начатой с эпизода с брошью, стала постановка в 1874 г. в московском Малом театре пьесы Кохановской «Кража невесты» (авторской инсценировки повести «Из провинциальной галереи портретов»), премьера которой была приурочена к торжествам в честь свадьбы великой княжны Марии Александровны (невеста и жених, британский принц, присутствовали на спектакле).

Остается перечислить ряд литературных сюжетов, связанных с Царской семьей. В своих публицистических статьях Кохановская откликнулась на смерть цесаревича в 1865 г. (очерк «Форма» не был пропущен цензурой, а ранее, в 1861 г., Аксаков даже и не стал пытаться опубликовать заметку «Голубь-вестник» об административном равнодушии к монархическим чувствам народа и дворянства), затем — на террористический акт 1 марта 1881 г. (особенно надо выделить ее призыв поставить в Кремле не памятник убиенному царю, а храм, где молились бы о нем и каялись в допущенном царевубийстве). Девятый день по кончине Александра II, пришедшийся на день Сорока мучеников, писательница встречала с крестьянскими детьми: «...вот с ними-то и с весенними жаворонками, представляя себе душу почившего Государя как пернатую птичку, прилетевшую из телесной золоченой клетки земного царства, мы помолимся о нем младенческой молитвою и помянем его детским поминовением сердец наших»⁵³.

Характерен также отзыв из неизданного письма Кохановской к А. Ф. Тютчевой с откликом на кончину цесаревича Николая Александровича: «...слава великому Богу, что наше Русское Православие дало и в наши колеблющиеся, сомневающиеся дни такого исповедника Святой Троицы, поставленного на высоком свещнике все-русского мира»⁵⁴.

⁵⁰ Кохановская готовилась к поездке на Волынь. Она везла в село Яполоть собранные ею жертвования на только что основанное там православное братство.

⁵¹ РГАДА. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1312. Л. 69–70.

⁵² Там же. Л. 68–69.

⁵³ Из писем Н. С. Соханской (Кохановской) к М. В. Вальховской. С. 122.

⁵⁴ РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1312. Л. 67–68.

Последние годы жизни писательницы проходят уже в царствование Александра III, первый отзыв о котором находим в ее письме к А. Ф. Аксаковой от 4 мая 1881 г.:

«А как глубоко утешительны Ваши слова о новом Государе и как радуется душу и сердце русское то Ваше впечатление, которое Вы вынесли из Его присутствия! Оно напомнило мне давние рассказы об Императоре Николае, когда Он еще был Великим Князем. „Невзрачный такой показывался“, говорил очевидец. „Сутуловат; голова будто в плечи ушла, и кто бы в нем тогда угадал такого орла, каким царь Николай стал?“ И дай Бог внуку в деда славного быть! Дай Бог Ему Николаевской царственной мощи, чтобы в России почувствовалась власть придержащая, а не распущенность всех и каждого»⁵⁵.

Вот, пожалуй, и все, что удалось к настоящему времени разыскать, устанавливая жизненные и литературные связи забытой писательницы с Домом Романовых.

Источники и литература

1. <Бартенев П. И.> Н. С. Соханская (Кохановская) († 3 декабря 1884) // Русский архив. 1885. № 4. С. 629–631.
2. Из писем Н. С. Соханской (Кохановской) к М. В. Вальховской // Русский архив. 1900. № 1. С. 108–140.
3. Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. Л., 1955. Т. 2. 653 с.
4. Платонова Н. Н. Кохановская (Н. С. Соханская). 1823–1884: Биографический очерк. СПб., 1909. 234 с.
5. Пономарев Ст. Описание бумаг, оставшихся после Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1898. Т. 49, янв. С. 277–312.
6. Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская): Переписка (1858–1884) / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2018. 600 с.
7. Фетисенко О. Л. Кохановская: «Степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской. СПб., 2021. 424 с.
8. Фетисенко О. Л. Кохановская (Н. С. Соханская) о Святогорском монастыре // Святогорский летописец: Альманах Свято-Успенской Святогорской Лавры. Вып. 4. Святогорск, 2021. С. 154–182.
9. Фетисенко О. Л. Образы русских государей в творчестве Кохановской (Н. С. Соханской) // Литературный процесс в России XVIII–XIX века. Светская и духовная словесность. М., 2022. Вып. 3 (в печати).

⁵⁵ Там же. Л. 105–106.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

Н. А. Непомнящих

«Повесть русской веры»: лесковская традиция в прозе С. Н. Дурылина

УДК 821.161.1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_154

Аннотация: В статье рассмотрено, как личность Н. С. Лескова и его книги повлияли на творчество С. Н. Дурылина: на его концепцию памяти, на его образ России и образы мирских праведников, на его жанровые предпочтения. Впервые проанализированы отдельные лесковские эпизоды и мотивы, сюжетные ситуации, параллели, цитации, реминисценции в повестях «Чертог памяти моей (Записки Ельчанинова)», «Хивинка», рассказе «Троицын день», а также показано, что общего между дурылинской концепцией памяти и «мнемоническими элементами» поэтики Лескова. В литературно-критических работах о писателе Дурылин анализирует личность, творчество и его религиозные убеждения, делая вывод, что весь его жизненный путь был мучительным поиском веры и идеала. Дурылин одним из первых отметил, что лесковские мирские праведники отличаются созданный им мир ушедшей России от иных литературных, по большей части критических, образов русской действительности. Лесков для него — прежде всего автор «повести русской веры», что близко философии, сюжетам, образам прозы самого Дурылина. В центре внимания — прямые отсылки к имени и текстам Лескова, жанровые предпочтения: выбор «записок», «мемуаров», «хроник» («Колокола» — «Соборяне»), сходство сюжетов и мотивов, следование некоторым лесковским нарративным стратегиям. В итоге показано, каким образом фигура Лескова, а также его эстетические принципы оказывали воздействие на мировоззрение и тексты Дурылина, как именно лесковские идеи были переосмыслены им в свете его собственных убеждений.

Ключевые слова: Н. С. Лесков, С. Н. Дурылин, проза, сюжет, мотив, традиция, мемуары, поэтика памяти, русская литература.

Об авторе: **Наталья Алексеевна Непомнящих**

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук.

E-mail: nat.mir.dekabr@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0554>

Для цитирования: Непомнящих Н. А. «Повесть русской веры»: лесковская традиция в прозе С. Н. Дурылина // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 154–181.

Natalia A. Nepomniashchikh

**“A Tale of Russian Faith”:
Leskov’s tradition in S. N. Durylin’s prose**

UDC 821.161.1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_154

Abstract: The article discusses how N. S. Leskov’s works influenced Durylin’s writings: his construct of memory, his genre preferences, and his image of Russia as the country of the worldly saints. Some parallels, citations, and reminiscences in Durylin’s *Chertog Moei Pamiati (Zapiski Elchaninova) (Palaces of my memory (Elchaninov’s notes))*, *Troitsyn Den’ (The Whit Sunday)*, *Khivinka* are first described and analyzed. All Durylin’s literary critique works on Leskov express the idea that Leskov’s whole life, as well as his writings, was a painful search for the faith and ideal. Durylin was one of the first to note that Leskov’s characters of worldly saints distinguish the image of the lost Russia created by him from other, more critical, images of Russian life. Durylin sees Leskov as the author of the tale of the Russian faith which is very closely related to the ideas, plots, and images of his own prose. The article discusses Durylin’s references to Leskov’s name and texts, Durylin’s preference for such genres as memoirs, chronicles, notes (*Soboriane (The Cathedral Clergy/ The Cathedral Folk) – Kolokola (The Bells)*), the similarities in the plots and motifs of these two writers, and use of some Leskov’s narrative strategies by Durylin. The article shows how Leskov and his esthetics influenced Durylin’s works and how Durylin interpreted them in the light of his own ideas.

Keywords: N. S. Leskov, S. N. Durylin, narrative, prose, plot, motif, tradition, saints, the Righteous, Russian literature.

About the author: Natalia Alekseevna Nepomniashchikh

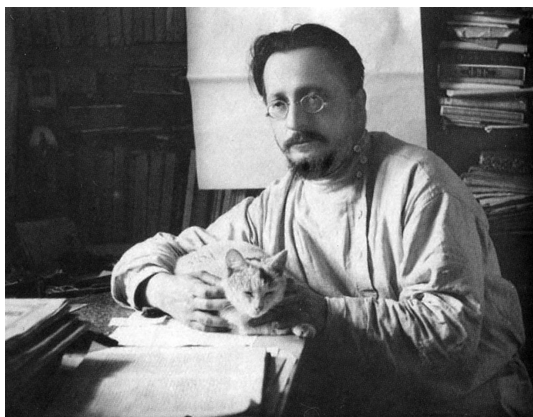
Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher at the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: nat.mir.dekabr@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0554>

For citation: Nepomniashchikh N. A. “A Tale of Russian Faith”: Leskov’s tradition in S. N. Durylin’s prose. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 154–181.

1. Дурылинская концепция литературы — «проводника христианских идей» — и место в ней Н. С. Лескова



Сергей Николаевич Дурылин
в Томске, 1929 г.

Что понимать под широким определением «лесковской традиции» в прозе С. Н. Дурылина? Слово «традиция» в отношении его прозы предлагается рассматривать как слово обобщающее и обозначающее то русло, по которому Дурылин осознанно сам как автор следует в литературе, постоянно рефлексировав о ней. Для его мироощущения была свойственна всячески подчеркиваемая им самим принадлежность к прежней, ушедшей культуре, он часто размышляет о русской классике и своем ее восприятии, разделяя писателей на «трудных» и «легких»: к легким относит Пушкина, Тургенева, Гончарова, Чехова. Их сочинения можно перечитывать

и «над замыслом слезами обливаться», однако после «поставил книгу на полку — и все кончено». С «трудными» писателями иначе, их отношение к читателю другое:

«Они хотят с ним <читателем> что-то сделать, куда-то увести от книги, приткнуть к какому-то делу, им мало „пролитой слезы“, они ждут от него какого-то ответа на свой „вымысел“ — ответа даже не словом, а деянием, и мало им, что он опять захочет раскрыть книгу с „вымыслом“, — им нужно, чтобы он как-то постучался у их дверей и, в свою очередь, сам впустил их не только в двери своего дома, но и в двери своей души... Постепенно они приходят к тому, что обращаются к читателю уже не с „вымыслом“, а с прямым словом своей правды и требуют от него, чтобы читатель их „вымысла“, он обратился к прямому делу их правды. Это трудные писатели: Гоголь, Достоевский, Л. Толстой, К. Леонтьев...»¹

И. В. Мотеюнайте, цитируя этот отрывок, говорит о дурылинской концепции литературы как о «беседе»². Однако в приведенном отрывке много оценочных категорий, субъективного, представленного как объективное («прямым словом правды»), что тональности дружеской беседы как раз несвойственно. Здесь скорее видится желание поделить авторов на категории по степени как «истинности» содержания их книг, так и по степени «полезности» воздействия их на читателя, то есть «рассортировать» всех, исходя из своего понимания, зачем вообще нужна обществу и человеку художественная литература. Отношение к ней у Дурылина не эстетическое, а идеологическое: словесность ценна не столько сама по себе, сколько как один из прекрасных инструментов, который может открывать человеку путь к Богу, становиться тем опосредованным источником, откуда человек почерпнет христианские идеи и, что немаловажно, где он увидит красоту Православия: «„Зосима“ Достоевского, „Оптина“ Леонтьева, „праведники“ Лескова, Пушкина, Достоевского, того же Толстого — народное золото, алмазы до дна народного моря...»³ Потому, говоря об истории

¹ Дурылин С. Н. В своем углу. М., 1991. С. 270.

² Мотеюнайте И. В. Чтение как беседа: концепция литературы С. Н. Дурылина (на материале книги «В своем углу») // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 1 (2). С. 197–202.

³ Дурылин С. Н. В своем углу... С. 273. Однако отметим, что в статье И. В. Мотеюнайте вместо фамилии «Леонтьев» стоит «Лесков».

русской литературы, ее ценностной иерархии, месте того или иного классика в ней, Дурылин всегда исходит из того убеждения, что литература необходима как проводник определенных религиозных идей и аксиологии — таково его понимание ее роли в общественной жизни, на что указывает Т. Н. Резвых:

«Как и многие другие равнодушные к проблемам Церкви современники, он пришел к выводу о необходимости кардинального изменения способа апологетики и даже самого языка христианского просвещения. Несмотря на то что в собственном смысле слова философом Дурылин не был, им двигал тот же пафос, что двигал и любого русского религиозного философа: мир глубоко секуляризован и необходимо заново начинать христианскую проповедь, опираясь в том числе и на собственный религиозный опыт. Особенность его позиции состоит в том, что, с его точки зрения, светская литература, философия и искусство внесли гораздо больший вклад в христианскую проповедь, чем все „Православные собеседники“ и „Душеполезные Чтения“ вместе взятые. Отсюда вывод писателя: язык лучших образцов русской литературы и был языком христианской проповеди»⁴.

Если Дурылин оценивает русскую литературу как один из видов «христианской проповеди», то и отдельных писателей он анализирует с этих позиций. Лесков оказывается им прочитан как христианский идеолог, которому эта «проповедь» вполне удалась. Для Дурылина его творчество составляет единое умозрительное целое:

«Величайшая заслуга Лескова — эта его Божественная легенда. У него сложена целая повесть русской веры, дополняющая такую же повесть Достоевского. У него все верят, но верят так же многолико, своеобразно, сведумно, своемучительно, как верил сам Лесков» (2, с. 353)⁵.

Поэтому, прочитывая книги писателя, Дурылин исходит из такого видения, которое позволяет ему встроить получившуюся интерпретацию лесковских текстов в свою художественную систему и воплотить ее в сквозном образе утраченной Святой Руси. Это один из центральных образов не только дурылинской публицистики, но и его художественной прозы — град Китеж, то есть канувшая в небытие Россия, о которой ностальгически вспоминают многие писатели-эмигранты: Зайцев, Шмелев, Бунин и др. Этот образ исчезнувшей Руси реконструируется им в том числе из прозы Лескова, во многом взятой за образец «художественной проповеди».

Между многими произведениями Лескова и Дурылина можно провести прямые параллели по жанровому признаку, проблематике, сюжетике, можно найти цитации, реминисценции, но особенно интересны они в повестях «Чертог памяти моей (Записки Ельчанинова)», «Хивинка», рассказе «Троицын день».

Лесков	Дурылин
«Детские годы (Из воспоминаний Меркулы Праотцева)» Жанр: стилизация мемуаров	«Чертог памяти моей (Записки Ельчанинова)» Жанр: стилизация мемуаров, повторы сюжетные ситуации (ребенок, висящий на опасной высоте, как первое детское воспоминание) и др.

⁴ Резвых Т. Н. Религия и культура в прозе и поэзии С. Н. Дурылина // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 199–200.

⁵ Дурылин С. Н. Статьи и исследования 1900–1920-х годов / Статья и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. Далее цитаты из сочинений С. Н. Дурылина приводятся в тексте по этому изданию с указанием тома (1 — художественная проза, 2 — статьи) и страниц.

<p>«Соборяне» <i>Жанр: роман-хроника</i></p>	<p>«Колокола» <i>Жанр: роман-хроника</i> <i>Развитие намеченного у Лескова «мифа об ушедшем городе» как идеальной модели, олицетворяющей давние «золотые времена», Святую Русь</i></p>
<p>«Очарованный странник»</p>	<p>«Хивинка» и «Троицын день» <i>Полемическое развитие в «Хивинке» лесковского сюжета о восточном плене</i> <i>Развитие в «Троицыном дне» лесковского сюжета о поиске Бога в бегстве и блуждании: странница, бегущая от церкви</i></p>
<p>«Некуда»</p>	<p>«Сударь-кот» <i>Полемика о «женском вопросе»: всегда есть выход — посвятить себя не поискам идеала в земной суете, но Богу. Не коммуна, а монастырь. Не разрушение семьи в результате отказа девушки от брака и семьи, а семейное (всеобщее) спасение в монашестве</i></p>

Важны и те концептуальные идеи, которые, исследуя лесковские жизнь и творчество, Дурылин озвучивает в своих работах о писателе, поскольку именно они будут развиты впоследствии в его собственной прозе. Многие из написанного им о писателе можно считать и поставленной перед самим собой творческой задачей, и автохарактеристикой.

В прозе: в книге воспоминаний «В родном углу», в повестях, рассказах и романе «Колокола» — Дурылин прежде всего воссоздает ту «художественную легенду Православия», которую он находит для себя у Лескова, главным образом в лице его мирских праведников. В праведниках Дурылин выделяет несколько важных для него качеств. Первая, общая с лесковскими персонажами черта, которая становится обязательной чертой всех его положительных персонажей — «тихость», смирение, отсутствие гордыни: «Каждый православием крещен в такое смирение, приводящее к простому Богу, крещена в него и Россия...» (2, с. 361). По словам Дурылина, «у Лескова все христиане — тайные или явные строители твердыни своей личности за лесами полнейшего самоуничижения» (2, с. 359). Вторая черта, которой он наделяет лесковских праведников, — это их «детскость», «младенческий образ мыслей»: «Точно весь мир впадает в детство и по-детски, каким-то вторым и уже окончательным младенчеством встречает Христа» (2, с. 360). При создании образов собственных положительных героев он следует именно этим ключевым для него идеям: характеристика близких ему по духу людей в мемуарах или праведных персонажей в художественных текстах всегда будет включать и такое качество как «тихость», и обязательный ореол нравственной чистоты, простоты, свойственных детям. Такова любимая бабушка в книге воспоминаний «В родном углу: как жила и чем дышала старая Москва», такова бабушка, монахиня Ирина в повести «Сударь-кот», таковы мать, бабушка, двоюродная бабушка Степанида в «Чертоге моей памяти» и т. д.

Если взглянуть на хронику «Колокола» (1928), другие повести и рассказы Дурылина в сопоставлении с книгой мемуаров «В родном углу» (1928–1953), окажется, что в каждую из своих художественных книг писатель поместил те же самые реалии детства и в том же самом, чуть ли не дословном виде, какими они выведены в воспоминаниях. Так, хроника «Колокола» начинается историей колоколов и звонов, но и в «Родном углу» на первых же страницах говорится о «могучем, широкогласном, щедром на зов и призыв»⁶ колоколе храма Богоявления елоховского прихода. Описание усыпанной скошенной травой и цветами улицы в крестный ход перекликается

⁶ Дурылин С. Н. В одном углу: чем жила и дышала старая Москва. М., 2017. С. 37.

с подобной сценой об убранстве церкви гирляндами полевых цветов и скошенной травой из рассказа «Троицын день».

Многие его повести и рассказы начинаются с детства героев, что принципиально для Дурылина-автора. Есть несколько концептуально значимых образов для реконструкции картины идиллического детства, типичных для разных авторов, представляющих собой ту классическую линию русской литературы, к которой относил себя сам Дурылин, включающую имена Аксакова и Лескова: во-первых, семья, точнее фигуры Матери, Отца, но прежде всего — Бабушки, (фигуры братьев и сестер факультативны); во-вторых, это образ идиллического места, где прошло детство, это прежде всего родительский Дом и прилегающие к этому дому идиллические ландшафты сада или полевого простора. В книге Дурылина «В родном углу», помимо родительского Дома, таким идеальным местом оказывается дом бабушки: он становится самым притягательным для «ребенка-воспоминателя», в нем совершенно особая атмосфера, начинающаяся уже в прихожей, где размещена удивительная вышитая икона. Это волшебное прибежище, где не только царят уют и тепло, но где живет безусловная любовь, где герой находит духовную опору. Фигура мудрого старика или мудрой пожилой женщины в литературе всегда знаковы: это и хранители традиции, и «мать / отец рода», и одновременно его духовные покровитель / покровительница. Таковы все бабушки у Дурылина: и в повести «Сударь-кот», и в «Записках Ельчанинова», и в рассказах из цикла «Рассказы Сергея Раевского» («Троицын день», «Бабушкин бес» и др.). Таково описание дома и жизни семьи, собственного детства в книге «В родном углу...», которое можно считать исходным для всех повторяющихся подобных описаний в его художественных текстах⁷.

В тональности ностальгического дискурса мир детства обычно видится идеализированным, для него также характерны некоторые универсальные приемы изображения «золотого прошлого». С. Бойм, выделяя два типа ностальгических нарративов, оговаривает, что для первого характерна интенция утверждения «правды жизни», этот тип «пытается восстановить или построить вновь мифический коллективный дом», а «ностальгия этого типа утопична и тотальна», связана с «символическим / метафорическим и внеисторичной перестройкой действительности»: «Повседневная память оперирует коллективными знаками и символами, но как бы вставляет их в иной сюжет. Скучая по дому, мы часто скучаем по нашей детской повседневности, но эту грусть легко превратить в национальную идею, оставив те же элементы памяти,



Николай Зиновьевич и Анастасия Васильевна
(урожденная Кутанова),
родители С. Н. Дурылина

⁷ Одним из первых на близость воспоминаний и повести «Сударь-кот» обратил внимание А. А. Аникин: «Сама же художественная ткань „Сударя кот“ пропитана московскими впечатлениями, жизнью родных Плетешек, многое прямо повторяется в записях „В родном углу“: приезд к бабушке, день Иоанна Предтечи...» URL: <https://www.portal-slovo.ru/history/44301.php> <https://www.portal-slovo.ru/history/44301.php> (дата обращения: 19.12.2021).

но изменив сюжет»⁸. Для Дурылина таким утраченным «домом» и садом при нем становится все низвергнутое после революции христианское прошлое России, в его прозе происходит глобализация метафор дома, сада и детства: человечество, утрачивая «детскость» утрачивает райский сад. Расставшись с культурой, взращенной христианством, отвергая ее, новая революционная реальность лишается корней, тысячелетиями питавших культуру:

«Нужно было любить, хранить и давать спокойно в прочной почве расти своему родовому дереву, чтобы спокойно и нежно могли расти эти деревья с розовыми цветами и запахом. Им сто лет. Их хранит благой и верный Садовник. Но он малосилен, если ему не союзник попечительный и крепкий Хозяин. Только то и прочно, где они действуют вместе. Только это и зовется культурой. Для того чтоб сто лет росло и каждый год покрывалось розовыми цветочками это персиковое дерево, нужно было, чтобы Хозяин сто лет поддерживал хранительный стеклянный свод над хрупкими цветами и давал заботливое тепло в оранжерею и чтоб никто не мешал ему в этом. Так выращиваются цветы культуры – создаются храмы, собираются библиотеки, наполняются картинные галереи, охраняются парки и цветники»⁹.

Восстановить утраченное, хотя бы умозрительно, способна лишь память, потому память становится той универсалией в творчестве Дурылина, которой подчинено все в нем: от темы до жанра. Концепция памяти, во многом похожая на лесковскую, определяет не только мемуарный жанр как основной, но и подчиняет повествование универсальным законам восприятия прошлого, которые присущи всем нарративам подобного типа, и в силу действия которых творится художественный миф о минувшем. Изображая прежнюю дореволюционную жизнь, Дурылин создает внутри мира собственной прозы устойчивые авторские концепты-мифологемы, «сущностные понятия»¹⁰, многие из которых совпадают «константами русской культуры»¹¹ в целом, что происходит не без оглядки на Лескова.

2. Н. С. Лесков как «писатель-воспоминатель» в работах Дурылина: поэтика памяти

Практически все у Дурылина не просто обращено к прошлому, но написано в форме мемуаров от лица непосредственных свидетелей эпохи. Его повести и рассказы почти всегда начинаются с воспоминаний о детстве героя или с подробного описания их самых первых ранних впечатлений, что можно считать последовательной стратегией и цельной концепцией, поскольку, по Дурылину, именно память связует

⁸ Бойм С. Конец ностальгии? Искусство и культурная память конца века: Случай Ильи Кабакова [Электронный ресурс] // Новое лит. обозрение. 1999. № 39. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/1999/39/boym.html> (дата обращения: 19.12.2021).

⁹ Дурылин С. Н. В своем углу. М., 1991. С. 242–243.

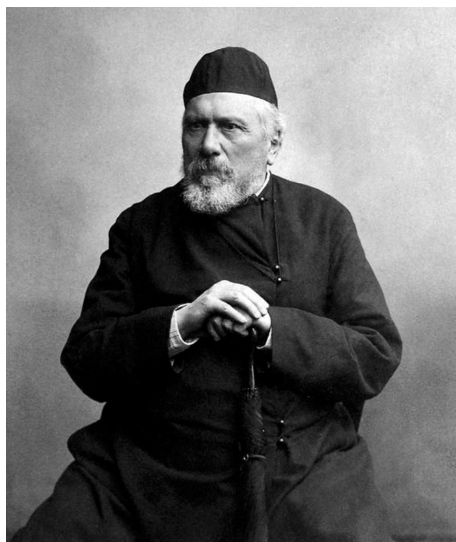
¹⁰ См. у И. А. Едошиной: «Дурылин не создает из своих детских впечатлений лубочной картинки купеческого быта, не скрывает его противоречивости, а подчас и драматизма. Однако его мемуарная проза окрашена таким искренним чувством любви к частливому и, несмотря ни на что, радостному прошлому, что читатель невольно оказывается во власти авторских воспоминаний и ему открывается смысл их названия. Быть «в родном углу» – это означает быть человеком, в котором прошлое всегда корректирует настоящее и составляет самую основу его жизни. Воспоминания Дурылина объединяет слово «угол», которое является в данном случае не метафорой или любым другим тропом, а *понятием, сущностным для русской культуры*». (И. А. Едошина. Мифологема угла: тексты С. Н. Дурылина в пространстве русской культуры начала XX века // С. Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Серия «Исследования по истории русской мысли». Т. 14. М., 2010. С. 305).

¹¹ Термин Ю. С. Степанова, автора «Словаря констант русской культуры».

воедино личность человека от младенчества до самых его последних дней, а значит, история воспоминаний и есть история жизни души человека.

«Памятью человек запечатлевает непрерывное единство своей личности; память объединяет человек все моменты своего существования ребенком и юношей в едином „я есмь“ своего бытия. Если между ребенком и им же самим, превратившимся в пожилого человека, нет ни единой кровинки, вполне общей и схожей, нет клеточки не обновившейся, нет атома не изменившегося, — то законен суровый вопрос: что же или кто же вмещает в человеке пожилым его память о его былых существованиях ребенком и юноше? *Что и кто* в человеке старом помнит его былое бытие ребенком и юным? *Кто субъект* и кто источник этого самопамятования человека, в котором вмещено единство его сознания от рождения до смерти <...>? На этот грозный вопрос есть один прямой ответ, древний, как человечество: **бессмертная душа**¹². В неоспоримом акте памятования, выражающем живое единство человеческой личности на протяжении ее земного существования, заключено неоспоримое свидетельство души человеческой — свидетельство, подтвержденное опытом воспоминаний, доступных каждому человеку»¹³.

Такое понимание личности как «человека помнящего», отчасти может быть возведено к Н. С. Лескову, чье творчество более всего оказало влияние на его собственные художественные принципы. Дурылин был внимательнейшим читателем Лескова и работал над книгой о нем, к сожалению, так ее и не завершив, однако успев отметить очень многое из того, чем литературоведение откроет у Лескова лишь столетие спустя. Так, он первым обратил внимание на категорию памяти, определяющую построение лесковского нарратива: «Творить для Лескова всегда значит вспоминать. Образам жизни должно отойти в прошлое, минуя настоящее, для того чтобы Лесков увидел их глазами художника...» (2, с. 438). Дурылин объясняет приверженность Лескова такой форме его языковыми пристрастиями и обращенностью в прошлое:



Николай Семенович Лесков, 1892 г.

«Указанный прием — один из основных в творчестве Лескова, если сравнить его в этом отношении с другими писателями... Этому есть две причины. Первая — в основном свойстве Лескова — *быть писателем-воспоминателем*, зорким к прошлому и часто вполне слепым к настоящему, пока оно не стало прошлым. Вторая — в его исключительной способности погружаться в стихию индивидуального самобытного языка, своеобразного склада речи, свойственных его героям, почерпнутым из всех слоев русской жизни» (2, с. 440).

О. В. Евдокимова, автор книги «Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова» (2001), отмечает, что лесковская мнемоническая поэтика восходит к «сократовско-платоновскому пониманию памяти как духовной способности человека извлекать из своего сознания, „припоминать“ сущности вещей», а также преследует

¹² Выделение С. Н. Дурылина.

¹³ Дурылин С. Н. В одном углу: чем жила и дышала старая Москва. М., 2017. С. 18–19; 23–24.

цель — «внедрить эти сущности в сознание читателя»¹⁴. Объясняется такая нарративная стратегия лесковского повествования целеполаганием: лесковский текст «художественного мемуара» — это попытка воссоздания этапов самосознания героя, а его истинный сюжет — сюжет поиска и обретения собственной бессмертной души. Этот вывод делается О. В. Евдокимовой на основе анализа повести «Детские годы. Из воспоминаний Меркула Праотцева». Именно эта лесковская повесть наиболее тесно связана с творческой биографией Дурылина¹⁵.

Дурылин первым замечает, что «в сущности Лесков писал только воспоминания — свои и чужие» (2, с. 440). То же самое можно сказать и о дурылинской прозе, почти все цитируемое можно отнести и насчет его собственных книг. Дурылин уравнивает душу, память и бытие: «Я вспоминаю, следовательно, я существую»¹⁶. Воспоминания и есть жизнь души, а также способ обретения цельности, то есть своей истинной сущности. Герои его повестей всегда «воспомятели» собственной жизни, тех моментов их духовной биографии, что послужили основой формирования их личности. Воспоминания, по Дурылину, есть доступная для наблюдения человека истинная жизнь его души, а также способ обретения цельности, то есть своей истинной сущности, память же — необходимое условие самосознания. Способность души вспоминать и помнить свидетельствует о настоящем бессмертии. Именно потому вслед за Лесковым все его произведения написаны как мемуары, «записки», хроники — это материализованные в слове формы памяти. И если по форме они пишутся как «художественный мемуар», то по содержанию, или по сути, они пишутся как «припоминание» истинной сущности этого мира в его идеальном непорочном состоянии — это он разглядел в художественной «действительности» Лескова:

«Еще большее развитие получает у Лескова форма монологического рассказа о прошлом — рассказа, ведомого рассказчиком, который сам является художественным созданием, живущим своей особой жизнью, наделенными всеми особенностями эпохи, среды, образования отлагающимися на живом лице. В такой монологической форме написаны многие лучшие создания Лескова, — какое бесконечное здесь множество разнообразных рассказчиков, повествователей, какая сложность повествуемого!» (2, с. 439).

В отличие от Лескова, у Дурылина нет той самой «сложности повествуемого», создаваемой за счет «множества рассказчиков». У Лескова и отдельное слово, и отдельный мотив часто амбивалентны: они одновременно и равноправно могут быть наделены противоположными смыслами. О столь характерном для Лескова приеме как «ложная этическая оценка» писал еще Д. С. Лихачев, отмечая, что Лесков часто превращает мораль в момент литературной интриги¹⁷. Прием заключен в маскировке авторской позиции: провокативная моральная оценка звучит из уст рассказчика и приводит читателя к ложной разгадке. Мнимая разгадка кажется читателю поначалу (а иногда и в целом) истинной, поскольку представлена от лица рассказывающего как нечто очевидное, а вот авторская оценка, как правило, спрятана в иронии, игре, контексте, двусмысленности и амбивалентности значений как некоторых ключевых слов, так и в полисемантической и полигенетичности повторяющихся мотивов. Вдумчивый читатель должен самостоятельно извлечь эти дополнительные смыслы, не поддавшись на очевидную прямолинейную морализаторскую формулировку.

¹⁴ Евдокимова О. В. Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова. СПб: Алетейя, 2001. С. 19–20.

¹⁵ Непомнящих Н. А. Фигура Лескова в рефлексии Дурылина: «писатель-воспомятель» // Сюжетология и сюжетография. 2020. № 1. С. 104–116. DOI 10.25205/2410-7883-2020-1-104-116.

¹⁶ Дурылин С. Н. В одном углу: чем жила и дышала старая Москва. М., 2017. С. 24.

¹⁷ Лихачев Д. С. Прием ложной этической оценки у Лескова // Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература. Л., 1988. С. 158–165.

Во многих текстах Лескова нет однозначной моральной оценки, она заключена в том зоре, что возникает между его рассказчиками, повествователями и собственно автором, тогда как у Дурылина оценки всегда явственны и дидактичны. Причем даже в тех случаях, где Дурылин намеренно заимствует у Лескова, он «убирает» лесковскую игру, недосказанность, «выпрямляя» и проговаривая прямо то, что у того скорее мыслится как подразумеваемое. Иллюстрацией сказанному может служить пример, когда Дурылин «встраивает» одну из лесковских сюжетных ситуаций в свою повесть. Так, в эпизоде, взятом из начала повести «Детские годы (Из воспоминаний Меркула Праотцева)» и помещенном в начало повести «Чертог памяти моей (Записки Ельчанинова)» описано первое воспоминание героя — случай, где рассказчик маленьким ребенком повисает с риском разбиться на большой высоте. Лесковского героя манит к окну нечто неявное, «легкое, прекрасное, тонкое»¹⁸, и он, не помня себя, в одно мгновение оказывается на карнизе над тротуаром, откуда его видят возвращающиеся домой родители. У Дурылина сама ситуация повторена буквально (ребенок, зацепившись одеждой, висит на огромной высоте с риском разбиться на колокольне), однако манит ребенка туда некий «голубок серебряный», которого он до того видел во время молитвы.

В работах о Лескове Дурылин не раз восхищается еще одним эпизодом — началом рассказа Лескова «На краю света», где и «дух», и «голубок» упоминаются лесковским рассказчиком в связи с молитвой ребенка. Дурылин в одной работ о Лескове цитирует его начало: «Отец Кириак рассказывает архиерею о своем детстве. За школьную шалость его ждало наказание розгами, и ребенок прятался в бане, под полком, — и стал молиться... <...> „тут вдруг на меня чудной прохладой тихой повеяло и у сердца, как голубок тепленький зашевелился“¹⁹, и стал я верить в невозможность спасения как в возможное, и покой ощутил, и такую отвагу, что вот не боюсь ничего, и конечно!“» (2, с. 360). Аллегория более чем прозрачная, к тому же в тексте «Чертога...» Дурылиным раскрытая: «...должен я молиться Духу Святому, ибо голубок сей не есть простой, а только вид прикровенный Господа Животворящего» (1, с. 693). Если у Лескова в зачине «На краю света» дуновение, ощущаемое мальчиком, сравнивается с шевелением голубка за пазухой, то у Дурылина «сей голубок» зрим, появляется перед ребенком в храме не однажды, заманивает ребенка на высоту, притом приобретает форму отчетливой дидактической аллегии: голубок — символ Духа Божия, к которому потянется и неизбежно придет в финале юная душа.

Отсылкой к Лескову служит также изображение ангела Молчания, перед которым рассказчик, будучи маленьким, впервые увидел того самого незримого для других голубка: Дурылин цитирует одно из лесковских писем, сопровождая его комментарием о писателе: «...его молитва — ко Христу, Лик которого — Лик Ангела благого Молчания» (2, с. 342). А уже в «Записках Ельчанинова» Дурылин упоминает Ангела благого Молчания в той самой же главке, где повторен лесковский эпизод с ребенком — «Блезнь. Мой Голубок»:

«Постоянно ставвали мы в пределе, против иконы Ангела. Сего Ангела укрепился лик в памяти моей неотторжимо, и особенно крыла его, будто голубиные. Был оный ангел не Архистратиг небесных сил, но Ангел Благого Молчания, с руками, на груди скрещенными. И приметил я серебряного голубка над Царскими вратами малого того придела. Во время службы смотрел я то на Ангела, то на голубка и чаял, по простодушию детскому, что голубок слетит с золотого сияния и сядет на плечо Ангелу или на темечко» (1, с. 693).

У Лескова первые воспоминания, с которых начинается самосознание героя, на склоне лет оказавшегося в монастыре, никак не связаны с Церковью. Впереди

¹⁸ Лесков С. Н. Собрание сочинений: В 11 т. М., 1958. Т. 5. С. 283. Далее цитаты из сочинений Н. С. Лескова приводятся в тексте статьи по этому изданию с указанием тома и страниц.

¹⁹ Курсив автора.



Учащиеся Четвертой мужской гимназии в Москве.
Сережа Дурылин сидит третий слева, 1897 г.

целая история ищущей истины души. А вот у дурылинского рассказчика его путь предопределен с самого начала: герой-рассказчик, от чьего лица идет повествование, в первых же строках сообщает о своей предназначенности Богу, так как родился он под колокольный звон²⁰, а значит «быть ему богомольцем». В результате этот «лесковский эпизод» обрастает отсылками и к другим лесковским текстам, и к его имени, а сами изменения в результате превращают намек рассказчика Лескова в отчетливо проговоренную «позицию автора» — эта стратегия в целом характерна для Дурылина при «переносе» лесковских тем, сюжетов, мотивов в его собственную прозу.

Между повестью «Детские годы (Из воспоминаний Меркула Праотцева)» и дурылинским «Чертогом памяти моей (Записки Ельчанинова)» есть и еще одна важная для понимания концепции памяти деталь: лесковская повесть начинается с формулировки рассказчиком той концепции детства, которой будет в своем творчестве придерживаться Дурылин-писатель. Наиболее важными представляются следующие тезисы:

1) детство есть исток для последующей жизни, потому его изображение важно, именно из первых детских впечатлений рождается наше самосознание;

2) в тексте, рассказывающем об обретении себя, не может быть и не должно быть традиционного авантюрного или закругленного романного сюжета, повествование-воспоминание, в отличие от романа, может течь как бы «само собою», фокусируясь на разномасштабных событиях, не всегда связанных внешне, потому что у повествования здесь иная логика: важно, чтобы изображаемые события имели значение

²⁰ См. о концепте колокольного звона у Дурылина: *Мотейюнайте И. В.* Юродские слезы, колокольный звон и русская история (о способах символизации в романе-хронике Дурылина «Колокола» на примере образа юродивого // *Теория традиции христианство и русская словесность.* Ижевск, 2009. С. 328–337.

для «внутренней биографии» героя, играли роль в его духовном становлении — таков принцип их отбора.

Таким образом, внешняя биография подчиняется внутреннему развитию героя как духовной личности, а на пути обретения себя важны те моменты, которые помогают герою открывать себя подлинного, а подлинность эта всегда связана не со внешними социальными достижениями, но с моментами откровения, обретения высшей истины, которая может иметь разные обличья, но чаще всего приходит как воспоминание о первозданной благодати детства.

3. «Божественная легенда» Лескова и ее воплощение в прозе Дурылина

Детство дурылинских героев, как правило, описано детально, подробнее он рассказывает и о собственном детстве в книге «В родном углу: как жила и чем дышала старая Москва». Столь пристальное внимание именно к этому периоду жизни согласуется с убеждением, заявленным на первых страницах книги, что именно оно предопределяет дальнейшую жизнь человека, что душа впервые просыпаясь в ребенке, потом помнит себя тою, первозданно детской, всю жизнь. И, что еще важнее, присутствующая человеку «детскость» или «младенчество мыслей» им понимается как душевная чистота, напрямую соединяющая человека с познанием Бога. Описание детства позволяет обозначить в его положительных героях-праведниках ту самую изначальную открытость миру и Богу, ту незамутненность сознания излишней рефлексией, что свойственна взрослым.

В яркости описываемых им детских впечатлений всегда проявляется искренность чувств персонажа, в них, как в отпечатках, оставшихся на душе, наглядно явлена нравственная основа личности. Избирательность памяти — свидетельство духовного опыта, по тому, что именно человек помнит и как, можно многое понять о нем. Особенно значимы в свете такой концепции становятся первые воспоминания человека, поскольку это моменты, когда человек впервые не просто обнаруживает в себе сознание-душу, но и начинает историю своей души, то есть самого себя как нравственной и религиозной личности, в которой пробужден дух. Первые воспоминания его героев — это всегда первая же встреча с Богом и его промыслом. Дети у Дурылина и немногие взрослые (юридические и те, кто остался «младенцем» в душе) — это люди подлинной веры, ибо они не только по-настоящему чисты, добродетельны, но и напрямую могут познавать Бога, ощущая его в душе. Характеризуя лесковских героев-праведников, Дурылин часто упоминает «детское простодушие». Христово — «будьте, как дети» — видится ему в образах лесковских смиренных персонажей: «Лесковские праведники какие-то дети, дерзющие и докучающие Христу своими молитвами» (2, с. 359). Причем понятие «детскости» как залог простодушия, открытости и нравственной незамутненности напрямую и буквально накладывается Дурылиным на «народное сознание»:



Сергей Дурылин в своей комнате в Переведеновском переулке в Москве, 1903 г.

«Точно весь мир впадает в детство и по-детски, каким-то вторым и окончательным младенчеством встречается Христа. Это младенчество Христоощущения в мире Лескова заимствует у народного сознания — у народного религиозного опыта, и, не боясь укоров в славянофильстве, исповедует *русского Христа*²¹. Но „русский“ здесь — только детский Христос, соответствующий тому „младенческому образу мыслей“, который величайший тайнозритель христианства, Исаак Сирий, считает неопустимым условием „ведения Духа“» (2, с. 360).

По Дурылину, «детская молитва Лескова — молитва всей крепостной Руси» (2, с. 374). У Лескова подобной идеализации народного сознания не было: достаточно вспомнить многие трагические и жестокие сюжеты, имеющие источником народные суеверия. Дурылин же берет из книг Лескова лишь «светлую» сторону проявления народной веры, приписывая ей «младенческий образ мыслей», то есть на языке дурылинских концептов, непорочность, трактуемую как отсутствие избыточной рефлексии, критики и сомнений, свойственных интеллигенции, — в которой для него как раз заключается высшая мудрость. Его более всего привлекают лесковские праведники, мирская святость которых у самого Лескова оказывается полемически противопоставлена церковной жизни и монашеской схиме. Однако в книгах Дурылина подобной оппозиции нет, и он словно не замечает ее у Лескова.

Особенно ему дороги образы праведников, так как они «ключ из золота — к русской душе, к ее святой святых»²². Они суть добро и свет, воплощающие в себе истинную сущность христианства: «В жизни Лескова было глубокое и святое устремление к праведнику как идеалу преображения, устройства и полноты человеческой личности. Он знал и в действительности таких праведников...» (2, с. 418). Опираясь на известные слова Лескова о том, что тот знал истинную Россию, Дурылин как в статьях, так и в художественной прозе видит в лесковских образах подтверждение идеи особой благословенной святости дореволюционной Руси:

«„Рабий зрак своего народа“ Лесков рассмотрел не хуже других, но он лучше других увидел, что в нем „сквозит и тайно светит“. Реальную Россию, о которой он говорил: „повсюду была юдоль плача, голод ума, голод сердца и голод души. И тогда уже всякий голод!“ („Юдоль“) — Лесков знал не хуже Салтыкова-Щедрина: его живой, острый, емкий ум хранил множество холодных наблюдений над нею, но у него были и заметы сердца об иной, реальной России, в которой были страдатели не только дальнего города, но и Взыскуемого Града. „Я дал читателю положительные типы русских людей“, — говорил Лесков, и это правда: лесковские праведники, встреченные им на всех путях и тропах народной жизни, — конечно, те самые праведники, которыми стояла русская земля. Не поверить тут Лескову — значит прийти к невероятному заключению, что вся Россия исчерпалась чиновниками, героями Щедрина и мужиками Успенского, значит признать ложью тютчевскую Русь, — Русь преподобного Серафима, Русь старца Зосимы, и признать единой истинной Российской империю городничих, Чичиковых и Держиморды» (2, с. 336–337).

Лесков как автор романа-хроники «Соборяне», где главный герой — удивительно мудрый, верящий в добро священник Савелий Губерозов всегда искренен и прав, а также Лесков — автор цикла рассказов о праведниках, которые всегда «простые люди», что ищут веры, — такой Лесков в сознании Дурылина становится частью мифа о Святой Руси — «Руси преподобного Серафима, Руси старца Зосимы». Эта Русь у Дурылина — истинная, вневременная, духовное средоточие Взыскуемого града и утраченного Эдема, оказывается противопоставлена злу социальному, государственному — злу Российской империи. Так, в романе-хронике «Колокола», по словам

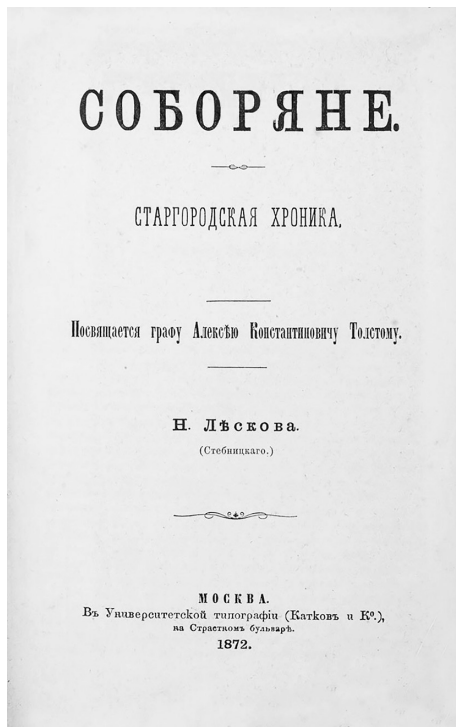
²¹ Курсив С. Н. Дурылина.

²² Дурылин С. Н. В своем углу. М., 1991. С. 292.

И. В. Мотеюнайте, «история одного города представляет в произведении историю Российской империи, с ее расцветом и крушением; историческое движение времени осмысливается Дурылиным в духе В. Соловьева движением к концу мировой истории» [Мотеюнайте, 2009, с. 340]. Однако его Русь — это не империя зла, а исчезнувший град Китеж.

Среди источников романа Дурылина «Колокола», несомненно, были «Соборяне»: хроника Лескова стала жанровым ориентиром для романа-хроники Дурылина. В обоих романах с самого начала рассказывается история города как история ушедшего мира от его сотворения и расцвета до распада, «конца». В «Соборянах» это жизнь небольшого провинциального города с говорящим названием Старгород, и речь идет о его недавнем прекрасном прошлом: в основном это житье-бытье «старгородской соборной поповки», заканчивается хроника смертью всех ее обитателей. В «Колоколах» Дурылина аналогичная композиция. Мир Дурылина, мир, описанный в его рассказах и повестях, — это условный ушедший лесковский «Старгород», где живут идеализированные люди прошлых эпох, они же — люди искомого невидимого града, это абстрактные жители Святой Руси, которым приданы черты людей реальных посредством привязки их к социальной роли (купцы, приказчики, сторожа, священники, няньки и т. д.). Психологический портрет персонажа, его психическая индивидуальность гораздо менее важны, чем его символический социальный статус и его религиозная атрибуция: все они прежде всего носители идеи спасительного православия: положительные герои обязательно подают пример спасения посредством жертвенной жизни во имя Христа — будь то жертва в миру или монашестве. Дурылин словно пытается создать в своих мемуарах, повестях, рассказах и романе «Колокола» ту самую «повесть русской веры», которую приписывает Лескову. Дурылинская «Святая Русь» — это прежде всего страна христианских праведников, людей простых и смиренных, искренно добродетельных, подобных его матери, бабушке. Таковой предстает Россия в его книге воспоминаний «В родном углу», ее населяют люди трудолюбивые, богомольные, добрые: «Но было много и покорности, и внутреннего благого принятия жизни и судьбы»²³.

В отличие от не во всем последовательных, часто мятущихся и ищущих героев Лескова с их блужданиями и непрямыми путями, судьбы героев Дурылина изначально предопределены, их пути всегда линейно ведут в Церковь, монастырь, то есть к Богу, а все события их биографии выстраиваются в последовательную цепочку, минуя какие бы то ни было поиски, ошибки, разочарования. Герои-праведники Лескова как правило изображены стигийными в своих душевных порывах, их вера интуитивна, не отрефлексирована, а праведные поступки совершаются ими по наитию. Герои Дурылина же вполне рационально подчинены авторской цели прославить истинную веру человека и его христианские добродетели. В каждом малом поступке персонажа должен проявиться Божественный промысел, и все повествование становится



Титульный лист первого отдельного издания романа Н. С. Лескова «Соборяне»

²³ Дурылин С. Н. В одном углу: чем жила и дышала старая Москва. М., 2017. С. 149.

подчинено этой задаче. Например, уже в самом начале повести «Сударь-кот» главная героиня, маленькая Ариша, балуясь в саду с мальчишкой, поймавшим божью коровку, спрашивает: «Где мой жених?» А мальчик задает вопрос: «Где моя невеста?» В качестве ответа звучит голос автора-рассказчика: «Божья коровка, расправив крылья, пропала в воздухе, — а они хлопали в ладоши и кричали: «Там невеста! Там жених!» (1, с. 293). Эпизод, изображающий беззаботную детскую игру, в самом начале повести уже есть некоторая аллегория произошедшего с героями впоследствии: она в итоге по доброй воле окажется в монастыре, поскольку против их брака восстанет Аришин отец, и Ариша выберет стать «невестой Божией», а он всю жизнь проживет в миру одиноко, тихо и праведно, словно монах.

В повести «Сударь-кот» словно дается ответ на лесковское «Некуда»: светлой, доброй девушке с цельным сильным характером, не находящей себе места в мирской жизни современного ей общества, есть не названный и не рассмотренный Лесковым выход — монастырь, служение Богу. В ключе его главной идеи разрешен и конфликт между дочерью и ее родителями. Отец смиряется с ее выбором, говоря, что нужно отдать не свое, подразумевая, что дитя — дар Божий и его нужно вернуть. Это не психологическое, а идеологическое решение конфликта.

В этой повести Дурылина, как и во многих других его произведениях, на всех сразу видна печать идеала, каждый персонаж в своем роде праведник: и честный купец, рачительно ведущий свои дела; его жена, в заботе обо всех и в порядке держащая дом; их дочь, светлая, умная, порядочная девушка; их приятный для покупателей и благодарный перед купцом приказчик, полюбивший купцову дочь, но не смеющий идти на поводу чувств и выступить против воли отца девушки, своего благодетеля. Деля свое земное дело честно, постепенно и закономерно приближаются они к Богу. Создается некая идиллия: идеальная семья, где все уходит в идеальный монастырь, где игуменя и монахини создают благочестивую атмосферу служения, сам идеальный город, где все происходит, — вместе больше похожи не на реальные, а на утопически-идеальные — на таковые, каковыми они должны быть. Несмотря на конфликты в начале пути, в финале все примиряются друг с другом, осознанно и разумно ступая на путь служения Богу, уходя в монастырь. Спасение там, а не в миру.

Истоки праведности — всегда детстве его персонажей, герой-ребенок видит перед глазами пример такого праведника, и свет веры в Бога обязательно зажжен в душе кем-то из влиятельных взрослых: бабушкой, дедушкой, матерью, отцом, тетуськой и т. д. Так, в «Родном углу» много внимания уделено детским впечатлениям от колокольного звона, храмов, икон в родном доме и доме бабушки, а в самом начале повести «Сударь-кот» от лица рассказчика, вспоминающего детство, звучит: «С этими словами „праведный человек“ — мы вошли в собор; с этих пор я знаю это слово: оно в этот день, как свеча, зажглось в моей душе и горит неугасимо» (1, с. 253).

Дурылин «моделирует» в прозе ту реальность, которую желал бы видеть в прошлом, он творит собственный миф об ушедшей России. В мире, воплощенном в его книгах, личное благо героя всегда неотделимо от всеобщего блага — оно лишь часть нечто большего: семьи, дома, монастыря, города, соборного мира России. В «Записках Ельчанинова» (параллель у Лескова — «Детские годы (Из воспоминаний Меркулы Праотцева)» каждый появляющийся вновь персонаж показывает какую-то доселе не названную грань смирения и мирского праведничества, преподнося юному герою свой урок. Смирренная тетуська с неканоническим «ореховым Спасом», примирившаяся с бедностью и одиночеством, мудрый смиренный дедушка, что приобретает ребенка к книгам и вознаграждает за уроки вкуснейшими яблоками. Друг дедушки, что кажется поначалу страшным, но который затем на яблочный Спас разрешает войти в удивительный сад (реальный и аллегорический). Каждый из них дает читателю урок, смысл которого заключен как в назидательном наглядном примере, так и в попытке осознания Божьего промысла в житейских привычных мелочах, в той «тишине» и той «тихости», о которых он упоминает и в «Родном углу», и в «Своем углу»:

«А какое богатство в русском языке слов для „тишины“ и всех ее явлений — значит, тут было богатство в онтологическом восприятии русским народом „тихого места мира и человека“. Тишина. Тишь. Затишье. Оттишь (Олонецкий край: на озере). Тихость (в человеке, в душе, добротное свойство, как кротость, доброта и т.п.). Тихмень (о погоде: „тихость“ природы — безветренность, безбурность)»²⁴.

Смирением, тихостью притягивают его герои Лескова: «Лесков едва ли не ближе всех подошел к тайне Православия — не тогда, когда оно порождает мятеж веры, а тогда, когда оно дает *тихо* осенение земли верою, — творчески раскрыл многое в нем, создав художественную легенду Православия» (2, с. 353). И поскольку мятеж лесковских героев Дурылин выносит за скобки, не замечая его, герои Лескова и герои Дурылина в итоге оказываются совсем непохожи. Можно повторить вслед за В. Н. Тороповой: «Вот только лесковского „буйства бытия“ у Дурылина не было»²⁵. Он будто и не хочет видеть его, когда пишет о «полнейшем самоуничтожении» лесковских праведников (2, с. 359) и сразу начинает с самоуничтожения, не беря во внимание ту гордыню, которой изначально обладают персонажи Лескова, полностью игнорируя тот конфликт, который переживают и в результате которого перерождаются герои «Скомороха Памфалона», «Горы», «Бедной Азы». Вообще, позднее творчество Лескова почему-то оказывается вниманием Дурылина почти полностью обойденным. И хотя для Дурылина столь же значимым, как и для Лескова, оказывается поиск идеала, однако в отличие от Лескова его идеал имеет четкий облик обязательного воцерковления, вне «церковной ограды» спасения нет.

4. «Очарованный странник» и «Хивинка»: «без всех церковных таинств» — «по всей Руси красный звон»

Основополагающее различие между прозой Лескова и Дурылина — в поэтике, в самом способе писать, в том, что лесковский стиль даже в переложениях Пролога не становится дидактично-морализаторским, как это часто происходит у Дурылина. У Лескова и ключевое слово, и сквозной мотив бывают амбивалентны: они одновременно и равноправно могут быть наделены противоположными смыслами, а их семантика может быть прочтена при помощи разных кодов. Как работает поэтика амбивалентности, характерная для творчества писателя в целом, показал А. Ранчин на примере «Очарованного странника», где двойственный, порой взаимоисключающий характер семантики отдельных слов и мотивов создается благодаря взаимодействию агиографического и фольклорного кодов, а также благодаря игре с одновременной отсылкой к истолкованию антиномических смыслов ключевых слов и сюжетных ситуаций²⁶. У Дурылина такой двойственности нет.

Особенно контрастна авторская стратегия Дурылина в сравнении с лесковской, когда речь идет о повестях, на первый взгляд, казалось бы, похожих: так, на близость тематики «Хивинки» и «Очарованного странника» впервые обратила внимание Т. Н. Резвых, анализируя его рецепцию Востока в целом: «Дурылин, тем не менее, говорит о бухарских купцах как „басурманах“, пребыванию русской женщины в тягостном среднеазиатском плену посвящает повесть „Хивинка“ (тема восходит к „Очарованному страннику“ Лескова). Восток притягателен, но притягателен как нечто дьявольское, нечистое»²⁷. Герой воспринимает свой плен и татар именно так, но восприятие самого Лескова не равно мировоззрению героя. Дурылин

²⁴ Дурылин С. Н. В своем углу. М., 1991. С. 303.

²⁵ Цит. по: Торопова В. Н. Сергей Дурылин: Самостояние. М.: Молодая гвардия, 2014.

²⁶ Ранчин А. В. Трансформации агиографического кода в «Очарованном страннике» и принцип амбивалентности в поэтике Н. С. Лескова // *Slovene*. 2017. № 2. С. 414–443.

²⁷ Резвых Т. Н. Религия и культура в прозе и поэзии С. Н. Дурылина // *Христианское чтение*. 2015. № 3. С. 218.

использует в качестве основы книги мемуары казачки, форма воспоминаний органично вписывается в корпус его собственных текстов, а позиция автора растворяется в ее нарративе. Почему этот текст привлекает его внимание и какие акценты в тексте становятся важны?

Видимое сходство дурылинской повести и «Очарованного странника» Лескова на поверку оказывается сходством лишь тематическим. На сюжетном уровне при сравнении обнаруживается мало совпадающих мотивов. Разница проистекает из того, каким образом описан путь героя: персонаж Лескова, с рождения заветанный Богу, бежит от предназначения, ищет себя и свой путь, блуждает, не вспоминая о Боге, и в итоге приходит в монастырь. Рассказчица Дурылина же изначально несет веру и Церковь как залог спасения в себе самой, а ее скитания становятся лишь испытанием этой уже имеющейся у нее прочной веры. То же самое отличие проявляется и в других текстах: дурылинский герой «Записок Ельчанинова» не пребывает в сомнениях, он сразу, с рождения, «Богу обещан» и не сопротивляется предназначению, он поступательно идет по предначертанной дороге, закономерно оказываясь в монастыре. Иван Флягин, обещанный Богу, от него скорее скрывается, а финал не дает однозначного ответа, останется герой в монастыре или нет.

Сюжет повести «Хивинка» Дурылина строится как рассказ похищенной женщины, пережившей восточный плен, куда она попала совсем юной, только что вышедшей замуж. Она долгие годы вынуждена жить на чужбине, однако и там ей удается ревностно хранить свою веру, обычаи, она постоянно молится Богу. Иван Северьяныч у Лескова в своих скитаниях вспоминает о Боге лишь для просьб об избавлении от плена и тоски, вопросы веры перед ним не встают и не акцентируются автором. Казачка-«хивинка», напротив, постоянно озабочена тем, как бы сохранить свою веру: ряд эпизодов — это сюжеты испытания веры, то есть показывают, насколько крепка в ней молодая женщина. Она даже желает смерти своей новорожденной дочери затем, чтоб Бог взял ее душу, пока та совершенно безгрешна. Кроме того, героиня категорически отказывается перейти в «басурманскую веру», противится повторному выходу замуж, ссылаясь на недопустимость этого поступка с точки зрения исповедуемой ею религии. Второй ее муж терпеть не может любых упоминаний о Боге, на этом специально фиксируется внимание читателя повторами, и героиня каждый раз отмечает этот факт с грустью. Для нее очень важным является участие в пасхальном молении, ее верность христианству на чужбине сохраняется в душе и просит обрядовых форм выражения любви к Богу. Герои Лескова в тех же «Соборях» довольно характерно говорят о соблюдении обрядности: дьякон Ахилла, ревностно отстаивающий «обрядность», подан Лесковым в споре о ней скорее в ироническом ключе, которую невозможно представить у Дурылина. Его описания обрядов и богослужений всегда серьезны, лиричны и поэтичны.

Нельзя не заметить в «Хивинке» и аллюзии к романтическим поэмам и повестям девятнадцатого века о восточном пленнике, но это не романтический сюжет. «Хивинка» не просто рассказ о восточном плене и трагической любви, а скорее именно повесть о духовном подвиге, об испытании веры, которую юная героиня пронесит сквозь все тяготы, выпавшие на ее долю. В «Очарованном страннике» этого мотива в эпизоде с татарским пленом нет вовсе. Герой Лескова, очарованный странник Иван Флягин, относится к плену и жизни у степняков как к одному из многочисленных других случаев своей жизни, это всего лишь один из фактов его биографии. В самом плену он к своему новому несвободному положению, в отличие от героини «Хивинки», относится гораздо проще: не тоскует по церковным обрядам, у него нет никаких угрызений совести по поводу сожительства со своими иноверными женами, общих с ними детей он тоже считает басурманскими и не особо обеспокоен их судьбами: «...потому что они были без всех церковных таинств, и я их за своих детей не почитал» (4, с. 433). Обращение татар в христианскую веру Флягиным выглядит комично: герой пугает их фейерверками, причем ему не столько важно приобщить иноземцев к христианству, сколько нужно их запугать и сбежать из плена.

Его путь в монастырь предстает перед читателем как хаотичное блуждание и попытка уйти от своего предназначения, финал открыт: «странник» не исключает, что может снять «клобучок» и надеть «амуничку», чтобы пойти воевать. Путь героини «Хивинки» совершенно иной: она ни на минуту не забывает о Боге, считая именно его своим помощником и заступником, не единожды ее обращение к Богу и православной вере выручает ее из затруднительных ситуаций, например, с принудительным повторным замужеством или в ситуации, когда она уже возвращается из плена. Все ее «житие» на чужбине подчинено мысли, как поменьше согрешить в условиях неволи против устоев и обычаев родной веры. Вернувшиеся из плена муж и жена в благодарность Богу за избавление служат молебен. В последнем абзаце, заключающем повесть, рассказчица трижды упоминает Господа и завершается повесть ее словами: «Дал бы Господь христианскую кончину, безболезненную да мирную! Ничего у него не прошу» (1, с. 428).

Если во время пребывания «очарованного странника» Ивана Северьяновича в азиатском плену монастырь или храм и могли ему миражно привидеться в жаркой степи, то все же никогда они не видятся ему как место богослужения, таинства и воссоединения с Богом — это прежде всего символ родины, России, «крещеной земли», но не более: «Зришь сам, не зная куда, и вдруг пред тобою, отколь ни возьмется обозначается монастырь или храм, и вспомнишь крещеную землю и заплачешь» (4, с. 434). С одной стороны, герои «Хивинки», напротив, в плену сетуют, что нет здесь ни жаворонка в небе, ни чистых вод Волги, однако, с другой, они постоянно молятся, устраивают службу на Пасху, у староверов есть и молельная, и книги, поскольку у хана староверам нет никакого притеснения в вере, они могут исповедовать свою веру открыто, соблюдая обряды. Героиня, не будучи сама староверкой, тем не менее счастлива тому, что у нее наконец есть возможность побывать на службе: «Как услышала я „Христос воскрес из мертвых!“ — слезы у меня градом полились» (1, с. 416). Во время пути, когда ее увозили в глубь ханских владений, она постоянно молилась: «Обернусь на родную сторону, прошепчу „Богородицу“ или „Отче“, поклонюсь родной стороне...» (1, с. 401). Для нее важной частью ее жизни остается молитва, церковная служба, колокольный звон, которых она лишена: «А у нас-то, у нас-то! Церкви Божии народом полны. По всей Руси красный звон льется. Прислушайся, кажется: до нас, горемычных, через пустую степь долетит!» (1, с. 416).

Здесь точка расхождения: для лесковских героев не столь принципиально важно быть внутри Церкви. Лесковские герои-праведники спасаются в пучине мирских забот словно случайно, но всегда благодаря своим доброте и смирению — боголюбезности²⁸, жертвенности во имя других людей. Они часто даже не имеют осознанного намерения стать ближе к Богу или угодить ему, они стихийно живут и действуют согласно своим внутренним убеждениям, которые в результате счастливо совпадают с христианской моралью. Более того, что Иван Флягин, что «несмертельный» Голован, что праведный скоморох Памфалон, хотя в помыслах своих близки к Богу, но редко бывают изображены в церкви, или монастыре, их не застанешь на какой-либо церковной службе. Для них не имеет принципиального значения, где именно им суждено оказаться, тогда как дурылинские герои всегда окружены церквями, монастырями, колокольнями и другими знаками, показательными маркирующими пространство, за границы которого они не выходят, а если его лишены, как хивинка, то очень тоскуют и всеми силами стремятся обратно.

Лесковские герои живут с Богом в своей душе, но Его не видят, им нужно прозреть (один из важнейших сквозных для Лескова мотивов), чтобы наконец познать Его в ближнем и себе самом. Дурылин отмечает, пожалуй, единственно показанное — обращение к Богу в молитве: «У Лескова молятся все, всегда: в горе, в радости, перед подвигом, перед страданием, дети, взрослые, рабы, господа. Архиереи

²⁸ См. подробнее: *Непомнящих Н. А.* Притчевы сюжеты в творчестве Н. С. Лескова 1880 годов // Притча в русской словесности. Новосибирск. 2014. С. 319–341.

перед грехом, перед последней правдой» (2, с. 338). Его собственная героиня именно такова, сразу и беззаветно Богу предана и часто Его поминает, постоянно молится: и на чужбине, и по возвращении. Она в своей вере подобна ребенку, у нее нет внутреннего конфликта, подобного конфликту ищущего себя лесковского героя.

Герои Лескова, считая себя недостойными Божьей милости, словно бегут от Него за пределы освященного пространства, где и обретают в итоге Его: раскольники в «Запечатленном ангеле» попадают к старцу-отшельнику Памве, плутая в темной чаще. Юный герой «Пугала» маленьким мальчиком не может найти дорогу домой в лесу, отстав от других детей, но встречает помощника-праведника Селивана, которого все считают «пугалом» и который выводит его из леса. Затем ситуация еще раз повторяется в юности, когда в непроглядной степной метели и темноте рождественской ночи спасением становится двор того самого, презираемого всеми Селивана, и Селивану суждено открыть глаза юноше на истинное христианское милосердие. Миссионер из «На краю света» заблудился и был по-христиански спасен иноверцем в ледяной пустыне. Мотив «сбиться с пути» — пути истинного — в целом характерен для произведений Лескова: О. Е. Майорова впервые обратила внимание на то, что мотив движения в этих произведениях Лескова «неотделим от религиозных исканий, служит их превращенной реализацией»²⁹. Герой Лескова должен, по замыслу автора, сам одолеть эту нелегкую запутанную стезю — путь духовных блужданий, чтобы наконец, оступившись и потрудившись, выйти из тьмы неведения на свет Божий, у Дурылина же герой идет по хорошо освещенной автором прямой дороге, не спотыкаясь, всегда справляясь с искушениями.

Любопытно, что в размышлениях о собственной судьбе, отношении к вере и Богу Дурылин часто прибегает к метафорам непростого пути, перепутий и перекрестков. Потому можно предположить, что в рассказе Дурылина «Троицын день» мотивы плутания и странничества служат отсылкой как к собственной судьбе, так и к Лескову.

5. «Одному даны в жизни пути, другому перекрестки». **Рассказ «Троицын день»: «безуходное счастье»**

Рассказ «Троицын день» был посвящен С. Н. Дурылиным «памяти Н. С. Лескова»³⁰. Почему рассказ обращен к Лескову, что именно в рассказе может быть напрямую ему адресовано? Заглавие связывает его с «Очарованным странником». В самом начале «Очарованного странника» есть небольшой эпизод с упоминанием Троицыного дня. На него обращает внимание Дурылин в работе о Лескове. В разговоре о самоубийцах упомянут Троицын день. Путешествующие обсуждают, можно ли молиться за тех, кто наложил на себя руки, в беседу вмешивается Иван Флягин, которого до того попутчики не замечали. Он рассказывает о «попике-запивашке», что молится за всех, кто без покаяния умер, в том числе за самоубийц, и попутно упоминает, что «на Троицу, не то на Духов день, однако, кажется, даже всем позволено за них молиться. Тогда и молитвы такие особенные читаются. Чудесные молитвы, чувствительные; кажется, всегда бы их слушал» (4, с. 390). В его рассказе сам преп. Сергей приходит в видении к Филарету вступить за того попика. Об этом эпизоде Дурылин упоминает как о примере «дерзновения в молитве»: «Эту молитвенную дерзость в смирении и дерзость смирения Лесков любит, знает, не упускает никогда случая ее исповедовать» (2, с. 357–358). Важен и тот контекст, в котором у Дурылина цитируется лесковский пример, он следует сразу же после слов о том, что «Лесков глубоко родственен именно К. Леонтьеву и Достоевскому» в своем понимании „Божественного произвола“, не подчиняющегося человеческой „кантовской этике“» (2, с. 357).

²⁹ Майорова О. Е. Н. С. Лесков: структура этноконфессионального пространства // Тыняновский сборник. Вып. 10. Шестые, Седьмые, Восьмые Тыняновские чтения. М., 1998. С. 198.

³⁰ См. примечания к рассказу: «В черновом автографе посвящение отсутствует вообще, в белом автографе выглядит как „Николаю Семеновичу Лескову“» (2, с. 791).

Фабула рассказа довольно проста: юноша, приезжающий на каникулы к бабушке, периодически становится невольным наблюдателем того, как молодая попадья Наталья Егоровна после смерти малолетнего ребенка часто уходит из дома неизвестно куда, порою отсутствуя по несколько месяцев. Юноша видит, как относятся к ее побегам его бабушка и муж попадья, пару раз сам случайно встречается с нею, перемолвившись несколькими словами. Первый мотив, который должен воскресить в памяти лесковские рассказы и повести, — это мотив странствий и блужданий героев, опять же отсылающий к «Очарованному страннику». Однако композиция рассказа Дурылина зеркальна по отношению к повести Лескова: в ней читатель видит череду странствий Ивана Северьяновича, каждый эпизод которых составляет отдельную историю, тогда как в рассказе Дурылина даны только моменты возвращения попадья из странствий, ее пребывание где-то в других местах не показано, о нем есть лишь беглые упоминания, не дающие ответа и оставляющие читателя в догадках о том, куда именно уходит Наталья Егоровна.

Дурылин всерьез интересовался сектантством, в том числе бегунами³¹: в рассказе напрямую не сказано, что попадья уходит в секту, скорее показано стихийное ее влечение к бегству и скитаниям. При этом Дурылин интересовался лесковскими изысканиями в области русских разномыслий, старообрядчества, размышлял над менявшимся на протяжении всей жизни лесковского отношением к Церкви: «...*Антиномичность* религии и христианства у него <Лескова> выражается с исключительной силой» (2, с. 357). Значимым повторяющимся элементом в рассказе становится описание бескрайнего простора, открывающегося за церковью и кладбищем, куда постоянно приходит по вечерам молодая попадья:

«Леса наши посторонились и дали место полевому простору, далекому, бескрайнему, уходящему за окоем, как будто обещающему, что он доведет до настоящих степей, до зеленой русской глади полевой, до хлебных волн этих золотых, докатывающихся, верста за верстой до южного моря» (1, с. 102).

Этот простор манит молодую женщину вдаль. Каждый раз последняя точка, где она видна при уходе другим, — это дорога в полях:

«Вот она скрылась за поворотом, вот прошла мимо далекого верстового столба, который последний виден от церкви, вот густою зеленою волною ржи захлестнуло ее... Вот уже ничего не видно, одни ржаные волны тихо ходят в поле, из стороны в сторону, неумные и широкие» (1, с. 114).

Сама попадья не может толком объяснить, что именно заставляет ее идти и идти. Она вспоминает, как однажды чуть не ушла из дома с богомолкой:

«Раз я далеко в степь зашла. Вышла, помню, с бабой... Идешь во ржах, перепела тренькают, один перед другим плескают. Васильки синими глазками из гуцины ржаной выглядывают, и рожь волнуется, куда ни посмотри — волна волной <...>. Дома меня сильно побранили, а я ничего, молчу, — все степь вспоминаю: как ветер-то там гудит, всякий звук вольно несется, и птицы поют — за песней песня, без угомону. Вслушаешься их — как далеко не уйти?! Сами ноги идут» (1, с. 112).

Перед этим Наталья Егоровна спрашивает, любит ли мальчик жаворонков, упоминая, что теперь вся степь поет. В повести Лескова нет таких поэтических описаний степного и полевого простора. Однако в рассказе Дурылина оно повторяется несколько раз, похожее описание степи есть и в повести «Сударь-кот», по открытому простору и жаворонкам в небе тоскует в плену хивинка. Кроме того, нечто подобное найдем

³¹ См. подробнее: Резвых Т. Н. «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С. Н. Дурылина // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2015. Вып. 3. С. 83–118.

в его записях: в «Углах»³² степной простор возникает в записи об увиденном на берегу моря юноше, погибшем во время купания. Глядя на него, сожалея о преждевременно ушедшей жизни в самом ее расцвете, он пишет все теми же словами о бескрайних просторах степей:

«Пусти нас, дай нам волю, в степь бы нам, в степь! На коня б, на коня! Или к кому-нибудь на грудь, на такую же крепкую молодую грудь! А с нее в траву, в степную, трепещущую зноем траву, под поцелуи ветра, под тихий сон золотых звезд. Или, нагим бы нам, в море, под морское солнце, нагим бы под голубую волну! Пусти нас, пусти!» От этого зова у него тоска в глазах. Зов безответен. На зов отвечает вино, — только оно, одно отвечает в немой каменной пустыне города. И я случайно и глухо слышу порой что-то из этого зова»³³.

И в рассказе, и в цитируемом отрывке о раздолье из «Углов» повторен мотив зова пространства, откликающегося в душе: созерцающий бесконечные просторы видит их красоту, манящую вдаль, испытывает сильные эмоции, которые захватывают целиком. Источником пафоса этих отрывков, описывающих степной простор, откликающийся в душе зовом необъятного пространства, мог послужить отрывок из очерка К. Н. Леонтьева «Сдача Керчи в 1855 году», который Дурылин приводит в докладе о философе «Эстетические взгляды К. Н. Леонтьева. Домыслы и наброски»³⁴. В цитате выпущены несколько предложений, но незначительные пропуски не влияют на ее суть:

«Я был в упоении... Направо от нас тянулась бесконечно вдаль зеленая, презеленая степь. На синем небе не было ни облачка... Крымские жаворонки пели и пели, пели и пели, взлетая все выше и выше. Их было множество, а трава на степи была очень свежа, майская трава, еще ничуть от жары не желтеющая, — высокая, душистая, густая... Природа и война! Степь и казачий конь верховой! Молодость моя, моя молодость и чистое небо! Жаворонки, эти жаворонки, — о, Боже! И, быть может, еще впереди — опасность и подвиги!.. Нет! это был какой-то апофеоз блаженства». В русской литературе — поэтической и философской — нет параллели этому отрывку Леонтьева; она найдется у Ничше, в тех, напр., мыслях о войне, которые вошли в его „Волю к власти“»³⁵.

Дурылин в докладе отмечал, что Лесков первым всерьез воспринял идеи К. Н. Леонтьева и написал о них. Таким образом, Лесков соединяет Дурылина с важным для его мировоззрения именем Леонтьева, он не раз сопоставляет эти имена и в работе о Лескове ставит их рядом. В тексте же рассказа Дурылин объединяет их мотивом зова пространства. Говоря об эстетике Леонтьева, он их фактически уравнивает: «Лесковский вкус — это не вкус ли Константина Леонтьева: лесковский Декамерон, лежащий рядом с Евангелием, стоит леонтьевского Вольтера, читаемого вслед за псалмами Давида». (2, с. 384). Для него Лесков и Леонтьев — подобные друг другу внутренне антиномические натуры. Дурылин высоко ценил в Леонтьеве тягу к красоте жизни во всех ее проявлениях, тягу, не всегда согласующуюся с моралью и самим

³² Дурылин С. Н. «Брожу по взгорьям в дни глухонемые». Пропущенные «углы». Публикация МДМД. Подготовка текста, предисловие и примечание Анны Резниченко // Новый мир. 2008. № 12. С. 144–162.

³³ Резниченко А. И. Дурылин С. Н. «Брожу по взгорьям в дни глухонемые». Пропущенные «углы». Публикация МДМД. Подготовка текста, предисловие и примечание Анны Резниченко // Новый мир. 2008. № 12. С. 147.

³⁴ Впервые опубликован Т. Н. Резвых: Резвых Т. Н. Сергей Дурылин об эстетике К. Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 75: «Я был в упоении ~ апофеоз блаженства» — Леонтьев К. Н. Сдача Керчи в 1855 году // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 652–654. Цитируется с изменениями».

³⁵ Резвых Т. Н. Сергей Дурылин об эстетике К. Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 45–81.

христианством: «Леонтьев родился с душой, про которую можно перевернуть образно тертуллиановы слова: с душой не христианской, а с душой-язычницей»³⁶.

В докладе, посвященном эстетике К. Леонтьева, в одном из тезисов развернут, возможно, его собственный внутренний конфликт, тот конфликт, который он видит не только в Леонтьеве, но и в Лескове:

«Есть люди — по строению своей души — предрасположенные к х<ристиан-ст>ву: по природе кроткие, по природе не легионеры римские, не Алкивиады. Каждая кровинка в них поет, от рождения: „Слава в Вышних Богу, на земле мир“. Как прекрасен для них христианский путь! И есть иные люди — Леонтьевы: каждая кровинка их как бы маленький центр отталкивания от христианства, а все вместе — тело и душа — язычники и христопротивленцы...»³⁷

По Дурылину, оба они: и Лесков, и Леонтьев — сумели смирить свою натуру, а то самое внутреннее противоречие, которое Дурылин увидел в них, между немирной душой-язычницей, не желающей покоряться, и одновременной внутренней жаждой христианского смирения и подчинения, становится предметом изображения в рассказе «Троицын день». Два этих полюса — языческого ощущения мира и христианского его принятия — обозначены поэтическими текстами, которые перечитывает юный рассказчик. Стихи отсылают к поэтическим описаниям бескрайнего приволья, упомянуты имена М. Ю. Лермонтова и А. К. Толстого, однако сами стихотворения не названы.

В контексте дурылинской образности значимо, что чтение и разговор о стихах с попадшей, которая их не понимает и считает их лишними, происходит на природе. Дурылин постоянно использует образ сада, когда говорит о словесности: стихи А. К. Толстого и мысли К. Н. Леонтьева он сближает друг с другом при помощи метафор сада и растительности. Стихи Толстого для него о том, «как вернее проникнуть через калитку в этот „сад“», где сад — «целый сад садов бессмертия... в Боге», а чтобы верить в Бога, «надо ощущать *росток бессмертия* в себе», и, по словам Дурылина, как раз «Леонтьев хорошо чувствовал, что надо верить в бессмертие своей души для того, чтобы верить в Бога и Его бессмертие»³⁸. Он, таким образом, соединяет имена Леонтьева и А. К. Толстого в заметке в книге «В своем углу», что опять же наводит на мысль о том, что в рассказе не названным постоянно присутствует «дух Леонтьева», а появление в руках рассказчика книги со стихами А. К. Толстого не случайно. Оба поэта, названные в рассказе, много значили для Дурылина: Лермонтов воплотил для него молитву в стихах³⁹, а об А. К. Толстом он писал как о поэте, открывшем ему, атеисту, в юности идею бессмертия души:



Константин Николаевич Леонтьев,
1863 г.

³⁶ Резвых Т. Н. «Таинство понуждения»: доклад Сергея Дурылина о Константине Леонтьеве: «Писатель-послушник» // Христианское чтение. 2017. № 3 (74). С. 169.

³⁷ Резвых Т. Н. «Таинство понуждения» ... С. 179.

³⁸ Дурылин С. Н. В своем углу. М., 1991. С. 259.

³⁹ Подробнее о восприятии Дурылиным поэзии М. Ю. Лермонтова и связи ее с К. Леонтьевым см. Телегина С. М. С. Н. Дурылин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 169–199.

«Во многих стихах А. Толстого чудился мне тогда прямой и точный рассказ о бессмертии души, — тихая, кристальная речь, где вместо слов переключались хрустальные белые колокольчики. И я ей поверил. <...> Та юная весть о бессмертии души, полученная от второстепенного поэта, оказывается полнее, чище и свежее, чем та, которую получал я за протекшие 19 лет — от „специалистов“ по передаче этой вести...»⁴⁰

На ум приходят «Когда волнуется желтеющая нива» и «Колокольчики мои, цветики степные» как наиболее близкие к заданной теме стихотворения. В строках А. К. Толстого речь идет о безудержном беге непокорного коня, уносящего в простор полей, исход которого «знает лишь Бог единый»:

Он ученым ездоком
Не воспитан в холе,
Он с буранами знаком,
Вырос в чистом поле;
И не блещет как огонь
Твой чепрак узорный,
Конь мой, конь, славянский конь,
Дикий, непокорный!
Есть нам, конь, с тобой простор!
Мир забывши тесный,
Мы летим во весь опор
К цели неизвестной.
Чем окончится наш бег?
Радостью ль? кручиной?
Знать не может человек —
Знает Бог единый!

Стихотворение Лермонтова (сжатый перевод Ламартина) в противовес толстовскому созерцательно, оно заканчивается словами: «И в небесах я вижу Бога». Не названные, лишь подразумеваемые в рассказе, эти два текста оказываются двумя семантическими полюсами: одно из них — позиция созерцателя, видящего Бога в каждой частице этого мира, в каждом цветке и листке, другое — передает взгляд того, кто постоянно стремится куда-то вдаль, не осознавая конечной цели своего движения, смотрящий на жизнь как бесконечный бег, но ощущающий, что траектория его хаотического движения все равно подчинена высшему Промыслу. Два этих полюса воплощают в рассказе юный рассказчик и вечно «бегущая» попадья.

Юный герой-созерцатель, блуждающий по окрестностям с книгой, поначалу настроен романтически: он читает вслух Лермонтова, потом силится сочинить поэму в духе Манфреда, пишет стихи и думает, что Наталья Егоровна увлечена другим человеком и потому уходит от отца Василия. Сама попадья чувствует лишь неодолимую тягу к распростертому вокруг простору, она в буквальном смысле слова не может сидеть на одном месте, возвращаясь, каждый раз снова сбегает, вопреки собственным разумным намерениям остаться и «переломить себя». Со слов няни, ее «томит беспокой... чтобы на край света идти безостанно». В очередной раз Наталья Егоровна возвращается накануне Троицыного дня. Именно ею украшена к службе церковь:

«Церковь была полна. И не узнаешь ее: точно молоденький лесок в ней вырос, вздрагивали тонкие березки у икон и хоругвей от невольного напора толпы: будто ветром колыхало бледно-зеленые, живые листочки. Пахло скошенной травой, весь пол был мягко зеленый и живой: нога не ощущала камень, точно на сенокосе шли

⁴⁰ Дурьлин С. Н. В своем углу. М., 1991. С. 259–260.

по замороженной траве, над Царскими вратами была длинная гирлянда из полевых цветов. Я вспомнил Наталью Егоровну: должно быть она сплела» (1, с. 113).

Юноша испытывает во время службы чувство единения с Богом, он ощущает его во всем, его окружающем мире, в каждой детали вокруг:

«...Стоишь вместе с народом, и какое-то общее счастье молитвы, неразрывное со счастьем молодости, весны, и вот этого духа березового, смешанного с тонким запахом ладана, охватывает всего тебя, до конца, и ты плачешь, и благодаришь, и радуешься, что Бог дал и эту весну, что разлита всюду за окном и здесь в церкви, эти березки и старую няню в милых морщинках, и тебя самого, — и просишь Его, чтобы все это было, было, чтоб не отзеленела эта зелень, не отошла эта милость бытия. И строгие, тихие славянские слова, доносящиеся с амвона, от коленопреклоненного священника, кажутся милующими без предела и сильными все сохранить, все обрадовать, все возратить *к безуходному счастью*. И хочется крикнуть в окно, — чтобы все слышали: и поле, и березы, и могилки на погосте: „Прав ты, Господи, и благословлен!“» (1, с. 113).

Но рядом с ним совсем по-иному, вовсе не от умиления плачет попадья. Вскоре она выходит из церкви, он идет вслед за нею и видит ее фигуру, удаляющуюся по дороге прочь. Ему, в его созерцательной статике, в единении с миром и Богом, кажется совершенно напрасным ее бегство, кажется, что если ощутить им испытанное счастье, то уже никуда «не нужно будет идти»:

«Мне хотелось пойти и догнать ее, крикнуть ей что-то и воротить ее, дослушать то, что было в церкви, и сказать, что она не поняла чего-то, самого важного, самого нужного, которое, если понять, то уже ничего не будет нужно, и не нужно будет идти, и все минует и останется одна радость, — и так легко, так легко под это пенье и у этих березок понять все и остаться с этим милым и вечным» (1, с. 114).

Природа в прозе Дурылина всегда одухотворена, не каждому из его персонажей дано это понять и провидеть, но тем, кто прозрел, Бог открывается и в этой ипостаси. В статье о художнике М. Нестерове он восхищается нестеровским узнаваемым пейзажем: «Природа Нестерова — это верующая душа, православно-русская душа в природе, — безразлично, чья душа: преп. Сергия, безызвестного старца, современного философа или простой бабы, лишь бы душа» (2, с. 558). Его любимы герои всегда находятся в гармонии с природой, им свойственно «тихое радование на природу, птичий неум, на жизнь и радость твари лесной и луговой», причем это «радование природе» стоит в одном ряду с умением ценить «слово мудрости в Библии или у „мудрецов рода человеческого“: к ним были причислены у него Ломоносов, Державин, Карамзин, Жуковский (1, с. 342). Человека образует и воспитывает мудрое и прекрасное, поэтическое слово и красота природы уравниены им по силе воздействия. Там, где нет возможности напрямую затронуть сердце книжной премудростью, можно покорить его божественной гармонией окружающего мира природы — доступная всем иллюстрация промысла божьего. Сад, лес, луг, цветы — это концепты в прозе Дурылина, образ сада есть и в «Родном углу», и в «Сударе-коте», и в других рассказах и повестях, это сквозной для его творчества мотив:

«Дело в том, что „луг“ народной культуры питается теми же корнями, что и „цветник“ литературы, — христианством. Описанный во многих дурылинских произведениях сад, переходящий в лес, „гущину“, сочетание „роз Афродиты с бедными, смиренными васильками“, вовсе не метафора, а настоящий символ, отсылающий к устному народному творчеству (историческая песня, духовный стих, былина, колыбельная), в свое время выполнявшему именно задачу христианского



Лисичка. Худ. М. В. Нестеров, 1914 г.

просвещения. Подобно саду, где посыпанные песком дорожки в конце концов теряются в лесной чаще, христианская культура есть единая „кошница“ для „роз Афродиты, галилейских лилий полевых и русских простых васильков“⁴¹.

Сад, в который попадает в гостях у дедушкиного друга маленький рассказчик «Записок Ельчанинова», поражает его своей красотой, аккуратностью и продуманностью расположения в нем деревьев, а в словах хозяина сада «каждый добрый каменщик обязан быть и садовником» (1, с. 728), конечно же, звучит прямой поучительный смысл. Параллелью этому возделанному богатому саду, единственному такому большому в губернии, становится маленький запущенный сад бедной родственницы Степаниды Марковны – «старушки простоты высокой и тихости самой радостной» (1, с. 706). Об этой праведнице говорится, что она настолько о себе низкого мнения, а о других людях «самого великого», что не принимала предложений переселиться к более зажиточным родственникам. Она зовет каждый год ребятишек на «Ореховый спас», и этот ореховый «сад», и эта добродушная родственница дают урок ребенку «богатства в нищете» и душевной щедрости.

У праведников Дурылина обязательно должен быть если не собственный сад, то талант «тихого радования природе». Когда мать Ирина в «Сударе-коте» осуждает юных послушниц: «Не во ржах живешь, а в монастыре: нечего с птицами равняться» (1, с. 332), — на их искреннее восхищение весенней красотой лесов и лугов, — она сразу же после этого тяжело заболевает и не выздоравливает, пока не осознает своей

⁴¹ Резвых Т. Н. Религия и культура в прозе и поэзии С. Н. Дурылина // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 203.

неправоты. Тогда же она обидела и нищую калеку, в повозку которой кто-то набросал свежескошенной травы и полевых цветов. Ириная указывает ей, что «сено не человеку указано, а скотине» (1, с. 332). Калека же пытается донести до монахини свое понимание Божьей благодати: «Я только на Божье вешнее дело радуюсь: на травы, на цветы. А тебя не понимаю, честная мать: не рада что ли, что Господь в сем году травы уродил высоки да пахучи?» (1, с. 332). На слова монахини о тщете и суете, которой якобы поддалась калека, та отвечает: «Это Бог тварь любит и вешней красотой тешит и красит. У Бога нет ни суеты, ни тщеты» (1, с. 332), — и возвращает ей поданный алтын. Бог в лице этой убогой нищенки словно бы отворачивается от матери Иринаи, недаром потом в ее затяжной болезни сигналом к выздоровлению окажется желание вновь внести в келью клетку со скворцом, которую она в своей строгости прежде велела убрать. Скошенные цветы и травы вспоминает Дурылин и в «Родном углу», когда пишет о приходе Богоявления, где прошло его детство: ими устилали путь крестного хода.

Символично, что на Троицын день церковь украшена гирляндой из полевых цветов, сплетенной «бегуньей» Натальей Егоровной, а на полу, по обычаю, зеленая трава, из-под которой юному герою «не видно камня». Получается, что церковь, украшенная к Троице полевыми цветами, травой и березками, как будто на один этот день вмещает в себя и неофициальную народную веру с ее неканоническими представлениями о поисках Царства Божия — невидимого града Китежа и Беловодья, с сектами и странниками, с языческими праздниками, совместившимися с церковными. Вспоминая слова лесковского странника, отмеченные Дурылиным, в этот особый день можно молиться за всех неприкаянных. Дух Божий равно в этот день снисходит на всех: и убегающая церкви попадья, украсившая храм, отнюдь не чужда веры и Бога, и не их бежит. Она пытается, но не может примирить в душе своей Церковь с застывшим для нее «камнем» веры, и ту ее, неканоническую тягу к воле — к народной вере и «народному» Христу. Излюбленное место ее прогулок — лес, овраг, «малинник по горельнику», где нужно пробираться сквозь заросли. Ей хорошо на приволье и чуждо «книжное знание»:

«Я вот не люблю стихов... Разве про это скажешь, как надо? Она указала рукою на запруду. Там вегер морщил слегка воду, мелькали низко-низко от воды стрижи, где-то неумолчно цокотали стрекозы. Небо без малейшего облачка трепетало в воде... Не скажешь. И никто этого не скажет. Надо с этим быть, а что писать. Вот стрижи летают — и хорошо, вот берег листом пахнет, и вода с плотинки бежит, — и хорошо, и никому, никому не расскажешь, что 'хорошо!» (1, с. 111–112).

Герой-рассказчик ощущает единение с Богом в церкви и бегство попадья видится ему ошибкой, заблуждением: он желает остановить ее, объяснить ей, заставить почувствовать то же самое, что чувствует внутри церкви он сам, но ему не дано этого сделать. «Безуходное счастье», им переживаемое, оказывается совершенно невозможно передать другому. Попадья испытывает свое единение с Богом, в непонятной тяге куда-то вдаль, в красоте, которую она вольна созерцать в пуги. Два полюса христианского мироощущения: смиренная созерцательность идеала отшельничества и кипучая устремленность к Нему в самой гуще жизни — никак не могут сойтись. В Леонтьеве Дурылину была дорога именно та часть его натуры, что «предвосхитила Ничше»:

«Леонтьев говорил — всестороннее, всеобъемлющее — Да! жизни. Он нес утверждение жизни — священный трепет перед прекрасно-шумящим „древом жизни“, и оттого его эстетика есть утверждение жизни, и оттого — это — эстетика жизни, а не эстетика отраженной жизни — в искусстве и познании»⁴².

⁴² Дурылин С. Н. «Эстетические взгляды К. Н. Леонтьева. Домыслы и наброски» / Публ. Т. Н. Резвых Христианское чтение. 2016. № 1. С. 125.

В Лескове он предпочитал всему остальному образы смиренных мирских праведников, хотя цельность кипучей, страстной природы он тоже знал и писал о ней в биографической части своей книги, посвященной Лескову. В «Троицыном дне» этот конфликт между страстью к жизни и смирением перед ней на уровне рассказчика представляется неразрешимым. На метафизическом уровне он разрешим: все пути ведут к Богу. Тяга к приволью и простору, «неуемность и беспокой», которыми наделена героиня рассказа, была свойственна, по Дурылину, Леонтьеву, который волевым усилием преодолевает их в себе в конце жизни, приняв схиму. Те же неуемность природы и «беспокой» не дают осесть на месте и герою «Очарованного странника» Лескова. Но если и герой Лескова, и Леонтьев находят на склоне дней разрешение конфликта в монашеской келье, то для самого Дурылина этот выход уже был фактически невозможен в силу тех исторических обстоятельств, в которых ему приходилось жить. Можно лишь заметить, что сам Дурылин не был до конца удовлетворен тем, что делал, об этом можно судить по метафоре, к которой он прибегает для описания своего жизненного пути и которая лежит в основе рассказа «Троицын день». Он именует себя «недомерком» и «перекресточником», постоянно блуждающим человеком, что всегда в пути:

«Одному даны в жизни пути, другому перекрестки, лишь соединяемые недолгими дорогами. Я такой перекресточник. Я заглядывался на развилках дорог, на перекрестках — и свертывал направо, налево. Свертывал с пути? Нет. Я и до сих пор не знаю, где лежал мой путь. Я не в сторону сворачивал, — я просто сворачивал. И шел — до нового перекрестка, до нового поворота... Какой-то и в этом есть путь. Куда-то и он ведет. Но это не мне знать.

Я — перекресточник. Недомерок и в дороге, как всюду»⁴³.

Выразительная метафора, которую можно распространить как на фигуры Лескова и Леонтьева в восприятии Дурылина, так и на него самого.

6. Выводы

Подводя итог сказанному о той роли, которую Лесков сыграл в жизни и творчестве Дурылина, необходимо отметить, что лесковские религиозные искания стали частью дурылинского мировоззрения, оказав воздействие как на его концепцию памяти, так и на сквозной для него образ Святой Руси. Книги «В родном углу», «Чертог памяти моей (Записки Ельчанинова)», «Сударь-кот» и роман «Колокола» — это хроники замкнутых миров: отдельного человека, семьи, города — протяженностью от рождения до их смерти или разрушения. Это те ключевые тексты, в которых универсалия памяти становится определяющей, а картины прошлого слагаются в единую герметичную дурылинскую вселенную, имя которой град Китеж, канувший в небытие, или Россия, безвозвратно утраченная после революции. Ее материальной сущности, что столь ярко описана в его книгах, уже давно нет, но она осталась запечатлена в слове и в памяти, а следовательно, жива в своей истинной нематериальной сущности. Ориентиром же в поисках потерянного современностью идеала был для него Лесков.

⁴³ Дурылин С. Н. «Брожу по взгорьям в дни глухонемые». Пропущенные «углы». Публикация МДМД. Подготовка текста, предисловие и примечание А. И. Резниченко // Новый мир. 2008. № 12. С. 162.

Источники и литература

1. *Бойм С.* Конец ностальгии? Искусство и культурная память конца века: Случай Ильи Кабакова [Электронный ресурс] // Новое лит. обозрение. 1999. № 39. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/1999/39/boym.html> (дата обращения: 19.12.2021).
2. *Дурылин С. Н.* В одном углу: чем жила и дышала старая Москва. М., 2017. 592 с.
3. *Дурылин С. Н.* В своем углу. М., 1991. 336 с.
4. *Дурылин С. Н.* Рассказы. Повести и хроники / Составители А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2014. 777 с.
5. *Дурылин С. Н.* Статьи и исследования 1900–1920-х годов. / Статья и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2014. 861 с.
6. *Евдокимова О. В.* Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова. СПб: Алетея, 2001. 314 с.
7. *Едошина И. А.* Мифологема угла: тексты С. Н. Дурылина в пространстве русской культуры начала XX века // С. Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Серия «Исследования по истории русской мысли». Т. 14. М., 2010. С. 290–330.
8. *Лихачев Д. С.* Прием ложной этической оценки у Лескова // Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература. Л., 1988. С. 158–165.
9. *Майорова О. Е.* Н. С. Лесков: структура этноконфессионального пространства // Тыняновский сборник. Вып. 10. Шестые, Седьмые, Восьмые Тыняновские чтения. М., 1998.
10. *Мотеюнайте И. В.* Юродские слезы, колокольный звон и русская история (о способах символизации в романе-хронике Дурылина «Колокола» на примере образа юродивого) // Теория традиции христианство и русская словесность. Ижевск, 2009. С. 328–337.
11. *Мотеюнайте И. В.* С. Н. Дурылин о «Шерамуре» Н. С. Лескова // Литературный факт. 2018. № 10. С. 307–320.
12. *Мотеюнайте И. В.* Чтение как беседа: концепция литературы С. Н. Дурылина (На Материале Книги «В Своем Углу») // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 1 (2). С. 197–202.
13. *Непомнящих Н. А.* Притчевые сюжеты в творчестве Н. С. Лескова 1880 годов // Притчка в русской словесности. Новосибирск, 2014. С. 319–341.
14. *Непомнящих Н. А.* Фигура Лескова в рефлексии Дурылина: «писатель-воспоминатель» // Сюжетология и сюжетография. 2020. № 1. DOI 10.25205/2410-7883-2020-1-104-116.
15. *Ранчин А. В.* Трансформации агиографического кода в «Очарованном страннике» и принцип амбивалентности в поэтике Н. С. Лескова // Slovene. 2017. № 2. С. 414–443.
16. *Резвых Т. Н.* «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С. Н. Дурылина // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2015. Вып. 3. С. 83–118.
17. *Резвых Т. Н.* «Таинство понуждения»: доклад Сергея Дурылина о Константине Леонтьеве: «Писатель-послушник» // Христианское чтение. 2017. № 3 (74). С. 159–182.
18. *Резвых Т. Н.* Религия и культура в прозе и поэзии С. Н. Дурылина // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 198–225.
19. *Резвых Т. Н.* Сергей Дурылин об эстетике К. Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 64–144.
20. *Резниченко А. И.* Дурылин С. Н. «Брожу по взгорьям в дни глухонемые». Пропущенные «углы». Публикация МДМД. Подготовка текста, предисловие и примечание Анны Резниченко // Новый мир. 2008. № 12. С. 144–162.
21. *Телегина С. М.* С. Н. Дурылин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 169–199.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

М. В. Пащенко

Россия — Франция, филология — теология: перекрестки М. И. Лот-Бородиной на пути к Граалю*

УДК 821(4-15)(091):27-264

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_182

Аннотация: Обзор статей М. И. Лот-Бородиной, посвященных легенде о Св. Граале, показывает их актуальное значение в изучении этого обширного и противоречивого вопроса. Она выступила на стороне «христианской» гипотезы происхождения легенды с обоснованием ортодоксальной чистоты Грааля-символа. Радикальная концепция отразила сам дух времени и судьбу русско-французского ученого. Ее взгляд на Грааль балансировал на стыке воззрений русской исторической поэтики (А. Н. Веселовский) и нового французского граалеведения (Ф. Лот, А. Пофиле), а метод работы со средневековым эпосом уходил от филологии поэтического текста (генетический символизм Веселовского) в сторону его теологической интерпретации (типологический символизм религиозной доктрины). Ее уникальный научный стиль, рассматриваемый в сопоставлении с работами о Граале Х. Адольф, характеризуется как «интеллектуальное визионерство», заметный вклад женщин-ученых в «христианскую» гипотезу происхождения Грааля.

Ключевые слова: Мирра Ивановна Лот-Бородина, Александр Николаевич Веселовский, Евгений Васильевич Аничков, прот. Сергей Булгаков, Хелен Адольф, Фердинанд Лот, историческая поэтика, теория символа, структурная теология, Грааль, рыцарский роман, христианская легенда.

Об авторе: **Михаил Викторович Пащенко**

Филолог, независимый исследователь.

E-mail: misha_pa@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5419-2667>

Для цитирования: Пащенко М. В. Россия — Франция, филология — теология: перекрестки М. И. Лот-Бородиной на пути к Граалю // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 182–202.

* Переработанная версия доклада, прочитанного на конференции «Myrrha Lot-Borodine — A Life and Works» (Краков, 11 октября 2019 г.).

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3 (6)

2021

Mikhail V. Pashchenko

Russia – France, Philology – Theology: Myrrha Lot-Borodine’s Crossroads on the Way to the Holy Grail

UDC 821(4-15)(091):27-264

DOI 10.47132/2588-0276_2021_3_182

Abstract: The review of Myrrha Lot-Borodine’s essays on the Legend of the Holy Grail demonstrates their actual significance for research into this vast and contradictory topic. As an advocate of the «Christian» hypothesis of the Grail origins, she insisted on purely orthodox character of the Grail symbol. The radical conception reflects the very spirit of her age and destiny of the Russian-French scholar. Her Grail ideas balanced between those of Russian Historical Poetics (Alexander Veselovsky) and the newest French Grail scholarship (Ferdinand Lot, Albert Pauphilet), whereas her method of reading medieval epic tended to taking distance from philological analysis of a poetic text (Veselovsky’s genetic symbolism) in favor of its theological interpretation (typological symbolism of a religious doctrine). The unique style of her essays, brought into correspondence with the Grail studies of Helen Adolf, is characterized as «intellectual visionary», a notable contribution of female scholars into the «Christian» hypothesis of the Grail origins.

Keywords: Myrrha Ivanovna Lot-Borodine, Alexander Nikolaevitch Veselovsky, Evgenij Vasilievitch Anitchkov, prot. Sergij Bulgakov, Helen Adolf, Ferdinand Lot, Historical Poetics, theory of Symbol, Structural theology, the Holy Grail, chivalric romance, Christian legend.

About the author: **Mikhail Victorovitch Pashchenko**

Philologist, independent researcher.

E-mail: misha_pa@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5419-2667>

For citation: Pashchenko M. V. Russia – France, Philology – Theology: Myrrha Lot-Borodine’s Crossroads on the Way to the Holy Grail. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3 (6), pp. 182–202.



Мирра Ивановна Лот-Бородина

В научном мире Мирра Ивановна Лот-Бородина (1882–1957) не была ни карьеристом, ни регулярным поставщиком статей и тем более монографий. То филолог, то теолог, — даже в рамках медиэвистики она — не представитель одной науки. Но тот, кто сегодня случайно сталкивается с ее позабытыми публикациями, вдруг слышит необычайно громкий и чистый голос. Душевная прочувствованность ее строгого мышления, яркая эмоциональность ее научного высказывания убеждают, что наука о далеком Средневековье — это окно в духовные проблемы своего дня. Скромная маргинальная фигура мгновенно предстает перед нами героиней своего времени со своей темой и своим местом в истории мысли.

Из литературоведческих вопросов Лот-Бородину всю жизнь занимал только один — легенда о Св. Граале. Он смыкался с ее занятиями средневековым богословием, оттенял их и дополнял. Мой обзор знакомит с проблематикой ее статей о Граале, которые рассматриваются в широкой пер-

спективе изучения легенды, и фокусируется на их методе сочетания филологии и теологии в изучении легендарно-эпического текста.

* * *

Культурное значение легенды о Св. Граале достигло своего пика на рубеже 1870–1880-х гг. В те же годы, когда создавалась христианская мистерия Р. Вагнера «Парсифаль» (1877–1881), в науке в работах Ф. Царнке (1876) и А. Бирх-Гиршфельда (1877) в Германии, а также Н. П. Дашкевича (1876) и А. Н. Веселовского (1881) в России оформилась и «христианская» гипотеза происхождения Грааля, противостоящая гипотезе «кельтской» (фольклорно-мифологической). Французские и английские ученые апеллировали к общему для них кельто-бретонскому фольклору, немецкие — к христианской проблематике средневековой Западной Европы, русские же (а за ними и австриец Р. Гейнцель) смотрели глубже в корни — на христианский Восток. С начала XIX в. новую популярность сказания о Граале, усиленную европейской перестройкой 1870-х и идеологической конкуренцией стран за звание родины этого духовно-культурного символа, стимулировала основополагающая тайна Грааля — невозможность сказать, что именно он есть. Даже в предметном плане он то некая емкость неясной формы и предназначения (Кретьен де Труа), то камень, возможно, алтарь (Вольфрам фон Эшенбах и вся немецкая ветвь), то однозначно христианская евхаристическая Чаша или даже сама реликвия Голгофы (французская ветвь). Идентификация всеобъемлющего поэтического образа зависит от (1) интерпретации показаний текстов о сущности Грааля и (2) реконструкции структуры цикла Грааля, выявляющей историческую взаимосвязь романов и исходный смысл символа.

Фантазмагорический образ Грааля и его церемоний, антураж рыцарского романа и повествование, далекое от канона Священной Истории, лишь с натяжкой допускали христианские толкования. Лот-Бородина — на самом крайнем фланге «христианской» гипотезы: ей удастся сформулировать уникальную для науки о Граале теорию

ортодоксальной чистоты этого символа. Более того: в свете неуклонно углубляемого ею метода точной теологической интерпретации поэтического текста, впервые прилаженного к романам Грааля, научное качество ее теории очень высоко, а выводы фундаментально основательны.

Притом, что сегодня положения фольклорно-мифологической «кельтской» гипотезы происхождения Грааля выглядят бесспорными только по причине признания большинством¹, а «христианская» гипотеза просто отеснена на обочину, но отнюдь не опровергнута и продолжает оставаться в силе, тезисы Лот-Бородиной заслуживают особого внимания и изучения.

Приближение к Граалю (1918)

Начало граалеведческим штудиям Лот-Бородиной положил этюд «Ева-Грешница и спасение женщины в „Поисках Сен-Грааля“», помещенный в приложении к книге «Этюды о прозаическом „Ланселоте“» (1918) Фердинанда Лота, профессора и академика, ее супруга, посвятившего книгу «дорогой жене».

Исследуемый Лотом романский прозаический цикл «Ланселота-Грааля» (также: «Вулгата», «цикл Псевдо-Готье Мапа»), где непосредственно историей Грааля заняты два романа, «История Сен-Грааля» (он же «Великий Сен-Грааль») и «Поиски Сен-Грааля», — цикл поздний (ок. 1230–1260). Он насквозь проникнут христианской проблематикой, продолжая и развивая сюжеты и христианский символизм Св. Грааля романов первого цикла «Иосиф Аримафейский» (ок. 1170–1214) Робера де Борона и «Персеваль-Дидо» (ок. 1200) Псевдо-Робера. У Псевдо-Мапа Св. Грааль — реликвия одновременно и Тайной Вечери, и Голгофы — сначала играет решающую роль в крещении Британии (святыня Грааля здесь впервые переносится из Святой Земли в Европу) и затем составляет цель исканий рыцарей Круглого Стола Короля Артура, становясь всеобъемлющим символом однозначно евхаристического значения. Материал этих романов заведомо исключает фольклорно-мифологическую интерпретацию Грааля, которая давалась на материале других и наиболее известных романов — «Персевала» (ок. 1182–1191) Кретьена и «Парцифалья» (ок. 1200–1210) Вольфрама, но не решает и проблему христианских истоков самого символа, поскольку цикл поздний, вторичный и далек от церковного канона.

Каков же был интерес работы с этим циклом?

Новый взгляд на него открыл академик А. Н. Веселовский, считавший: несмотря на вторичность романов, обильные в них реминисценции из древней восточно-христианской книжности — это указание на сами истоки легенды о Граале. Все ветхозаветные мотивы, среди которых преобладают отсылки к легендам о Соломоне, Веселовский принимал за уцелевшие осколки древнего «предания» (главный рабочий термин его исторической поэтики) и, значит, за свидетельство древности самого сюжета. Лот пренебрежительно отмахнулся от Веселовского, назвав его работы незначительными². Сам он, напротив, рассматривал весь необъятный эпос «Ланселота-Грааля» как индивидуально-авторский литературный замысел средневекового романиста-клирика, а все следы ветхозаветных или раннехристианских легенд и книг — как издержки хаотично-компилятивной работы этого автора с источниками для привнесения в повествование необходимого по сюжету восточного колорита. Сугубо филологическая альтернатива, возникающая при определении типа повествования, — либо средневековая компиляция более древних, «мертвых» восточных источников, либо эхо непосредственно дошедшего, «живого» восточного

¹ Вплоть до того, что «кельтский» взгляд приняла «Православная энциклопедия» (статья «Грааль» Е. В. Кириченко и Д. Б. Кочетова. — Т. 12, 2006), хотя даже в советской энциклопедии «Мифы народов мира» (1980) статья «Грааль» С. С. Аверинцева излагала вопрос в свете «христианской» гипотезы.

² *Lot F. Étude sur le Lancelot en prose.* Paris: Honoré Champion, 1918. P. 123, n.

«предания» — была мощным идеологическим фактором анализа текста, отвечавшим за утверждение / размывание евроцентричной концепции культурного развития цивилизации³.

Лот-Бородина присоединилась к трактовке супруга, так же, как и он, считая все мотивы Соломониады в романах цикла «Ланселота-Грааля» не фактором их генезиса, а аллегориями — продуктом западноевропейского средневекового воображения, прибегавшего к теологическому ветхо-новозаветному параллелизму. В то же время, если Лот представлял цикл и его романы в историко-литературном плане сочинениями компилятивными и вторичными, то Лот-Бородина оппонировала ему: доказывала цельность и оригинальность их теологической концепции. Так в научном поле преломлялась горькая для Лот-Бородиной семейная коллизия — ее печаль о супруге, неколебимом атеисте и агностике, не дававшем крестить их детей⁴.

Этюд о Еве-Грешнице предлагает читать роман как теологический трактат. В «Поисках» Лот-Бородина усматривает прямую формулировку системы религиозной аскезы — в противоположность полностью мирским ценностям других романов цикла, где действует Ланселот. Здесь, как и в прочих занятиях средневековой поэзией, в центре ее интереса — «теория любви»⁵, давняя, инициированная «ранним» Веселовским проблема русской медиевистики⁶, только обретавшая актуальность и на Западе. В данном случае любовь выражена в ее двух противоположных формах — (1) традиционная рыцарская любовь к даме, «любовь профанная» (ее воплощает дамский угодник Ланселот), и (2) устремленная прочь от земного ко Господу «любовь святая» — вовсе не Дантово преобразование любви земной в любовь божественную, так занимавшее Веселовского, а настоящая аскеза (этот идеал воплощает сын Ланселота, девственный Галаад, обретший Св. Грааль, — главный герой «Поисков» и идеал нового рыцаря). Женщина предстает здесь лишь орудием искушения. На это движение мысли, обновляющее понятие об идеальном рыцаре (Галаад — «второй Христос», «Христос-рыцарь»), Лот-Бородина проецирует развитие представления о женщине в последовательно разворачивающихся аллегориях: Евы-Грешницы (символ мирового зла), злой жены Соломона и напророченной ему Искупительницы этого зла, которая должна явиться в его роде. В романе ей соответствует образ добродетельной сестры Персеваля: она, посредница между земным и небесно-мистическим планами действия романа, и есть для Лот-Бородиной символ Самой Девы Марии⁷.

Так Лот-Бородина входит в граалеведение со своей темой, своим методом, нацеленным на выявление теологических концептов в литературном произведении, и со своим соответствующим задаче научным стилем: она «теологически» пересказывает роман так, что цельность идеи романа, стоящей за его символизмом, должна стать очевидной. Убедительно для современного читателя она демонстрирует сам принцип символического повествования, сосредоточенного на общепонятных религиозно-этических ценностях. Трактовка бесспорна, поскольку из цикла Грааля ею взят роман несомненной религиозной направленности.

³ См.: Пащенко М. В. «Русский Грааль»: филология символических форм А. Н. Веселовского // *Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале* / Сост., комм. М. В. Пащенко. М.; СПб.: Петроглиф, 2016. С. 447–448.

⁴ См.: Оболевич Т. Мирра Лот-Бородина: Историк, литератор, философ, богослов. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 83–84. См. также: *Ее же*. М. И. Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли // *Русско-Византийский вестник*. 2020. № 1 (3). С. 14–36. Благодаря автору первого исследования трудов и дней М. И. Лот-Бородиной за включение рукописи моего доклада в библиографический список.

⁵ Подробнее: Там же. С. 174–182.

⁶ См.: *Веселовский А. Н. Из истории развития личности: женщина и старинные теории любви* [1872] // *Его же*. Избранное: На пути к исторической поэтике. М.: Автокнига, 2010. С. 273–278.

⁷ [Lot-Borodine M.] L'Ève Pécheresse et la rédemption de la femme dans la Quête du Graal // *Lot F. Étude sur le Lancelot en prose*. P. 422–424, 427–433.

Литературная реабилитация «Поисков Сен-Грааля» (1918–1921)

«Поиски Сен-Грааля» Псевдо-Мапа — апофеоз христианского символизма Св. Грааля, и, следовательно, христианского мистицизма. Причина повышенного интереса теологов к этому роману — в тотальной теологической аллегоризации традиционного авантюрного повествования: все стандартные приключения добродетельных заседателей Круглого Стола, как то битвы со злыми рыцарями, зверями и чудовищами, тут же иносказательно трактуются монахом или отшельником, который непременно встречается героям в лежащем на их пути монастыре или эрмитаже. Все соискатели Св. Грааля проходят путь духовного очищения, но на высшую ступень обретения святости восходит лишь праведный Галаад, сравнимый со Христом.

В очерке о Еве-Грешнице Лот-Бородина превозносила роман за решение религиозной темы («песнь песней Божественной любви»), в следующем очерке «Два соискателя Грааля», вышедшем в журнале «Romania» (1921), «Поиски» с их образом Галаада уже объявлены «наипрекраснейшей суммой Средневековья»⁸. Так Лот-Бородина встраивалась в курс на апологию и историко-литературную реабилитацию «Поисков» Псевдо-Мапа — курс, тогда только провозглашенный талантливым студентом Альбером Пофиле⁹, а тем самым дальше оппонировала Лоту, кто, как и большинство, скептически оценивал литературные достоинства романа¹⁰.

Центром интерпретации «Поисков» для Лот-Бородиной продолжает оставаться главный соискатель Грааля Галаад. Персеваль, — а традиционно, начиная с Кретьена, это он взыскует Грааля, — здесь отеснен на второй план. Лот-Бородина, верная тексту романа, предлагает смело вдохновенную, теологически масштабную интерпретацию: в удвоении образа героя-искателя она видит пик его эволюции от человечно-живого рыцаря Христова воинства (Персеваль — рыцарь-Христос) до мистической аллегии Самого Христа в облике рыцаря (Галаад — средневековый Христос-рыцарь).

Пофиле продолжает это направление интерпретации. В диссертации о «Поисках» он усмотрит в них отражение специфически цистерцианской программы монашеского бытия¹¹. Лот-Бородина, не сделавшая такого обобщения, тем не менее, уже выявила в «Поисках» указание на мистико-экстатический опыт. Задействованный ею концепт «экстаза», как и образ «океана света», с помощью которого она характеризовала финал романа, Этьен Жильсон (он также увлекся «Поисками» и найденной в них Лот-Бородиной формулировкой идеи благодати¹²) счел исключительно точными в определении именно цистерцианского и бернардинского мистицизма произведения¹³. Лот же, напротив, не видел в романе четкой цистерцианской программы¹⁴.

* * *

Как и ее муж, Лот-Бородина — патриот Франции. Она громко празднует победу над Германией в Первой мировой войне, и «Поиски Сен-Грааля» — ее знамя победы. В этом романе она воспевает столь раннее и первое художественное выражение чистоты католического духа, тем самым намереваясь отыскать в Высоком Средневековье национальный идеал и задать точку отсчета для культуры Франции по образцу того, как столетием ранее в Германии возродился для нации «Парцифаль» Вольфрама.

⁸ Оба очерка см. по изд.: *Lot-Borodine M. Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la Quête du Saint Graal*. Paris: Honoré Champion, 1921. P. 41, 120.

⁹ *Pauphilet A. La Queste du Saint Graal du Ms. Bibl. Nat. Fr. 343 // Romania*. 1907. T. 36. P. 605–609.

¹⁰ *Lot F. Albert Pauphilet. Études sur la Queste del Saint Graal... [Compte rendu] // Romania*. 1923. T. 49. P. 440–441.

¹¹ *Pauphilet A. Études sur la Queste del Saint Graal*. Paris: Honoré Champion, 1921. P. 53 sqq.

¹² *Lot-Borodine M. Trois essais...* P. 112.

¹³ *Gilson É. La mystique de la grâce dans la Queste del Saint Graal // Romania*. 1925. T. 51. P. 343–344, n. 3; 345–346, n. 1.

¹⁴ *Lot F. Albert Pauphilet...* P. 439–440.



Иллюстрация к опере Рихарда Вагнера
«Парсифаль».
Худ. Ф. Штассен, 1902 г.

сомнительного вкуса». Так она ниспровергает процветавшую в имперской Германии патриотическую трактовку «Парсифаля» как произведения стихийно реформационного задолго до самой Реформации и потому «подлинно» христианского. Тем же настроением продиктована ее хвала «Парсифалю» Рихарда Вагнера — за его «гениально-интуитивное» возвращение к католическим истокам сюжета о Граале¹⁵. Трактовка экстравагантна и оскорбительна для Германии, где вся вагнеровская пропаганда связывала Вагнера-патриота с Реформацией, а католики враждебно смотрели на него как на противника католицизма. Очевидность вывода Лот-Бородиной открывается только сегодня, когда из наблюдений над работой Вагнера с источниками однозначно выясняется внятней католический вектор и литургического сценария центральной сцены «Вечери Св. Грааля», и духовных исканий героя, призванного служить Граалю¹⁷.

* * *

Поздний роман «Поиски» Лот-Бородина считала точкой высшего расцвета средневековой теологической мысли и плодом спонтанного религиозно-поэтического вдохновения — в противоположность сюжетам всех прочих романов о Граале, которые складывались постепенно. Совмещение факторов филологии (генезис текста) и теологии (программа сюжета) под эгидой идеи христианского прогресса, которую она находит в самом повествовании, показывающем восходящую в поколениях святость

¹⁵ [Lot-Borodine M.] L'Ève Pécheresse... P. 418–419.

¹⁶ Lot-Borodine M. Trois essais... P. 81.

¹⁷ О католических трактовках «Парсифаля» рубежа XIX–XX вв. см.: Пащенко М. В. Сюжет для мистерии: Парсифаль — Китеж — Золотой Петушок (историческая поэтика оперы в канун модерна). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 109–114. Конфессиональная проблематика мистерии Вагнера, в Германии до сих пор закрытая для «внепартийного» обсуждения, здесь разбирается впервые.

богоизбранного рода (образ реки с ее водами разной степени чистоты на долгом ее протяжении)¹⁸, дает существенно новый взгляд, впечатляющий простотой и цельностью. Ведь если роман так же, как она, признавали поздним, то и его клерикальность оценивали негативно, как фактор разложения якобы исконного, фольклорного или мифо-ритуального сюжета легенды о Граале (Альфред Натт и Джесси Уэстон). А если праведного Галаада так же, как она, возносили над традиционным искателем Грааля, Персевалем, исходно популярным героем-простаком континентального фольклора, — то по причине исконной древности этого героя с библейским именем, в чьей родословной показаны Давид и Соломон; в таком случае Галаад восходил к типу последнего праведного царя сирийских/византийских апокалиптических легенд (Веселовский). Здесь мы отчетливо видим, как Лот-Бородина идейно смыкается с Веселовским, но противостоит ему идеологически: чуждый евроцентризма, он к тому же придавал высокое значение форме сюжета о Граале у Вольфрама, в которой также находил следы восточно-христианской древности¹⁹. В конце жизни Лот-Бородина примет эту точку зрения²⁰, но пока не исключено, что у супругов Лот Веселовский числился германофилом.

«Русская дискуссия» о Граале (1930–1933)

Очередной импульс вернуться к Граалю Лот-Бородина получила в полемике с Евгением Аничковым, учеником Веселовского, теперь профессором-романистом в Скопье и давно масоном. Дискуссия между соотечественниками разразилась на страницах журнала «Romania» на французском языке и продлилась в общей сложности три года. Три статьи Лот-Бородиной — ответные реплики, по мере поиска контраргументов переходящие в самостоятельное исследование. Что же так задело ее в статьях Аничкова, заставив пойти на запальчивую полемику с глубоким погружением в проблему?

Публикации Аничкова о Граале только имеют вид самостоятельных статей, представляя собой осколки главы о Граале его монографии «Иоахим Флорский и придворно-светские круги» (1931), с которой Лот-Бородина не была знакома. Тем важнее тот факт, что бурная вспышка ее деятельного негодования была инспирирована не концепцией всей книги Аничкова, а уже только одними ее тенденциями, скрытыми на глубине осколочных публикаций. Лот-Бородина их чувствует и идентифицирует. А именно: романы Грааля служат Аничкову доказательством стихийно манихейского мировоззрения всей средневековой Западной Европы.

Все средневековые поэты, эпики и лирики, у него отнюдь не осознанные манихеи, а просто «манихействующие» (как беллетристичен сам термин, на каком-то отношении к нему настаивал Аничков, так скользок и тезис, поскольку речь идет о поэтической образности, а не о теологических концептах), то есть сами, как постоянно подчеркивает Аничков, как раз никогда не относили себя к еретикам. С этим смыкается его намерение показать, что того же рода «манихейство», теперь уже отнюдь не стихийное, последовательное мировоззрение, — исконно европейское и не занесено с Востока. Поэтому он полемизирует с Веселовским и теми учеными, кто находил у южно-французских катаров восточные корни и считал их ветвью иллирийских патаренов, пребывавших в контакте с балканскими богомилами с их уже очевидными восточными связями²¹. К этому же типу мировоззрения примыкает у Аничкова Иоахим Флорский — не еретик, но якобы близкий восточному христианству, что, с точки зрения Рима, тоже, однако, считалось ересью. В статьях о Граале он поочередно вовлекает романы Грааля во взаимосвязь то с восточно-христианской ортодоксией,

¹⁸ Lot-Borodine M. Trois essais... P. 112.

¹⁹ См.: Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 51–56, 121–125, 218–233.

²⁰ См.: Lot-Borodine M. Le Conte del Graal de Chrétien de Troyes et sa présentation symbolique // Romania. 1956. Т. 77. P. 255.

²¹ Например: Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София: Придворна печатница, 1925. С. 42.

то с Иоахимом Флорским, то с поэтическим «манихейством». В призме вращаемого калейдоскопа все три составляющие должны, в конце концов, слиться в единую картину и предстать читателю как одно и то же, что и происходит, когда разрозненный материал статей собирается в главу монографии²².

Замысел Аничкова по реабилитации манихейства и катаризма как фундамента европейской культуры исчерпывающе объясняется задачами высказывания антицерковной позиции, обусловленной его принадлежностью к масонству. То, что его демарш продиктован интересами далеко не науки, доказывает его масштабная, изоциренная и скрытая полемика с Веселовским, давно покойным учителем и другом. Аничков пользуется тем, что поначалу, на стадии своей диссертации «Из истории литературного общения Востока и Запада» (1872), Веселовский склонялся к общепринятой тогда теории, принимавшей легенду о Граале за отражение ереси тамплиеров и катаров (и эту трактовку подстегнула антимасонская пропаганда посленаполеоновского периода, когда тамплиеров и приобщили к катарам²³). Однако вскоре Веселовский пересмотрел и неуклонно преодолел эту теорию: теперь все кажущееся в Граале гетеродоксальным он объяснял воззрениями восточных раннехристианских общин / церквей и его преломлением в поэтическом мышлении в ходе долгого пути сюжета с Востока на Запад²⁴. Аничков, ни разу не ссылаясь, обильно привлекает выводы Веселовского, но извращает их конечный смысл: весь арсенал аргументации Веселовского, направленный на преодоление «еретической» теории Грааля, Аничков использует для ее новой актуализации.

* * *

Лот-Бородина видит хитросплетение логики Аничкова и основополагающую неаучность его построений. Поэтому, отвечая ему, она не занимается разоблачениями, а прилагает к вопросу Грааля точную теологию и строгий критерий историзма. При этом она, как и Аничков, видит историю Грааля не эхом древнего христианского предания (по Веселовскому), а исключительно продуктом западноевропейского Средневековья. В этой точке согласия оппонентов нам и открывается оголенный публицистический нерв средневековой дискуссии: в битве за Грааль на кону нынешний религиозный дух Западной Европы в самих его истоках.

Говоря об Иоахиме, она призывает отличать иранское манихейство от его средневековых европейских отголосков, а взгляды Иоахима — от взглядов позднейших иоахимитов в их апокрифах; не видит ничего общего между Иоахимом и катарами; из того факта, что Иоахим был цистерцианцем, не считает возможным заключать о его влиянии на цистерцианские по духу «Поиски»; показывает различие триадологий Иоахима и романов цикла Псевдо-Мапа²⁵. Дискуссия прошла, в частности, и по сегодня живому вопросу: хотя в молодости Иоахим жил на Сицилии в греческой кинонии и в своей триадологии подвергся греческим влияниям²⁶, в то же время во многом противостоял восточным отцам²⁷. Соответственно, Аничков (вслед за Э. Ренаном) поставил Иоахима в связь с византийской традицией²⁸,

²² *Anitchkof E.* Joachim de Flore et les milieux courtois. Roma: Collezione meridionale, 1931. P. 288–344.

²³ См.: *Frale B.* The Templars and the Shroud of Christ. Dunboyne: Maverick, 2011. P. 29–30.

²⁴ *Пащенко М. В.* Комментарий [к статьям Веселовского]; «Русский Грааль»... // *Веселовский А. Н.* Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 272, 331, 380–381; 434–435.

²⁵ *Lot-Borodine M.* Autour du Saint Graal: à propos de travaux récents. I. Le Lancelot-Graal, les Cathares et le Joachimisme // *Romania*. 1930. Т. 56. P. 533–539, 542–544.

²⁶ *Смирнов Д. В.* Иоахим Флорский // *Православная энциклопедия*. Т. 25. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 225, стб. 2–3.

²⁷ *Gemeinhardt P.* Joachim the Theologian: Trinitarian Speculation and Doctrinal Debate // *A Companion to Joachim of Fiore* / Ed. M. Riedl. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 60–66.

²⁸ *Anitchkof E.* L'Ascensione del S. Graal // *Archivum Romanicum*. 1929. Vol. 13. P. 522–524.

а Лот-Бородина эту связь отвергла²⁹, получив поддержку Герберта Грундмана, эксперта по наследию Иоахима³⁰.

Лот-Бородина против отождествления раннехристианской братской трапезы «агапы» с Евхаристией³¹ — отождествления, позволившего Аничкову представить церемонию Св. Грааля в «Иосифе Аримафейском» Робера гетеродоксально двойственной (исходно это Веселовский показал в романной церемонии элементы и Евхаристии, и агапы, строго мысля их обрядами различными³²), а именно изображением катарского обряда приобщения Духу — *Consolamentum*³³.

«Смещением ценностей» объясняет она оценку Аничковым «Персеваля» Кретьена как романа наиболее теологически цельного и выступает против всех предлагаемых им греческих литургических аллюзий. С точки зрения генезиса литургий Запада и Востока она разбивает гипотезу Аничкова, решившего, что в «кортеже» (процессии выноса Грааля) Кретьена отразился греческий обряд, будто бы оставивший свои следы в литургии каролингской Галлии. Далее, рассматривая само описание «кортежа», она подряд опровергает аналогии: всей процессии — с византийским Великим входом³⁴, Грааля — с евхаристической Чашей, серебряной пластины-«блюдца» — с патеной и греческим дискосом, белого кровоточащего копья, выносимого лакеем, — с литургическим копием проскомидии, которое никогда не подразумевается кровоточащим, не выносится одиночно и не задействовано в пресуществлении³⁵.

* * *

Недальновидно отвергая подряд все возможные византийские рефлексии в романах Грааля, которые позже сама же будет выявлять, Лот-Бородина не столько отстаивает превосходство Запада, сколько выводит всю восточно-христианскую ортодоксию из-под удара Аничкова, пресекает его попытки вовлечь Византию в катарско-манихейский, то есть нео-гностический синтез представления о современной европейской духовности. В этом отношении Аничков прямым курсом продвигался в том течении мысли на модернизацию древних религий, которое впадало в германскую «ариософию».

С одной стороны, в штудиях протестантской «религиозно-исторической школы» (Вильгельм Буссе и др.) с 1900-х гг. общий древнеазиатский гнозис, вбивавший в себя и Ветхий Завет, оформлялся как прообраз «народной» религии, а на рубеже 1920–30-х гг. в научную моду как раз входят и катарско-манихейские трактовки Грааля³⁶. Крайнюю из них дала книга эссовского искателя Грааля и «тамплиера» Отто Рана «Крестовый поход против Грааля» (1933), где, среди прочего, он так же, как и Аничков, объявил всю средневековую поэзию религиозно-еретической («трубадуры были катары»³⁷). Ученым потрешнее такие трактовки виделись поначалу неубедительными, а затем и опасными.

²⁹ *Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal...* I. P. 540.

³⁰ *Grundmann H. Joachim de Flore et les milieux courtois. Par Eugène Anitchkof [Rez.] // Historische Zeitschrift. 1933. Bd. 148. № 2. S. 344.*

³¹ *Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal: à propos de travaux récents. II. Les rites Eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes // Romania. 1931. T. 57. P. 151–152.*

³² *Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 143–144.*

³³ *Anitchkof E. Le Saint Graal et les rites eucharistiques // Romania. 1929. T. 55. P. 177–178.*

³⁴ После войны она признает эту аналогию для описания литургии в Саррасе в «Истории Сен-Грааля» (без ссылки на изначально выдвинувшего эту аналогию Веселовского): *Lot-Borodine M. Le symbolisme du Graal dans l'Estoire del Saint Graal // Neophilologus. 1950. Vol. 34. № 2. P. 71, 72, 78, n. 5.*

³⁵ *Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal...* II. P. 168, 178, 183, 186 sq., 194.

³⁶ Незадолго до Аничкова уже были сформулированы манихейско-катарские трактовки Грааля у Кретьена (*Schreiber A. Kyot und Crestien // Zeitschrift für romanische Philologie. 1928. Bd. 48*) и Вольфрама (*Schröder F. R. Die Parzivalfrage. München: C. H. Beck, 1928*).

³⁷ *Rahn O. Kreuzzug gegen den Gral [1933]. 2. Aufl. Stuttgart: Hans E. Günther, 1964. S. 64.*

С другой стороны, пример спроса на оторванный от ортодоксии «византизм» (как на «[древне]греческую концепцию человечности, позволяющую подняться к сфере божественного») в гуманистическом проекте пред-фашистской Европы дал филолог-романист Эрнст Роберт Курциус, апеллируя к письмам Вячеслава Иванова в «Переписке из двух углов» (1920). В культуре христианской Европы Византия видится Курциусу новым субститутотом «живой» Античности и таким «мистериальным» компонентом, что укрепит активно размыаемый христианский элемент³⁸. Иными словами, для него это средство предотвратить окончательное перерождение протестантского гнозиса в «арийское» язычество³⁹. Для протестантски-функционального (бинарно-структурного) подхода весьма показательно недоумение лютеранина Курциуса, в которое его поверг исповедуемый Ивановым «примат Запада»⁴⁰ (Рима), который Иванов как раз и объяснял своей тягой к «живой» Античности.

* * *

Полемика Лот-Бородиной и Аничкова о Граале исключительно симптоматична для своего исторического периода. Ее правомерно именовать «русской дискуссией»: не только из-за происхождения оппонентов и отразившегося в ней всеобъемлющего влияния Веселовского на формулировку «христианской» гипотезы Грааля, но и в силу злободневности дебатов, уникальной для западноевропейской медиевистики (не говорим о том, что после Веселовского тема Грааля в России уже навсегда закрыта).

Основной вопрос «русской дискуссии» и сегодня болезненно актуален. Стоило мне, комментируя статьи Веселовского, выявить этот эпизод, яркий и для жизни русской эмиграции, и для западноевропейской гуманитарной мысли, как дискуссия немедленно возродилась. Искатель всевозможных следов гностицизма Александр Рычков ринулся отстаивать правоту Аничкова, подерживая его надуманный упрек, будто Лот-Бородина «запуталась» в массе средневековых текстов, то есть упрек в некомпетентности. Затем исследователь отретушировал мои выкладки о «разделе наследия Веселовского», которым заняты оппоненты, и представил дело так, будто в лице Аничкова Лот-Бородина выступала против «школы Веселовского» и спорила по методологии, а не по сути религиозного мировоззрения⁴¹. В намерении затушевать предмет полемики Рычкову немедленно пришлось подкрепление — рецензент моего издания статей Веселовского отменил оценку выступления Аничкова как «радикально антицерковного»⁴², вовсе не озаботившись аргументацией.

³⁸ Curtius E. R. *Deutscher Geist in Gefahr*. Berlin; Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1932. S. 121, 122–124.

³⁹ То же значение Византии в актуальном реформационно-гуманистическом синтезе — притом, что «византизм» брался здесь строго социологически в аспекте хилиастических-имперских идей Константина, — усматривал еще Конрад Бурдах накануне Первой мировой, в контексте грядущего крушения европейских империй (*Burdach K. Reformation. Renaissance. Humanismus: Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst* [1910–1913]. Berlin: Gebrüder Paetel, 1918. S. 91–94). Католик, последователь Веселовского в поисках восточно-христианских корней легенды о Граале, Бурдах, в отличие от Аничкова, сохранял целостным византийский ортодоксальный элемент, не превращая его в «гностико-мистериальную» функцию.

⁴⁰ Курциус — Иванову. 14.2.1934. — *Ivanov V. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass* / Hg. M. Wachtel. Mainz: Liber, 1995. S. 65.

⁴¹ Рычков А. Л. Разыскания А. Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е. В. Аничкова 1920–1930-х гг. // *Наследие Александра Веселовского в мировом контексте* / Ред. Т. В. Говенько. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 182–183.

⁴² *Mazzanti S. Veselovskiana* 2016. Il contributo di «Rossijskie Propilei» // *Studi Slavistici*. 2019. Vol. 16. P. 243, n. 12.

Оригинальные трактовки романов Робера и Кретьена в рамках «русской дискуссии» о Граале (1931)

Литургические (в плане теологии) или же сущностно символистические (в плане филологии) гипотезы Аничкова о влиянии греческого обряда на романские описания церемонии Св. Грааля подтолкнули Лот-Бородину к систематическому теологическому толкованию символизма Грааля в основополагающих, самых ранних романах цикла Грааля — романах Робера и Кретьена. Их столь творчески продуктивная экспертиза в научно-теологическом контексте была значительным шагом вперед в изучении проблемы.

Здесь, обращаясь к литургической материи, Лот-Бородина впервые и приходит к своему новаторскому методу теологической интерпретации поэтического текста. Как теолог она компетентно счищает всю ритуально-материальную оболочку романного описания церковного действия, обнажая чисто духовное содержание его структурных элементов. Идеальной формой этого содержания она и видит поэзию. Такой метод чтения призван исчерпать все сходства/различия поэзии и догмы.

Итак, Грааль Робера и его «тайны» точно идентифицированы как выражение идеи Св. Троицы. Церемония Грааля в этом романе — не литургия или ее прообраз, как чаще всего полагают сторонники «христианской» гипотезы, а «сама мистическая реальность, поскольку вместо преобразенных субстанций — Сама Кровь Христова внутри Грааля и Сам Христос в виде рыбы»; «за трапезой Грааля Христос присутствует всегда», и «никакая трансформация не нужна, ибо Троица всегда здесь, в Крови распятого Спасителя». Отсюда благодать Грааля — исключительно духовного свойства: она напрямую исходит от Св. Духа⁴³.

Говоря о Кретьене, в его биографии шампанского клирика Лот-Бородина не видит фактов, позволяющих допустить его знакомство с византийским обрядом⁴⁴. Сам «кортеж», хотя и описан туманно, определенно не совпадает со строжайшим литургическим порядком. Она дает свою идентификацию описанных предметов: Грааль — это дарохранильница, цилиндрический пиксис, в более позднее время называемый киворием; серебряное блюдо относится к кровоточащему копыю как емкость для сбора стекающей крови, само же копые — символическое изображение Копья Лонгина. Тут же следует методологическое разъяснение о природе поэтического символизма, который ориентируется не на церковный ритуал, а на «подлинную природу» сакральных символических предметов, сам же Грааль есть «не талисман или реликвия, а символ»⁴⁵.

После войны она вернется к теме на новом витке.

* * *

Для Лот-Бородиной, как и для Веселовского, борьба за чистоту «христианской» гипотезы Грааля подразумевает задачу прекратить злоупотребление поэзией для «игры в гнозис» (в постмодернистской литературной теории поэзию принимают даже за разновидность религиозной практики гностического характера). Тем сильнее бьет в глаза то, что она, как и Аничков, ведет свою борьбу за раздел идейного наследия Веселовского, отца всеобъемлющей (генетической) теории христианского поэтического символизма и соответствующей трактовки Св. Грааля. Как и Аничков, она, не ссылаясь, берет тезисы Веселовского для их трансплантации на почву культуры Запада и объявляет Запад родиной тех явлений религиозного символизма, которые он укоренял в раннем восточном христианстве.

⁴³ Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal... II. P. 163–164.

⁴⁴ Опровергаемые ею рассуждения Аничкова предвосхищают увлекательные гипотезы Хелен Адольф и Франсис Кармоди, согласно которым Кретьен был непосредственно погружен в византийскую материю.

⁴⁵ Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal... II. P. 193, n. 2, 194.

Она идентифицирует Грааль Кретьена как киворий — первой после Веселовского, давшего ту же идентификацию⁴⁶. Она берет на вооружение генеральное положение его исторической поэтики о символической природе Грааля, творения поэзии, что противостояло тенденции представителей «христианской» гипотезы разыскивать Грааль-артефакт либо в средневековых хрониках, либо в экспозициях музеев. Упомянув о Гонории Августодунском, общепризнанном источнике литургического символизма Св. Грааля в «Иосифе Аримафейском» Робера де Борона, Лот-Бородина (со ссылкой на о. Поля Сежурне) возводит толкование Гонория к трактату «О церковных службах» (ок. 820) Амалария де Метц⁴⁷. И тем самым демонстративно игнорирует первоисточник, указанный Веселовским, — «Созерцание предметов церковных» Германа патриарха Константинопольского⁴⁸, хотя тут же абстрактно допускает знакомство Робера с восточным легендарным материалом⁴⁹.

Это временный эксцесс. После войны она уже укажет на св. Германа как на источник Амалария, а Веселовского признает за главу «символической теории „ориенталистов“»⁵⁰.

Столкновение с С. Н. Булгаковым (1930–1932)

В отличие от дискуссии с Аничковым, лобовое столкновение Лот-Бородины с о. Сергием Булгаковым произошло непреднамеренно. Но место столкновения было все тем же: христианская мысль о Граале неизбежно входила в поле разысканий Веселовского, дававших сами метод и принципы работы с поэзией христианского периода истории человечества.

Веселовский, постулировавший природу символа в его генезисе и множественности его исторических корней («символический параллелизм»), дал основу теолого-филологической интерпретации символа. Так он пришел к определению предметного значения Грааля в его реалистической многозначности, которая способна раздвинуть границы предметности (в противоположность определениям либо однозначным, вроде Чаши, Камня, Алтаря и т.п., или же синтетическим, как, например, «чаша из камня»⁵¹). Исходя из представления о том, что в древних восточных церквях абстрактные духовные концепты и мыслились, и выражались предельно реалистически, материально-предметно, он видит прообраз Грааля в древних изображениях корзины с хлебом и вином, символизирующих Евхаристию, — то есть некоей емкости и ее содержимого. Отсюда в романах возникал образ либо сосуда (или ковчега / раки), вмещающего в себя потир и дискос с освященным хлебом, либо кивория, куда ставится Св. Чаша, вроде «Иерусалима» (кивория в виде храма)⁵².

В 1931 г. Лот-Бородина с вызовом отвергла эту идею как «курьез»: по ее сведениям, в научном сообществе ни один не разделяет подобного взгляда⁵³. Но буквально тогда же Булгаков в статье «Святый Грааль» (1930) взял за основу именно это определение Грааля — взял, разумеется, в его широчайшей символической перспективе и надстроил над ним уже чисто теологическую концепцию «тайны таинства» в том смысле, что Грааль не есть Евхаристия: «[X]отя Господь вознесся в честной плоти Своей на небо, однако в крови и воде, изливавшихся из ребра Его,

⁴⁶ Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 163; также см.: Пащенко М. В. Комментарий. С. 373.

⁴⁷ Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal... II. P. 188.

⁴⁸ Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 53.

⁴⁹ Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal... II. P. 198.

⁵⁰ Lot-Borodine M. Le symbolisme du Graal... P. 77, n. 1; Le Conte del Graal de Chrétien de Troyes... P. 261, n. 1.

⁵¹ Подробнее: Пащенко М. В. Комментарий. С. 288, 295–296.

⁵² Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 163.

⁵³ Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal... II. P. 156, n. 1.

мир принял Его святую реликвию, и чаша Грааля есть ея киворий и рака. И весь мир есть эта чаша св. Грааля»⁵⁴.

Парижане Лот-Бородина и Булгаков пока не знакомы. По прочтении статьи Булгакова Лот-Бородина задумала было отвечать и ему⁵⁵, но этот дискуссионный замысел уже не состоялся. Ее позиция в целом ясна. Позже, в 1950-х, она фактически признала концепцию Булгакова в меру ее «западной» ортодоксальности, когда указывала на легитимацию Римом множественных реликвий Св. Крови и приводила факт из истории теологии: в XV в. Парижский университет при поддержке папы опроверг св. Фому, считавшего, что на земле не осталось ни капли Крови Христовой⁵⁶. В то же время она критически воспринимала гностический момент софиологии Булгакова⁵⁷, который уловим в «софийности» концепции «тайны таинства», и гасила его ортодоксальностью персоналистской мистики.

Лот-Бородина, придерживаясь строго ортодоксального взгляда на Грааль, умела виртуозно совместить поэтическое высказывание с догмой. Булгаков же в случае Грааля видел решающий шанс обогатить богословие поэтическим высказыванием пока не сформулированного догмата: «Тайна эта хранится и раскрывается в жизни Церкви <...>. Нисколько не удивительно, если она, не будучи доселе постигнутой в богословско-догматическом сознании, жила только в смутных предчувствиях христианской легенды и поэзии...»⁵⁸ В этом утверждении Булгаков вновь озвучил мысли Веселовского — и его понимание соотношения теологии и поэзии, и его решение догматического аспекта Грааля⁵⁹. Так, в персонаже романа Робера по имени Петрус, кто носит при себе запечатанное послание Господа о Граале, но содержания его не ведает, Веселовский усмотрел «легендарное отражение апостола», из чего заключал: «Для меня ясно противоположение двух церковно-религиозных течений: проповеди Петра, еще ожидающего откровений Грааля, и учения, владеющего его таинствами»⁶⁰.

Возвращение к теме: сущность Грааля и проблема метода (1950–1951)

После войны христианское граалеведение переживало подъем в радостно-покаянном очищении западноевропейских ученых умов (так, в «Парцифале» Вольфрама немецкие исследователи теперь дружно акцентировали тему смирения). Лот-Бородину ободряла эта тенденция, но и ее мысль тем временем взошла на новый уровень: многое было передумано и теперь созрело. В дискуссии с Аничковым она уже вырвалась на главную магистраль граалеведения, разбираясь с самыми ранними изображениями Грааля у Кретъена и Робера. Теперь с этими наработками она возвращалась к романам цикла Псевдо-Мапа сразу в трех вышедших подряд статьях, задавшись целью ответить на вопрос вопросов: что есть Грааль? Для этого ей неизбежно пришлось углубиться в обоснование своего уже сложившегося метода теологической интерпретации поэтического текста, в данном случае средневекового романа.

⁵⁴ Булгаков С., *прот.* Святый Грааль (Опыт догматической экзегезы Ио. XIX 34) // Путь. 1932. № 32. С. 14.

⁵⁵ Оболевич Т. Мирра Лот-Бородина: Историк, литератор, философ, богослов. С. 266–267.

⁵⁶ Lot-Borodine M. *Le Conte del Graal de Chrétien...* P. 242.

⁵⁷ Оболевич Т. Мирра Лот-Бородина: Историк, литератор, философ, богослов. С. 267–270.

⁵⁸ Булгаков С., *прот.* Святый Грааль (Опыт догматической экзегезы Ио. XIX 34). С. 24.

⁵⁹ Заблуждением представляется бездоказательная попытка объяснить Грааль Булгакова влиянием Рудольфа Штейнера (*Бонецкая Н. К.* Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 95–96).

⁶⁰ Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 117. Продуктивное развитие этого взгляда, синтезирующего данные поэзии и теологии, — в концепции идеи Грааля как «ортодоксального гнозиса» (*Zambon F. Robert de Boron e i segreti del Graal.* Firenze: Leo S. Olschki, 1984. P. 52–77), которая, как видим, схожа с посылкой богословских выкладок Булгакова.

Первым делом она берется толковать главный роман цикла, «Историю Сен-Грааля», ценность которого обосновал Веселовский, встретив здесь сюжет о Соломоне и Крестном Древе, в его представлении — одну из самых продуктивных матриц христианского легендарного сюжетосложения и безусловный реликт предания. Лот-Бородина изживает влияние Веселовского, противопоставляет его сюжетологии новые принципы теологической интерпретации и предлагает христианскому граалеведению Западной Европы, погрязшему в методологической беспомощности, иной и притом продуктивный метод.

(1) Веселовский, овладевая временем, обнаруживал в средневековом тексте непосредственное присутствие древнего предания и оперировал категорией *символа*, явленного в его *генезисе* — в *диахроническом триединстве форм образа, мотива и сюжета*. Она же, преодолевая время, формулирует *синхроническую* концепцию *типологического символизма*, где типология = онтология, а символ = сама реальность⁶¹. Упраздняя генезис, она видит необъятно многообразный символический мир романа и даже всего цикла Псевдо-Мапа единым грандиозным синтезом, индивидуальным трудом (даже если номинально и признает за романами разных сочинителей), а компилятивные ухищрения — творчески целенаправленными. (2) Теологическую доктрину в поэтическом тексте Веселовский выявлял методом *структурной теологии* — представлял доктрину в поэзии не цельной, а заданной лишь отдельными стержневыми положениями, тогда как ряд ее позиций, структурирующих догматический порядок, может быть оставлен вакантными, а плоды поэтического вымысла, пристающие к сюжету с ходом времени, могут вообще от нее отклоняться⁶². Лот-Бородина же читает художественное произведение — выросший из христианской легенды роман, — как теологический трактат и законченную теологическую концепцию на языке образов, которые объясняет с точки зрения их аллегорического смысла в данном контексте, неизбежно зафиксированном во времени.

Действуя в филологии как богослов, Лот-Бородина в своем чтении исходит из того, что Веселовский иронично называл «экзегезой», — из некоего стороннего текста учения, религиозного, философского и т.п., привлекаемого в качестве ключа к интерпретации. Если обычно «экзегезой» в граалеведении оказывались теории мифа или ритуала, то Лот-Бородина идет к Граалю с научно-теологическими выкладками. Так она оказалась среди тех, кто чтению идеологизированно мифологическому противопоставлял чтение идеологизированно теологическое. Оба подхода схожи в том, что оставляли в стороне закономерности исторической динамики поэтических форм (историческую поэтику), а у средневекового поэта диагностировали раздвоение личности: у мифо-филологов поэт на два голоса воспевает и язычество, и христианство, а у теолого-филологов выстраивает произведение так, чтобы оно попеременно читалось то «теологически», то «поэтически»⁶³.

Среди теолого-филологов Лот-Бородина оказывается изумительным исключением. У нее теология полностью совпадает с поэтической фантазией, гарантируя ортодоксальность романно-поэтической образности («притом, что доктрина остается ортодоксальной, воображение отличает будоражащая свобода аллюра»⁶⁴), к тому же адресованной «профанам, не владевшим языком докторов»⁶⁵. Это удается ей за счет обращения (1) к христианскому мистицизму, вследствие чего поэзия предстает чистым отражением мистического компонента в теологии и ориентирована

⁶¹ Lot-Borodine M. Le symbolisme du Graal... P. 65–66.

⁶² Подробнее: Пауценко М. В. Комментарий. С. 324; «Русский Грааль»... С. 427.

⁶³ Ср.: Valette J.-R. La pensée du Graal: Fiction littéraire et théologie (XII^e–XIII^e siècle). Paris: Honoré Champion, 2008. P. 28.

⁶⁴ Lot-Borodine M. Le double esprit et l'unité du Lancelot en prose [1925] // Eadem. De l'amour profane à l'amour sacré. Paris: Libr. Nizet, 1979. P. 130.

⁶⁵ Lot-Borodine M. Le symbolisme du Graal... P. 74.

на учения лишь поверхностно рациональные, а также (2) к восточно-христианской теологической традиции с ее развитым, библейского корня понятием о символизме, хотя, мысль себе генезис Грааля, она не покидала Запад: восточное влияние достигало Запада внутри твердо устоявшейся типологии христианского символизма. В результате ее теологическое чтение романов не редуцирует поэзию до догмы, а возводит образный дуализм поэзии к идейному синтезу так, что все поэтические детали повествования сохраняются значимыми внутри догмы. Ее разбор поэзии сам делается поэзией.

В истории науки опыт Лот-Бородиной пребывает в одиночестве. Не востребованы ее работы и у французов, изучающих сегодня Грааль и непосредственно цикл Псевдо-Мапа *sub specie* семиотики и нео-риторики.

* * *

Обновлению взгляда Лот-Бородиной на романы Грааля способствовали ее занятия восточно-христианским богословием, а также посмертно вышедшая книга Конрада Бурдаха «Грааль: исследование его происхождения и связи с легендой о Лонгине» (1938) с ее обильным восточно-христианским материалом. Главная забота Лот-Бородиной — утверждение единства концепции Грааля в различных романах («Иосиф Аримафейский» Робера, производная от него «История», «Поиски») как «одной ортодоксальной доктрины, одной идентичной духовности, заверенной печатью подлинно христианского опыта, то есть опыта личностного»⁶⁶.

Это единство демонстрирует ее анализ четырех центральных — литургических — сцен «Истории» и «Поисков», чей символизм далеко не очевидно ортодоксален. Для нее же принцип изображения, принятый анонимным автором, состоит в том, что вся традиционная месса сведена к самому таинству — к евхаристической мистерии пресуществления при личном присутствии Христа. Четыре сцены приводятся к общему знаменателю (1) восточно-христианского литургического символизма, (2) его реалистического характера и (3) иконографии, дающей обоснование параллелей между романским описанием и литургией. Остается подчеркнуть, что и концепция, и методика пришли в граалеведение с Веселовским, когда он обращался к тем же романам⁶⁷.

В первой исполненной реализма сцене (литургия в Саррасе) пресуществление субстанции в момент освящения происходит зримо: пред первосвященником на алтаре оказывается младенец, затем членимый им на части. Источником этого образа Лот-Бородина называет отсутствующую в западном обряде проскомидию и ее символические изображения (Младенец-Христос на дискоме), подтверждает ее толкованием, почерпнутым у Николая Кавасилы, героя ее богословских изысканий. При разборе следующей сцены (Ланселот в замке Корбеник) византийская миниатюра разъясняет источник явления Младенца-Христа на месте Св. Троицы. Точно так же и для сцены вечера избранных (снова в Корбенике), где на алтаре является Христос в окровавленной плащанице, предлагается византийский прототип аналогичных более поздних западных изображений («Христос Страждущий» и «Месса св. Григория») и рассказов о превращении гостии в плоть. Последняя сцена (месса во Дворце Духовном в Саррасе пред успением Галаада) — уже традиционное изображение литургии, что в поэтике романа означает высшую ступень духовного состояния мира. Копье Лонгина не кровотоочит, лично Христа нет — Он воссоединился с Отцом и Св. Духом: «Теофания Трех»⁶⁸.

Для последовательно теологического чтения «Поисков» она привлекла новый источник. Представляя поиски Грааля как путь сверхъестественного, Божественного

⁶⁶ Lot-Borodine M. Le symbolisme du Graal... P. 76.

⁶⁷ См.: Веселовский А. Н. Избранное: Легенда о Св. Граале. С. 53, 136–137, 160–161.

⁶⁸ Lot-Borodine M. Les apparitions du Christ aux messes de l'Estoire et de la Queste del Saint Graal // Romania. 1951. T. 72. P. 202–223.

познания, где «знать» и есть «любить» (любовь-интеллектция), она, следуя указанию Жильсона, локализует теологический аналог концепции романа в учении Гийома де Сен-Тьерри, сподвижника св. Бернара. Свое внимание к нему Лот-Бородина объясняет тем, что эта не типичная для Запада и, в частности, для цистерцианства и самого св. Бернара концепция а-интеллектуального познания Бога оказывается ближе к долго игнорируемым на Западе восточно-христианским отцам, к их теоцентричной антропологии, в основе которой — человек до грехопадения.

Стиль Лот-Бородиной прежний: она — богослов-рассказчик. «Евхаристические» эпизоды «Поисков» — литургия в замке Корбеник; собрание рыцарей-соискателей на волшебном корабле, построенном из Древа Жизни Соломоном, предком Галаада, и доставляющем их в Саррас; литургия Св. Грааля во Дворце Духовном — Лот-Бородина разворачивает в аллегорию «прогрессивного откровения», трех этапов восхождения: возобновления Вечери апостолов, мистерии Церкви Откровения, Небесного Иерусалима. Из-под ее пера выходит текст буквально визионерский: следуя за повествованием и его деталями, она живописует план озаглаемого аллегориями, тут же разъясняя, что именно мы мысленно видим. Метод теологически обоснован: это августинианский и бернардинский принцип «аффективного содержания когнитивных формул» в его обратном применении. И вот пред нами предстает изображение миропорядка Св. Духа. В ревизии утверждений Пофиле и Жильсона она формулировала, что есть Грааль: «[Э]то не только откровение мистической идентичности и Тела таинства, и Христа „Страждущего“, и Христа во Славе. Это *сам Лик Бога-Троицы*. Мистерия брака, ибо Любовь — это „жизнь, где едины два бытия“, познаваемая во всей полноте. Видение Иоаннова *sicut est* [как то есть], в котором смертный саван с неотвратимой необходимостью рвется в преддверии Царствия»⁶⁹.

Теолог против мифологов: Грааль Кретъена (1956)

Финальная статья Лот-Бородиной о Граале стала ярчайшим научным жестом, будучи посвящена Граалю в романе Кретъена. Так она выступает на передний край битвы фундаментальных гипотез, «кельтской» и «христианской», которая с новой силой и разразилась в 1950-х за краугольный вопрос граалеведения. Суть его в том, что роман Кретъена не завершен, природа Грааля в нем туманна и сама провоцирует на мифо-фольклорные толкования; вместе с тем он признан за самый первый образ Грааля, исходную точку всего цикла рассказов о Граале, и потому задает идейную доминанту всем интерпретациям, ставя перед выбором: или сказочная диковинка — или христианский символ. Лот-Бородина не просто сражается на стороне «христиан» (она возбуждена дискуссией на страсбургском коллоквиуме о Граале 1954 г.), но становится во главе со своей, как всегда, крайне радикальной — ортодоксальной — интерпретацией. Вместо подробной полемики с «кельтской» гипотезой, настаивавшей на «христианизации» исконно языческого символа, Лот-Бородина предъявляет право ее игнорировать: ведь в реальности мысли эволюционное перетекание материального в духовное невозможно, и чудо-горшок никогда не станет Чашей вечной благодати, а свет солнца — светом теофании.

К интерпретации «кортежа» она подступает со стороны самого спорного момента: с опорой на иконографию толкует образ девушки, в обеих руках несущей Грааль (из-за не допустимого в литургии участия женщины христианская трактовка описания на корню отвергалась), как символ Экклесии⁷⁰. Этот ход служит посылкой для рассмотрения всей поэтической картины в свете символизма святой Благодати, богато развитого самим Писанием и святыми отцами, — символизма «множественного и полиморфного». «Рассказывая» картину романа в мельчайших деталях,

⁶⁹ Lot-Borodine M. Les grands secrets du Saint-Graal dans la «Queste» du Pseudo-Map // *Lumière du Graal* / Prep. sous la dir. de R. Nelli. Paris: Les Cahiers du Sud, 1951. P. 154, 164, 173.

⁷⁰ Lot-Borodine M. *Le Conte del Graal* de Chrétien de Troyes... P. 239.



Персеваль прибывает в Замок Грааля, где его встречает Король-Рыбак.
Миниатюра из манускрипта «Первое продолжение „Повести о Граале“»,
созданного во Франции в 1330–1340 гг.

Лот-Бородина приводит ее в полное соответствие этому символизму как особого типа знак — символ-аллегория «senefiance». Он изображает никакой не парафраз-воспоминание, а реальное причастие, «живое таинство», призывающее всех присутствующих к соучастию; оно, однако, остается далеким для веселящейся в зале компании — отсюда обилие земной пищи на трапезе, вовсе не дающее права объявить Грааль аналогом «скатерти-самобранки»⁷¹.

Так, блюдо, которое при Граале-кивории (никакой не Чаше) не может быть дискосом, — это обобщенный культовый предмет, символизирующий Веру в Евхаристии, что можно видеть на многих изображениях. Непрерывно кровоточащее копьё во главе «дефиле» — это Копьё Лонгина, символически сливающееся со Крестом и Древом жизни. В зеркалах структурного символизма эти символы — сразу все: и воспоминание о Страстях, и евхаристическая реальность бескровной жертвы. Картина в целом изображает рождение новой Евы (Церкви) из ребра нового Адама, почившего на Кресте, — христианская параллель «мифу» Книги Бытия. Хозяин замка, где Персеваль наблюдает процессию Грааля, — болящий Король-Рыбак — и есть символическое изображение Адама икупаемого. Простодушный Персеваль, кого Лот-Бородина, в отличие от прочих коллег, отказывается считать невеждой, — это естественная христианская душа, устремленная от греха к покаянию. Его долгий путь к исполнению предназначения «из призванного сделаться *избранным*» — то есть путь к финальным событиям романа, свершающимся в дни Страстной Пятницы и Воскресения, путь к постижению тайны Грааля — не имеет ничего общего с путем героя «романа воспитания», так как здесь все вершит Благодать. Замок Грааля — это земной рай, сначала утраченный и затем обретенный, а все сказание повествует о возвращении в его кущи⁷².

Искать ли женщину?

Сегодня мы пристальнее смотрим на вклад женщин в те или иные достижения культуры и ищем подтверждение его значимости. В случае христианского

⁷¹ Ibid. P. 243, 253, 257–258.

⁷² Ibid. P. 244, 248–249, 252–253, 259, 263, 273–274, 276, 282. Из вошедших в научный обиход параллелей Лот-Бородина отвергает идентификацию с фольклорным сюжетом странствия в царство мертвых, включая затонувший город Ис бретонской легенды, но признает аналогию с русским Градом Китежем: мистический характер легенды делает его чистым образом рая (p. 281, п. 1).

граалеведения вклад женщин-ученых исключителен, так как главной монографией этого направления следует считать итоговый труд Хелен Адольф (1895–1998) «*Visio Pacis. Святой Град и Грааль: опыт внутренней истории легенды о Граале*» (1960).

Младшая современница Лот-Бородиной, филолог-германист, из венской семьи иудейского вероисповедания, она училась и собиралась защищать диссертацию в Вене, покинула предвоенную Австрию и обосновалась у сестры, врача в Филадельфии. Публикации Лот-Бородиной большей частью прошли мимо нее — в работе с духовной материей поэзии она историк, а не теолог. Опыт Адольф уникален. Она дает очерк концепции всего цикла Грааля в русле структурной сюжетологии и метода исторической поэтики: показывает, какие именно исторические события предопределили сюжет (поражение крестоносцев и утрата Иерусалима), какова его суть (культ утраченных реликвий), базовая структура (триединство определяющих сакральную топографию Иерусалима объектов — Башни Давида, Храма Соломона и Базилики Голгофы), дальнейший метаморфозис (на основе сопутствующего каждой постройке символизма) и каким образом в романах к нему прирастают новые темы и сюжетные линии.

Адольф начинает с того, что заявляет свой научный принцип: помимо ориентации среди областей интерпретации (миф, ритуал, литургия), исследователю Грааля необходима вторая ось координат — ось собственной «концепции Истины»⁷³. В работе с символическим языком средневекового романа убеждения и даже вера ученого соположены знанию и выстраиваются в систему, в которой и возможно интеллектуальное визионерство. Типологическое чтение символизма исторически бездоказательно, поскольку выстраивает символические отношения внутри памятников, прибегая к сторонней «экзегезе», но убеждает тем, что исследователь изначально и однозначно схватывает всю полноту проблемы в ее христианской сути, и тогда все бездоказательное и не требует доказательств. Это позволяет спрямить долгий путь — поэтому масштабный очерк Адольф так краток.

Как мы убедились, то же «интеллектуальное визионерство», насквозь просвечивающее материал в концентрации знания и веры, отличает и стиль Лот-Бородиной. Это тот самый ее «дар познавательной интуиции», который ценил в ней С. Л. Франк⁷⁴. Две женщины одинокими колоссами высятся на арене изучения Грааля⁷⁵ и оказывают к плечу плечо: вокруг символизма Грааля Адольф синтезирует христианское (историческое) сознание крестоносцев, Лот-Бородина — окружавшие их теологические концепции. Предельно сократить дистанцию между поэтическим текстом и Истиной обеим помогает и историко-географическая редукция ареала Грааля: надышавшись одним воздухом предвоенной Западной Европы, в ней они центрируют проблему Грааля и идеализируют (идеологизируют) западноевропейское религиозное сознание как художественно сверхпродуктивное. Впитав символистический метод исторической поэтики Веселовского (если Лот-Бородина долго шла к Веселовскому, то Адольф, начав как его адепт, старалась от него отдалиться), обе сжимают генезис до типологии, оказываясь в этом его оппонентами.

Зная Истину, обе читают поэтические символы и аллегории, как раскрытую книгу, и обеих охотно критикуют за односторонность и субъективность. Несмотря на это, их аналитико-визионерский метод научно крепок: «за кадром» ими оставлено лишь обоснование правомерности христианского чтения средневекового поэтического символизма, однако такая правомерность, с точки зрения обеих, самоочевидна. Исторически очевидна и сюжетологически доказуема, — добавил бы Веселовский, кто,

⁷³ *Adolf H. Visio Pacis. Holy City and Grail: An Attempt at an Inner History of the Grail Legend.* [University Park, Pa]: Pennsylvania UP, 1960. P. 2.

⁷⁴ См.: *Оболевич Т.* Мирра Лот-Бородина: Историк, литератор, философ, богослов. С. 287.

⁷⁵ С редкой в науке последовательностью христианский взгляд на проблему Грааля развивается также в монографиях американок Розы Пиблз (1911) и сестры Амелии Кленке (1959; в соавторстве с У. Холмсом) — им противостоит крупная, отчасти курьезная фигура англичанки Джесси Уэстон, выдвинувшей этапную гипотезу дионисийской (фаллической) основы культа Грааля и Копья (1907).

в отличие от них, одним взглядом охватывал христианство и Востока, и Запада в реальном историческом времени и потому писал не столь кратко — тома и тома.

В работах Лот-Бородиной о Св. Граале научный фактор Истины оказывается чрезвычайно емким. В науке она — строгий систематик не узкой специальности: теолог, филолог, поэт и публицист. Св. Грааль как научный предмет был для нее не просто объектом изучения, а фундаментально выстроенным личностным переживанием.

Источники и литература

1. *Бонецкая Н. К.* Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79–97.
2. *Булгаков С., прот.* Святый Грааль (Опыт догматической экзегезы Ио. XIX 34) // Путь. 1932. № 32. С. 3–42.
3. *Веселовский А. Н.* Из истории развития личности: женщина и старинные теории любви [1872] // *Веселовский А. Н.* Избранное: На пути к исторической поэтике. М.: Автокнига, 2010. С. 237–284.
4. *Веселовский А. Н.* Избранное: Легенда о Св. Граале / Сост., комм. М. В. Пащенко. М.; СПб.: Петроглиф, 2016. 512 с.
5. *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София: Придворна печатница, 1925. 389 с.
6. *Оболевич Т. М. И.* Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 14–36.
7. *Оболевич Т.* Мирра Лот-Бородина: Историк, литератор, философ, богослов. СПб.: Нестор-История, 2020. 352 с.
8. *Пащенко М. В.* Комментарий // *Веселовский А. Н.* Избранное: Легенда о Св. Граале / Сост., комм. М. В. Пащенко. М.; СПб.: Петроглиф, 2016. С. 247–396.
9. *Пащенко М. В.* «Русский Грааль»: филология символических форм А. Н. Веселовского // *Веселовский А. Н.* Избранное: Легенда о Св. Граале / Сост., комм. М. В. Пащенко. М.; СПб.: Петроглиф, 2016. С. 397–475.
10. *Пащенко М. В.* Сюжет для мистерии: Парсифаль — Китеж — Золотой Петушок (историческая поэтика оперы в канун модерна). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 720 с.
11. *Рычков А. Л.* Разыскания А. Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е. В. Аничкова 1920–1930-х гг. // Наследие Александра Веселовского в мировом контексте / Ред. Т. В. Говенько. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 157–195.
12. *Смирнов Д. В.* Иоахим Флорский // Православная энциклопедия. Т. 25. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 224–246.
13. *Adolf H. Visio Pacis. Holy City and Grail: An Attempt at an Inner History of the Grail Legend.* [University Park, PA]: Pennsylvania UP, 1960. 217 p.
14. *Anitchkof E.* Le Saint Graal et les rites eucharistiques // *Romania.* 1929. T. 55. P. 174–194.
15. *Anitchkof E.* L'Ascensione del S. Graal // *Archivum Romanicum.* 1929. Vol. 13. P. 519–538.
16. *Anitchkof E.* Joachim de Flore et les milieux courtois. Roma: Collezione meridionale, 1931. 462 p.
17. *Burdach K.* Reformation. Renaissance. Humanismus: Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst [1910–1913]. Berlin: Gebrüder Paetel, 1918. 207 S.
18. *Curtius E. R.* Deutscher Geist in Gefahr. Berlin; Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1932. 130 S.
19. *Frale B.* The Templars and the Shroud of Christ. Dunboyne: Maverick, 2011. 303 p.
20. *Gemeinhardt P.* Joachim the Theologian: Trinitarian Speculation and Doctrinal Debate // *A Companion to Joachim of Fiore* / Ed. M. Riedl. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 41–87.
21. *Gilson É.* La mystique de la grâce dans la Queste del Saint Graal // *Romania.* 1925. T. 51. P. 321–347.

22. *Grundmann H.* Joachim de Flore et les milieux courtois. Par Eugène Anitchkof [Rez.] // *Historische Zeitschrift*. 1933. Bd. 148. № 2. S. 342–344.
23. *Ivanov V.* Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass / Hg. M. Wachtel. Mainz: Liber, 1995. 317 S.
24. *Lot F.* Étude sur le Lancelot en prose. Paris: Honoré Champion, 1918. 452 p.
25. *Lot F.* Albert Pauphilet. Études sur la Queste del Saint Graal... [Compte rendu] // *Romania*. 1923. T. 49. P. 434–441.
26. [*Lot-Borodine M.*] L'Ève Pécheresse et la rédemption de la femme dans la Quête du Graal // *Lot F.* Étude sur le Lancelot en prose. Paris: Honoré Champion, 1918. P. 418–442.
27. *Lot-Borodine M.* Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la Quête du Saint Graal. Paris: Honoré Champion, 1921. 121 p.
28. *Lot-Borodine M.* Le double esprit et l'unité du Lancelot en prose [1925] // *Lot-Borodine M.* De l'amour profane à l'amour sacré. Paris: Libr. Nizet, 1979. P. 122–133.
29. *Lot-Borodine M.* Autour du Saint Graal: à propos de travaux récents. I. Le Lancelot-Graal, les Cathares et le Joachimisme // *Romania*. 1930. T. 56. P. 526–557.
30. *Lot-Borodine M.* Autour du Saint Graal: à propos de travaux récents. II. Les rites Eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes // *Romania*. 1931. T. 57. P. 147–205.
31. *Lot-Borodine M.* Le symbolisme du Graal dans l'Estoire del Saint Graal // *Neophilologus*. 1950. Vol. 34. № 2. P. 65–79.
32. *Lot-Borodine M.* Les apparitions du Christ aux messes de l'Estoire et de la Queste del Saint Graal // *Romania*. 1951. T. 72. P. 202–223.
33. *Lot-Borodine M.* Les grands secrets du Saint-Graal dans la «Queste» du Pseudo-Map // *Lumière du Graal / Prep.* sous la dir. de R. Nelli. Paris: Les Cahiers du Sud, 1951. P. 151–174.
34. *Lot-Borodine M.* Le *Conte del Graal* de Chrétien de Troyes et sa présentation symbolique // *Romania*. 1956. T. 77. P. 235–288.
35. *Mazzanti S.* Veselovskiana 2016. Il contributo di «Rossijskie Propilei» // *Studi Slavistici*. 2019. Vol. 16. P. 237–247.
36. *Pauphilet A.* La Queste du Saint Graal du Ms. Bibl. Nat. Fr. 343 // *Romania*. 1907. T. 36. P. 592–609.
37. *Pauphilet A.* Études sur la Queste del Saint Graal. Paris: Honoré Champion, 1921. 206 p.
38. *Rahn O.* Kreuzzug gegen den Gral [1933]. 2. Aufl. Stuttgart: Hans E. Günther, 1964. 305 S.
39. *Schreiber A.* Kyot und Crestien // *Zeitschrift für romanische Philologie*. 1928. Bd. 48. S. 1–52.
40. *Schröder F. R.* Die Parzivalfrage. München: C. H. Beck, 1928. 80 S.
41. *Valette J.-R.* La pensée du Graal: Fiction littéraire et théologie (XII^e–XIII^e siècle). Paris: Honoré Champion, 2008. 793 p.
42. *Zambon F.* Robert de Boron e i segreti del Graal. Firenze: Leo S. Olschki, 1984. 129 p.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (6)

2021

Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов

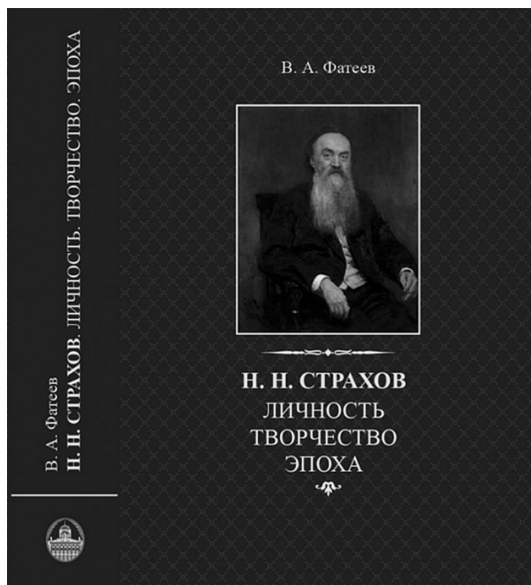
О деятельности «Византийского кабинета» и конференции «Русско-Византийский Логос» в 2021 г.

Заседания «Византийского кабинета» (июнь — декабрь 2021 г.)

4 июня 2021 г. состоялось дистанционное заседание научно-просветительского проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет», организованное совместно с кафедрой богословия и кафедрой иностранных языков СПбДА. Мероприятие было приурочено к выходу в свет монографии постоянного участника проекта, члена редакционного совета научного журнала «Русско-Византийский вестник» **Валерия Александровича Фатеева «Н. Н. Страхов: Личность. Творчество. Эпоха»** (СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 651 с.).

Руководители «Византийского кабинета» доценты СПбДА священник Игорь Иванов и Игорь Борисович Гаврилов провели заседание «Византийского кабинета» с международным участием, в ходе которого В. А. Фатеев подробно рассказал о своей многолетней работе над книгой, а также ответил на вопросы, критические замечания и пожелания.

В книге В. А. Фатеева впервые всесторонне рассматриваются жизнь, творчество и окружение видного литературного критика, философа, ученого-естественника и публициста Николая Николаевича Страхова (1828–1896). Подробно освещены его сложные взаимоотношения с такими выдающимися писателями и мыслителями, как Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, А. А. Григорьев и Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев и В. С. Соловьев, В. В. Розанов; тщательно анализируются идейные споры Страхова с Вл. Соловьевым, со сторонниками спиритизма и дарвинизма, полемика с «шестидесятниками» и др. актуальные малоизученные вопросы.



Обложка книги В. А. Фатеева
о Н. Н. Страхове

Во встрече участвовали представители разных научных и культурных учреждений России, русист из Японии Нонака Сусуму, профессор Сайтамского университета, а также приглашенные гости, интересующиеся проблематикой русской религиозно-философской мысли.

В ходе заседания были затронуты темы, связанные с религиозными основаниями национальной идентичности, воспринимавшимися по-разному за истекшие 200 лет в России – в таких явлениях, как: традиционное православное мировоззрение, почвенничество, славянофильство, толстовство и дарвинизм. Также обсуждались роль и значение философского и естественнонаучного творчества Н. Н. Стрхова в контексте мировоззренческой полемики XIX в.



В частности, доктор исторических наук, профессор исторического факультета Воронежского государственного университета А. Ю. Минаков, обращаясь к автору, отметил: «Вы убедительно и исчерпывающе доказали, что Николай Николаевич Стрхов входит в „круг первый“ русских консервативных мыслителей, в тот круг, в который входят Леонтьев, Данилевский, Достоевский, а его книга „Борьба с Западом“ — это классика, которая стоит в одном ряду с „Византизмом и славянством“ и „Россией и Европой“. В сущности, Вы открыли подлинного Стрхова, и этот факт трудно переоценить...»



В. А. Фатеев (крайний слева) на презентации «Русско-Византийского вестника» (№ 1 (2) за 2019 г.) в Книжной гостиной Издательства СПбДА, 12 апреля 2019 г.

В конце заседания, отвечая на вопрос о своем главном напутствии знакомящимся с монографией, Валерий Александрович Фатеев пожелал читателям «широты души» и «восприятия всех оттенков» его в любом случае доброго отношения к каждой рассматриваемой в книге персоналии.

В заседании приняли участие: *Валерий Александрович Фатеев*, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (Санкт-Петербург); *Нонака Сусуму*, профессор Сайтамского

университета (Япония); *Александр Аркадьевич Корольков*, доктор философских наук, профессор, академик Российской академии образования, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена (Санкт-Петербург); *Аркадий Юрьевич Минаков*, доктор исторических наук, профессор исторического факультета Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки ВГУ, преподаватель Воронежской духовной семинарии (Воронеж); *Марина Ивановна Щербакова*, заведующая Отделом русской классической литературы ИМЛИ РАН, профессор, доктор филологических наук, руководитель биографической группы Научно-редакционного совета по подготовке Полного собрания творений свт. Феофана Затворника; *Максим Михайлович Шевченко*, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории России XIX — начала XX в. исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва); *Татьяна Николаевна Резвых*, кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва); *Надежда Николаевна Лупарева*, кандидат исторических наук, доцент, доцент Российского Православного Университета святого Иоанна Богослова, заместитель декана Социально-гуманитарного факультета по научной работе (Москва); *Галина Николаевна Лебедева*, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии факультета философии, культурологии и искусства Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина (Санкт-Петербург); *Дмитрий Александрович Бадалян*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург); *Алексей Геннадьевич Масалов*, заведующий отделом редких книг (библиотекой-музеем Н. Н. Страхова), НБ имени Н. Н. Страхова НИУ «БелГУ» (Белгород).

В новом учебном году в рамках работы «Византийского кабинета» **20 октября 2021 г.** состоялся круглый стол (онлайн) «**Славянофильство и русская государственность**», посвященный **300-летию Российской империи**. Организаторами научного мероприятия выступили кафедра богословия и кафедра иностранных языков СПбДА в лице доцентов священника Игоря Иванова и И. Б. Гаврилова.

Проблематика круглого стола строилась вокруг трех парадигм: византийской, русской и западной. К какой из них принадлежали славянофилы? Кем они были — либералами или консерваторами, критиками или защитниками самодержавия, пошедшего по пути прозападных петровских реформ? Как они относились к трем государственно-конфессиональным идеалам: византийской модели (ортодоксия, римское право, греческая культура), московской модели (Москва — Третий Рим: Церковь, Царство и патриархальная старина), имперской модели (Православная Греко-Российская Церковь, императорское право, европейская культура)? По каким векторам проходили национальная, культурная и гражданская идентификации разных слоев населения России? Можно ли сейчас говорить о видоизменении девиза славянофилов «Православие. Самодержавие. Народность» на «Православие. Державность. Народность»? Чем народность отличается от демократии?

Обсуждение этих вопросов проходило в контексте тематики трех докладов: «Славянофилы о Российской империи» — Валерий Александрович Фатеев, кандидат



филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»; «„Никто не осмелится мысленно бросить в меня грязный упрек за то, что я защищаю самодержавие“: И. С. Аксаков о защите идеи самодержавия» — *Нина Николаевна Вихрова*, кандидат филологических наук, доцент Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого; «*Кохановская (Н. С. Соханская) и Царская семья*» — *Ольга Леонидовна Фетисенко*, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

В мероприятии также участвовали представители вузов из разных уголков России: *Александр Юрьевич Полунов*, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления и заместитель декана по научной работе МГУ имени М. В. Ломоносова; *Аркадий Юрьевич Минаков*, доктор исторических наук, профессор исторического факультета и директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской духовной семинарии; *Валерий Васильевич Лазарев*, доктор юридических наук, профессор, заведующий отделом и главный научный сотрудник Центра фундаментальных правовых исследований Института законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве Российской Федерации; *Арина Олеговна Мещерякова*, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета имени Н. Н. Бурденко; *Максим Викторович Медоваров*, кандидат исторических наук, доцент, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского; *Сергей Витальевич Мотин*, кандидат юридических наук, доцент, замначальника кафедры истории и теории государства и права Уфимского юридического института МВД России; *Иван Игоревич Мельников*, старший преподаватель кафедры права и экономики Уфимского института (филиала) РЭУ имени Г. В. Плеханова.

24 ноября 2021 г. «Византийский кабинет» провел очередной круглый стол (онлайн) на тему «**К. Н. Леонтьев как религиозный мыслитель. К 190-летию со дня рождения и 130-летию со дня смерти.**»

В ходе мероприятия был затронут ряд вызвавших оживленное обсуждение вопросов, в частности: религиозная мысль и аскетическая жизнь К. Н. Леонтьева; «положительный» византизм К. Н. Леонтьева vs «отрицательный» византизм Вл. С. Соловьева в контексте их взаимоотношений; русский консерватизм К. Н. Леонтьева и учение об универсальной любви Ф. М. Достоевского, полемика на тему «розового христианства».

С сообщениями выступили: *Александр Аркадьевич Корольков*, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии



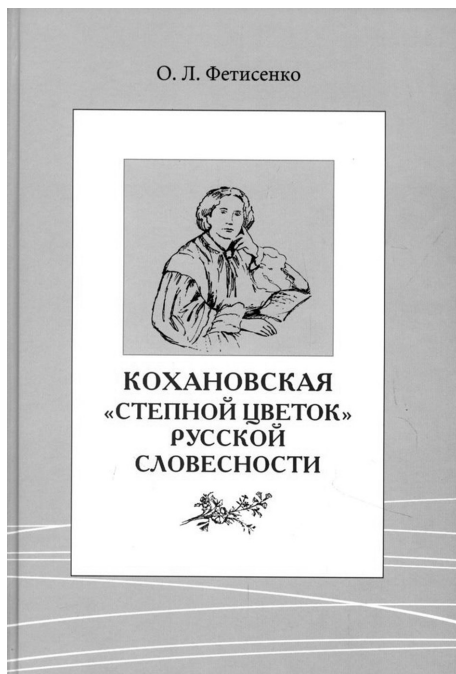
Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, академик Российской академии образования; *Владимир Алексеевич Котельников*, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы Российской академии наук, член экспертного совета Патриаршей литературной премии; *Ольга Леонидовна Фетисенко*, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук; *Валерий Александрович Фатеев*, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»; *Максим Михайлович Шевченко*, кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова; *Надежда Валерьевна Винюкова*, кандидат исторических наук, ведущий научный редактор «Большой российской энциклопедии», шеф-редактор исторической программы «Кто мы?» на телеканале «Россия-Культура»; *Надежда Николаевна Лупарева*, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ВУНЦ ВВС «ВВА имени профессора Н. И. Жуковского и Ю. А. Гагарина»; *Виталий Юрьевич Даренский*, доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета.

Также в дискуссии участвовали: *Аркадий Юрьевич Минаков*, доктор исторических наук, профессор исторического факультета и директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской духовной семинарии; *Артем Павлович Соловьев*, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Поволжского) федерального университета; *Арина Олеговна Мещерякова*, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета имени Н. Н. Бурденко.

15 декабря 2021 г. в рамках деятельности научно-просветительского проекта «Византийский кабинет» состоялся круглый стол (онлайн), посвященный **памяти уникального деятеля русской классической культуры — Надежды Степановны Соханской (1823–1884), писавшей под псевдонимом «Кохановская».**

С основным докладом «*Кохановская (Н. С. Соханская): образ христианки*» выступила *Ольга Леонидовна Фетисенко*, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, автор недавно увидевшей свет монографии «*Кохановская: „Степной цветок“ русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской*».

В ходе встречи были затронуты следующие аспекты жизни и деятельности Н. С. Соханской: Кохановская как литературная изгнанница, ее неприятие либеральной интеллигенцией XIX в.; Кохановская как дочь Украины и русская православная писательница, имеющая глубокий молитвенный опыт, основанный на чутком восприятии слова; Кохановская как собирательница



Обложка книги О. Л. Фетисенко
о Н. С. Соханской



О. Л. Фетисенко в Книжной гостиной
издательства СПбДА, 2018 г.

малороссийского и русского фольклора, сохранившегося в дворянской среде, восходящей к допетровскому боярскому сословию; Кохановская как выразительница христианского нравственного богословия и обычаев дворянской сельской благотворительности; Кохановская и ее дружба с семейством Плетневых; взаимоотношения Кохановской с Константином Аксаковым и славянофилами.

В работе круглого стола приняли участие: *Владимир Алексеевич Котельников*, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, член экспертного совета Патриаршей литературной премии; *Валерий Александрович Фатеев*, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»; *Максим Михайлович Шевченко*, кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

III Международная научно-богословская конференция «Русско-Византийский Логос»

14–15 сентября 2021 г. в Санкт-Петербургской Духовной Академии прошла III Международная научно-богословская конференция «Русско-Византийский Логос», цель которой — презентация научных исследований в области византийской богословско-философской мысли и русской религиозной философии. В организации встречи приняли участие кафедра богословия, кафедра иностранных языков и кафедра древних языков СПбДА. Из-за непростой эпидемиологической ситуации конференция прошла в онлайн-формате.

Открывая научное собрание, с приветственным словом к участникам обратились организаторы и модераторы конференции кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков,

доцент кафедры богословия СПбДА священник Игорь Иванов и кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Игорь Борисович Гаврилов.

В первый день работы конференции состоялось **пленарное заседание, посвященное 200-летию со дня рождения великого русского писателя и мыслителя Федора Михайловича Достоевского.**

Открыл мероприятие доклад на тему «С. Л. Франк и Ф. М. Достоевский» сестры Терезы (Оболевиц), habilitированного доктора философии, профессора, заведующей кафедрой русской и византийской философии



Создатели проекта «Византийский кабинет»
и организаторы конференции
«Русско-Византийский Логос»
свящ. И. Иванов и И. Б. Гаврилов

Папского университета имени Иоанна Павла II в Кракове (Польша). В выступлении было отмечено, что за рубежом С. Л. Франк воспринимался как эксперт по русской религиозной литературе и событиям революции в России (ее истокам, причинам и т. п.). Благодаря его активности пророческие мысли Ф. М. Достоевского получили распространение в западном интеллектуальном мире. Франк выступал в европейских университетах с лекциями на следующие темы: «Духовный мир Достоевского», «Достоевский и кризис гуманизма», «Достоевский — апостол человечности», также им был составлен курс «Мирозозерцание Достоевского».

Со вторым докладом на тему «*Румынский богослов Никифор Крайник о „русском христианстве“ Ф. М. Достоевского*» на пленарном заседании выступил священник Игорь Иванов. Докладчик рассказал, что, согласно Н. Крайнику, Достоевский был не только гением мирового масштаба (уровня Гомера, Вергилия, Данте, Гете, Мильтона), но и ярким представителем России и выразителем русского духа, «хаотическим гением, чьи достижения вечно колеблются, как движущийся маятник, и его колебания продолжают от одной крайности к другой, от утверждения — к отрицанию, от веры — к неверию, от Христа — к большевистскому антихристу». При этом Н. Крайник был согласен с Н. Бердяевым, который, называя Шекспира психологом, Достоевского именует больше чем психологом — пневматологом, человеком, исследовавшим глубины духа в человеческом устроении.



После пленарного заседания конференция продолжилась в формате **секции «Русская религиозная мысль»**, где участники прочитали доклады, посвященные **представителям русской религиозной философии XIX–XX вв. и их деятельности**.

Первым с докладом «*Спор Н. С. Лескова с К. Н. Леонтьевым о „розовом христианстве“ Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого*» выступил кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» Валерий Александрович Фатеев. Докладчик особо подчеркнул тезис К. Н. Леонтьева о несовпадении «гуманистического христианства» с основами традиционной церковной аскетике. Так, мыслитель полагал, что Достоевского более привлекал идеал любви, которая как бы красит человека, нежели выработка страха Божия, который якобы унижает человека, но в действительности служит основой настоящей веры.

Далее сообщение на тему «*А. Ф. Лосев и исихазм: к проблеме соотношения византизма и платонизма в русской религиозной мысли*» представила кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского имени В. Б. Бобкова филиала Российской таможенной академии Лилия Алексеевна Соломеина.

Она рассказала о том, что в рамках поиска адекватной логической формы для выражения религиозного опыта А. Ф. Лосев предложил концепцию диалектических эйдосов — как своего рода «смысловый каркас вещей», на который мыслитель может нанизывать «живое тело» действительности. Иными словами, речь идет о возможном использовании платонической диалектики как формы, наполняемой новым христианским содержанием.

Затем с докладом «*Петр Великий в жизни и творчестве С. П. Шевырева*» выступила кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии, коммуникаций и русского языка как иностранного Псковского государственного университета *Нина Викторовна Цветкова*. Она рассказала об идеалах народного просвещения, отраженных в «Дневнике» С. П. Шевырева за 1829–1932 гг., где мыслитель раскрывал образ монарха-просветителя, считая Петра I великим просветителем России, заботившимся о благе народа. В то же время мыслитель настаивал, что первенство в отечественной системе народного образования должно принадлежать изучению своей веры, своей культуры, своего языка, — в сочетании с освоением лучших достижений европейской науки.

Завершая работу секции, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия СПбДА *Игорь Борисович Гаврилов* в докладе «*Историософские воззрения свт. Серафима (Соболева)*» рассмотрел различные традиции, а также идеи отдельных наставников, оказавшие первостепенное влияние на формирование мировоззрения выдающегося русского богослова XX в. свт. Серафима (Соболева). Докладчик показал, что источниками идейного вдохновения для молодого пастыря были «традиция оптинского старчества», жития святых и их труды, а также личность и наставления св. прав. Иоанна Кронштадтского. Критически анализируя в своих трудах утопическую доктрину социализма, которая может рассматриваться как предтеча идеологии современной глобализации, свт. Серафим утверждал, что практическая ее реализация станет прямым воплощением Откровения св. ап. Иоанна Богослова.

15 сентября 2021 г. в рамках работы III Международной научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» прошло заседание **круглого стола, посвященного 300-летию Российской империи.**



Его ведущий *Игорь Борисович Гаврилов* в своем вступительном слове отметил, что в 2021 г. исполняется 300 лет значительному историческому событию — образованию Российской империи: 22 октября 1721 г., в праздник Казанской иконы Божией

Матери, в Троицком соборе Санкт-Петербурга по инициативе Сената и Синода царь Петр Алексеевич был провозглашен императором и отцом Отечества. Преобразование царства в империю стало поворотным моментом не только в политической, но и в религиозной, культурной и интеллектуальной жизни нашей страны.

И. Б. Гаврилов подчеркнул, что споры о роли и значении созданной Петром I империи, а также о его личности продолжаются уже не одно столетие, — достаточно вспомнить идейное противостояние западников и славянофилов в середине XIX в. По сей день одни видят в венчанном самодержце верного сына Матери-Церкви, величайшего правителя в русской истории, создателя отечественных победоносных армии и флота. Другие считают его разрушителем симфонии между государством и Церковью, гонителем Церкви, уничтожителем национальных и духовных традиций, учредителем «полицейского государства» (по выражению прот. Г. Флоровского). Существует и точка зрения, что в противоречивой натуре государя сочетались диаметрально противоположные свойства и устремления.

Участники круглого стола обсудили достаточно широкий круг вопросов: от осмысления природы самодержавия в наследии консервативных мыслителей XIX в. до особенностей воспитания наследников в семье Романовых. При этом фигура основателя империи, наложившая яркий отпечаток на все стороны жизни российского общества, неизменно оставалась смысловым центром большинства выступлений.

Первый доклад *«Русский консерватизм первой четверти XIX в. о природе и сущности самодержавия»* представил доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета *Аркадий Юрьевич Минаков*. Он рассмотрел консервативные политические воззрения выдающегося русского историка, писателя и мыслителя Н. М. Карамзина, для которого российское самодержавие являлось «умной политической системой», великим творением князей московских, возникшим в результате синтеза древнерусских, татаро-монгольских и византийских политических традиций. Докладчик особо подчеркнул, что Карамзин категорически отказывался отождествлять историческое самодержавие с тиранией и произволом.

Второй выступавший *Федор Ильич Мелентьев*, кандидат исторических наук, главный специалист Государственного архива Российской Федерации, научный сотрудник Международной лаборатории региональной истории России Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», в докладе *«Имперское многообразие в восприятии старших сыновей Александра II»* проанализировал национальное многообразие Российской империи в середине XIX в. Докладчик рассмотрел поведение наследников российского престола цесаревичей Николая Александровича и Александра Александровича во время их путешествий по России и встреч с различными народами ее народностями: поляками, финнами, немцами, калмыками и др. На основе анализа уникальных архивных материалов Ф. И. Мелентьеву удалось раскрыть яркий образ Российской империи 1860-х гг. как сложного многонационального государства.

Максим Михайлович Шевченко, кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, в своем дискуссионном докладе *«Петр Великий как консервативный революционер»* попытался сформулировать новый взгляд на личность Петра I и проведенные им реформы. Доклад вызвал оживленную полемику, в ходе которой А. Ю. Минаков высказал убеждение, что такого радикального западника как Петр I невозможно включить в консервативный дискурс. М. М. Шевченко возразил, что не видит противоречия между западничеством и консерватизмом. Указав на точку зрения религиозного философа К. Н. Леонтьева, он отметил роль Петра I в преодолении культурного и церковного провинциализма и подготовке периода «цветущей сложности», наступившего для русской культуры во второй половине XVIII — первой половине XIX в.

Принявший активное участие в обсуждении выступлений член редколлегии журнала «Русско-Византийский вестник» *Валерий Александрович Фатеев*, ссылаясь на взгляды историка М. П. Погодина, мыслителей почвеннического направления (А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова) и поэта А. Н. Майкова, отметил,



Портрет Петра I.
Худ. А. П. Антропов, 1770 г.

что положительное значение деятельности Петра I полностью отрицать нельзя, т. к. следствием его реформ в XIX столетии стал Золотой век русской культуры с рождением величайшего национального гения А. С. Пушкина.

Сергей Валерьевич Удалов, кандидат исторических наук, доцент, начальник Учебного управления, доцент кафедры истории России и археологии Саратовского национального исследовательского университета имени Н. Г. Чернышевского, в докладе «*Петр I и русские консерваторы первой половины XIX в.*» показал наличие апологетики личности Петра Великого в трудах таких известных сторонников идеологии «русской триады», как ее создатель граф С. С. Уваров, историк М. П. Погодин, филолог С. П. Шевырев и др. Особо была выделена роль министра народного просвещения графа Сергея Семеновича Уварова в формировании новой исторической концепции. Согласно Уварову, со времен Петра I российское правительство стало выступать главной движущей силой отечественного просвещения, а императору Николаю I удалось направить этот процесс в национальное русло. В заключение своего выступления докладчик подчеркнул, что тема Петра Великого продолжает оставаться одной из самых сложных и противоречивых в русской истории и культуре.

Также 15 сентября священник *Игорь Иванов* провел заседание **секции «Византия и русская культура»**, участники которой обсудили **процесс рецепции русскими религиозными мыслителями богословского наследия Византийской империи, а также некоторые специфические аспекты византийской культуры.**

В начале встречи с докладом «*История заслуживает того, чтобы относиться к ней внимательно и с уважением*». К вопросу о церковно-историческом наследии профессора *Н. А. Скабалановича (1848–1918)* выступил кандидат богословия, заведующий аспирантурой, доцент кафедры церковной истории СПбДА *Дмитрий Андреевич Карпук*. Докладчик сделал обзор истории преподавания византиноведения в СПбДА, уделив особое внимание преподавательской и научной деятельности Николая Афанасьевича Скабалановича (1848–1918), бывшего также редактором журнала «Церковный вестник» в 1886–1890 гг. и в целом прослужившего в Академии 30 лет. Д. А. Карпук убедительно доказал, что Н. А. Скабаланович не может считаться отцом киевского ученого Михаила Николаевича Скабаллановича (1871–1931), как это ошибочно утверждается в статьях об этих церковных деятелях в «Википедии».

Далее в докладе «*Учение о божественных энергиях в наследии свт. Тихона Задонского*» магистр богословия, исполняющий обязанности заведующего кафедрой богословия Екатеринбургской духовной семинарии, преподаватель «Догматического богословия» *иерей Евгений Мельников* рассказал о специфике рецепции святоотеческого учения о божественных свойствах и энергиях в сочинениях выдающегося русского богослова, святого XVIII в. свт. Тихона Задонского (Соколова).

Затем кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин СПбДА *протодиакон Константин Маркович* выступил с сообщением на тему «*III Титул Эпанагоги — свидетельство „византийского папизма“?*» Отец Константин затронул ситуацию, связанную с появлением Эпанагоги как попытки законодательного

разграничения полномочий императора и патриарха в постиконоборческую эпоху, отметив, что, по его мнению, этот документ вряд ли можно рассматривать как церковный закон.

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России до начала XIX в. исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова *Ирина Павловна Кулакова* сделала сообщение на тему «*Преемство практик и атрибутов письма Византии и допетровской Руси: культурные установки и реалии повседневности (по изобразительным материалам)*». При этом были рассмотрены разные особенности, связанные с каноном и практикой изображений «человека пишущего» — «коленное письмо» и его византийская основа, отношение древнерусского человека к «слову» и письменному тексту, развитие практик письма и «сочинительства» в Древней Руси и др.

Затем с докладом «*Жизнь святых как „откровение нашего собственного духовного пути“: византийская святость в новой агиографии русского зарубежья*» выступила кандидат культурологии, магистр теологии, старший преподаватель Российского государственного гуманитарного университета *Лидия Владимировна Крошкина*. Докладчик рассмотрела вопросы осмысления темы святости в религиозной культуре русского зарубежья, новые подходы к агиографии и агиологии, переработке древних византийских агиографических источников в житийных сочинениях монахини Марии (Скобцовой), исследованиях Г. П. Федотова и трудах других авторов эмиграции.

После этого слово взяла кандидат исторических наук, доцент кафедры государственного управления, истории и социологии Казанского научно-исследовательского технологического университета, преподаватель Казанской православной духовной семинарии *Раиса Анваровна Сулова*, которая представила презентацию на тему «*Византийско-русские параллели в композиционном построении миниатюр с евангелистами: геометрия как отражение христианской догматики*». В презентации были наглядно показаны и проанализированы композиционные феномены, направленные на гармонизацию изобразительного пространства (спираль Фибоначчи, квадратура круга) и символически выражающие промыслительное благоустройство мира и связь небесного и земного.

Также с богато иллюстрированной презентацией на тему «*Консульская атрибутика на монетах римских императоров III–VIII вв. н. э.: сохранение традиций и христианизация*» выступил магистрант первого курса Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета *Егор Антонович Баженов*. Докладчик раскрыл разнообразные взаимоотношения античной и христианской символики и показал, как происходило постепенное исчезновение языческих символов в византийских нумизматических артефактах.

Студент факультета экономики и права Российского экономического университета имени Г. В. Плеханова *Артем Радикович Макаев* сделал доклад на тему «*Соотношение правомочий духовной и светской власти в византийском праве и современные модели государственно-конфессиональных отношений*». Докладчик выявил специфику иерархической модели в византийском правовом сознании, отметив, что современный подход создает ситуацию, когда формальное равенство религиозных институтов перед законом в итоге формирует их неравное положение в культурно-религиозном плане.

В конце заседания секции преподаватель философии Санкт-Петербургского технического колледжа управления и коммерции *Олег Игоревич Ласточкин* выступил с презентацией нового перевода «*Триад о священнобесмолствующих*» свт. Григория Паламы, рассказав об особенностях этого издания и проделанной при его подготовке работе.

В завершение конференции организаторы поблагодарили участников, при этом все собравшиеся выразили намерение продолжить научное общение и сотрудничество в рамках деятельности академического проекта «Византийский кабинет». Представленные на мероприятии доклады планируется опубликовать в научных журналах СПбДА «Русско-Византийский вестник» и «Труды и переводы».

Для заметок

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 10 ноября 2017 г.

Русско-Византийский вестник

№ 3 (6), 2021

Научный журнал

ISSN 2588-0276 (Print)

ISSN 2687-0819 (Online)

Главный редактор журнала
Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала
<https://scientific-journals-spbda.ru/russian-byzantine-herald>

Электронная почта журнала
E-mail: igo7777@mail.ru

Все изображения в журнале взяты из открытых источников

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 13.04.2022. Дата выхода в свет: 29.04.2022.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: 16,5 а.л.

Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 40. Тираж 250 экз.