ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (1863—1920), князь — русский философ, правовед, общественный деятель. Окончил Московский университет (1885). Преподавал в ряде университетов, профессор Московского университета (с 1906).

Инициатор и участник книгоиздательства "Путь" (1910—1917). Основные сочинения: "Философия Ницше" (1904), "История философии права" (1907), "Социальная утопия Платона" (1908), "Миросозерцание Вл. С. Соловьёва" (тт. 1—2, 1913), "Умозрение в красках" (1915), "Два мира в древнерусской иконописи" (1916), "Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства" (1917), "Смысл жизни" (1918) и др. Т. активно участвовал с либеральных и антимаксималистских позиций в политической жизни страны, рассматривая свою деятельность в качестве нравственного долга. Преодолев юношеское увлечение позитивизмом и атеизмом, Т. (под влиянием идей

Шопенгауэра) приходит к религиозной теме и, в конечном счете, становится сторонником философии всеединства В.С.Соловьёва, с которым его связывали отношения близкой дружбы и миросозерцанию которого он посвятил фундаментальное исследование. Идеи Соловьёва уточнялись Т. в контексте особенностей новой исторической эпохи. Не принимая ни панлогизма (Гегель), ни субъективистского алогизма (Бердяев, частично Флоренский), Т. стремился строить свою философию (называя ее логизмом) как доказательство сугубой разумности безусловного бытия. Центральной для Т. была тема неизменного и вечного смысла жизни. Онтологические основания решения проблемы выявляются Т. в концепции абсолютного сознания, продолжающей и уточняющей интуицию всеединства В

.Соловьёва. Исключение сознания из абсолютного бытия равнозначно его уничтожению. "Истина есть всеединое сознание, а не всеединое сущее", ибо Абсолют, не являясь сущностью всего в мире, объемлет мир не только сознательно, но и предвечно как всезнание, всеведение и всевидение, что делает возможной процессуальность бытия.

Такая установка вызвала преимущественное внимание Т. к гносеологическим проблемам с целью нахождения средств разрешения антиномии вечного и временного в познании (и бытии). Критически оценивая кантианство, Т. считает, что нужно от гносеологизма психологической школы немецкого идеализма перейти к метафизическому оправданию познания, опирающегося на отмеченное выше понимание всеединого, что и позволит найти ответ на вопрос "как возможно сознание?".

Материал познания весь во времени, но истина о нем в вечности, и потому познание возможно как органическое единство мысли человеческой и абсолютной, когда искание истины есть попытка найти безусловное сознание (или откровение как сознание иного) в моем сознании; в единстве Истины человеческий ум должен обнаружить свое единство — истинную и подлинную норму разума, состояние которого не антиномизм (Флоренский), а противоречивость.

Чем выше поднимается человек, переживая множество планов бытия и разрешая (с помощью вечно пребывающих в истине законов логики) противоречия, тем ярче светит ему единая и всецелая истина; торжество же всеединого смысла над бессмыслицей обнаруживаются при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним, что удостоверяется верой. Основой различения истинного и ложного должен стать "Иоаннов критерий": всякая мысль должна быть проверена сопоставлением на соответствии реальности боговоплощения с тем, чтобы Богочеловечество было началом логической связи всех наших мыслей о вере.

При этом "в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего сознания, а обоснование его достоверности". С помощью концепции абсолютного сознания Т. преодолевает присущую философии всеединства пантеистическую тенденцию. Бог является центром и смыслом эволюции, но не ее субъектом, и закрыт от нас миром как сущим становящимся, что и открывается нам в опыте, который, при всей данности в нем безусловного, не выводит человека за пределы мира, вовлекая его, тем не менее, в силу законченности времени во всеедином сознании в жизненное общение с Богом.

Эту связь Т. раскрывает через понятие Софии, которую, в отличие от Соловьёва, он интерпретирует не как сущность мира, а как норму, идеальный первообраз, находящийся вне мира, и который человек волен принять или отвергнуть. Особенно ярко София воплощена в иконе — "умозрении в красках".

Восхождение к абсолютному сознанию позволяет разрешить основное противоречие бытия человека, абсолютного в возможности и ничтожного в действительности. Осознание бессмысленности "бесконечного круга всеобщей суеты" предполагает существование "круга бесконечной полноты", о чем свидетельствует тоска по всеединству, совесть. Пересечение горизонтального и вертикального направлений жизненных стремлений символизируется крестом.

Крестный путь к Богу и есть смысл жизни отдельного человека и человечества как

достижение идеальной полноты бытия или совершенного Богочеловечества, надежды всей твари. Ряд работ Т. посвятил философскому анализу судьбы России, психологии русского народа, духовных причин катастрофы 1917. Подвергая резкой критике идеи русского мессианства, Т. подчеркивает, что вместе с другими народами русский народ должен выполнять общее христианское дело на пути к всеединству. Желаемое народом "иное царство" имеет смысл лишь как категория духовная, а не вульгарно-материальная. Работа Т. "Смысл жизни" явилась его завершающим трудом и была опубликована после его смерти.

Основанием концептуальных построений Т. явилась идея безусловного всеединого сознания, заключающего в себе "абсолютную мысль обо всем, замысел

Божий о том, что должно быть".

Всеединое сознание, раскрывающееся в актах индивидуального сознания как первоначальных метафизических фактах, дает возможность человеку познать себя как часть всеединства в бесконечном стремлении к полноте жизни: "Полнота жизни как единая цель всего живущего — таков предмет всякого жизненного стремления". Т. отрицал натуралистическое жизнепонимание древних греков, считая, что греческая религиозность, утверждающая мир, находит хаос вместо космоса, "бесконечное множество сил, не связанных единством всеобщего смысла" и называет его "плоскостным", горизонтальным. Его также не привлекает и супранатурализм индийской мысли (брахманизм), отходящий от мира, признающий его бессмысленность и иллюзорность: "Аскетическое самоотрицание и сонное мечтание Индии оказывается такой же полуправдой, как и религиозное мирочувствие древних греков". Смысл жизни человека, по мнению Т., предстает в "средокрестии", где объединяются горизонтальная и вертикальная линии, земной и небесный планы: "Путь, который ведет к полноте жизни, радости, полон скорби — крестный путь".

Но может ли крест, символ смерти, стать животворящим? Страдание, ощущение неполноты жизни, ее задержка преодолеваются благодатью Божьей, обращением души человека к Богу.

Каждый человек волен выбирать между телом и духом, богочеловеческим и зверочеловеческим существованием, но невозможно достичь блаженства в жизни "мимо Креста": "Голгофа, — постоянно длящийся факт нашей действительности, ибо нет той минуты, когда бы не совершалась эта борьба смысла с бессмыслицей, когда бы мир не распинал Бога и Бог не распинался за мир". В человеческой мысли, равно как и в человеческой жизни, нет всеединства, —

резюмирует Т., — но есть человеческое стремление к нему. Отсюда важнейшая антиномия Абсолютного и другого, которая в истории философской мысли разрешалась с позиции дуализма или монизма. Дуалистическая установка выразилась в древнеперсидском манихейском миропонимании, где допущение двух Абсолютов, борющихся между собой, отрицает понятие Абсолюта в традиционном понимании. Монистическое миропредставление также обрекает реальный мир на бессмысленность. Т. предлагает решение проблемы

Абсолюта, опираясь на христианское мировидение. Он подчеркивает состояние перехода, становления мира, выражающееся в неслиянности Творца и Твари. В то же время хотя мир и не имеет Божественной полноты, он не отделен от Бога: он есть творение Божье.

Мыслитель настаивает на антиномии Всеединого и другого, предлагая "относительную правду и того и другого".

Становление мира, его совершенствование схватывается в интуиции времени, отражающей свою непрерывность в форме вечности, сверхпсихологического все-единого сознания: "этот мир действителен постольку, поскольку его действительность утверждается во всеедином сознании". Цельность видения — основная характеристика всеединого сознания, и потому факт существования мира во времени, наличие в нем несовершенства, зла не нарушает полноты всеединства. Мир, как и человек, дружественен Богу, но если бы человек не обладал свободой выбора и не сопротивлялся бы Богу, он не мог бы стать ему другом. Признавая наличие зла в мире, Т. не впадает в метафизический дуализм: зло есть отрицание добра, а т.к.

Бог — это безусловное добро, то зло есть безбожие, а не необходимое средство для осуществления добра.

Человек не смог бы творить добро, повернуться к Богу, если бы не был способен самоопределиться, выбрать между добром и злом: "условием возможности дружества между Богом и человеком является возможность самоопределения с обеих сторон — стало быть, и возможность выбора со стороны человека". Необходимым условием самоопределения человека выступает временность, конечность его существования.

Она взывает к соучастию в творческом акте совершенствования и предстает как абсолютный синтез смерти и воскресения: "Время дано нам, чтобы совершенство, к

которому мы призваны, было бы не только актом Всемогущего Бога, роком, но и нашим собственным делом". Примером для человека в его самоопределении выступает Слово Божье, которое не только сотворило во времени мир, но и явилось во времени, ограничив себя, сочеталось с неполнотой и "обнищало": бесконечный Бог говорит с нами ограниченным человеческим языком. Мир как сфера Боговоплощения представляется, по мысли Т., как место ограниченного Богоявления, свободная же воля человека выражает собой момент Божественного плана. Другой важной вехой в самоопределении человека, согласно Т., выступает его отношение к божественной идее — Премудрости Божией, Софии. Софиология Т. отлична от представлений о

Софии у В.Соловьёва, где она является субстанцией временного мира, телом Божьим, церковью. Согласно Соловьёву церковь — это тот социальный институт, который исторически призван нести идею совершенствования человечества через произвол к свободному выбору. София — это та мудрость, любя которую в земном бытии сливаются дух и душа.

У С.Булгакова София как душа и сущность мира может переживать "метафизическое грехопадение". Она представлена у Булгакова как София вневременная, небесная, так и София историческая, метафизическая. По Т.,

София принадлежит миру не только в потенции, она и действенна в нем, поскольку реальность мира есть некоторое откровение Софии. Замысел Бога любого существа проявляется во временном мире в своем долженствовании: "Вопрос о свободе воли есть, прежде всего, вопрос об отношении твари к Божественной идее". Божественная идея наполняется жизнью, проявляется как "живые творческие силы", если человек становится соучастником замысла Божия, раскрывая положительные возможности и исполняя свое призвание.

Сопротивление же замыслу Божию порождает пародию, карикатуру, иллюзию жизни, тем самым отрицая субстанциональность зла: "Жить в собственном смысле зло может лишь в той средней сфере временного существования, которая отчасти не есть. Это — жизнь паразита, которая может быть действенной лишь в переходной стадии существования мира: она может осуществляться за счет какого-либо другого существа, так или иначе причастного к вечной субстанциональной жизни Божества, но еще не утвердившейся в ней окончательно". Как уже указывалось, по мнению Т., наличие зла в мире никаким образом не влияет на полноту всеединства: все в мире, начиная от растительного и животного мира и заканчивая человеком, не только пронизано стремлением к

Всеединству, но и проявляет себя через него.

Бог выступает смыслом эволюции, но его откровение может быть постигнуто только мыслью, и поэтому человек выступает "мерилом абсолютного откровения": "Ведь процесс нашего познания совершается не иначе как через откровение абсолютного сознания в нашем человеческом сознании". В понимании откровения как творческого усилия человека ответить на Божий призыв, выразилась идея Трубецкого о соединении мысли и веры: "только безусловная достоверность предмета веры делает веру живой". Обязательное искание мысли, ее деятельное усилие побеждает любое сомнение, отсечение же мысли ведет к утрате цельности души, — полагает Т.: &quot

;Жизнь вечная, к которой призвана всякая тварь, не есть сонное прозябание, а полнота ведения". Но разум человека антиномичен, он принадлежит и времени и вечности.

Проявление разума во времени представлено у Т. в форме дискурсивной мысли, "переходящей во времени от термина к термину, выражающей психологический закон мышления во времени". Ее прекращение не означает конца мысли логической, которая, не только дискурсивна, но и интуитивна, и для которой время отнюдь не необходимое условие существования: "логической мы называем такую связь мыслей, которая необходима сама по себе, а не в силу каких-либо мыслящихся свойств мыслящего".

Откровение совместимо с формами нашей умственной жизни. Опыт божественного предполагает не только некоторое объективное явление божественного, но и человеческую мысль, способную проникнуть в смысл данного явления , духовность. Своеобразный логизм Т. строится в рамках религиозного отношения, которое возникает не в растворении человека в Боге, но на путях к нему.

Отделение от Бога — грех, а Богопознание совершается в синтезе логической мысли и громадной BI утренней духовной работы по возвышению ее, очищению сердца: "Богочеловечество не внешний, а внутренний критерий религиозной мысли". Иоаннов критерий Богопознания, таким образом, включает в себя не только опыт отдельного индивида, но и коллективный, соборный. Анализируя проявление бессмыслицы жизни в современной ему культуре, Т. подчеркивал разрушающее действие войны, хаоса и анархии не только на жизнь человека, но и человеческие души. Провозглашая самоценность человеческой жизни, он призывает к возрождению духовности на путях к соборности. Соборность у Т. — некоторое сообщество, члены

которого составляют собор — единство свободное и органическое, живое начало которого проявляется в Божественной благодати взаимной любви.

Эти единство и общность существуют в той мере, в какой субъекты приближаются друг к другу, обнаруживая черты сходства. Таким образом, движущимся самосознанием как становящимся субъективным бытием выступает диалогичность. Диалогичное сознание как результат выхода за рамки наличного сознания работает в режиме целостного сознания, т.е. постоянного диалога: "...сознание не безлично, ни единолично, оно более чем лично, будучи соборным". Диалог личного "Я" с "я" Абсолютным является основанием для собирания сил Возрождения, воли к общему религиозному спасению и предлагает совершенную полноту жизни через "относительные" ценности культуры.

Г.Я. Миненков, Т.В. Комиссарова