

Евгений Трубецкой

К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева



Евгений Трубецкой

**К вопросу о мировоззрении
В. С. Соловьева**

«Public Domain»

1915

Трубецкой Е. Н.

К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева / Е. Н. Трубецкой —
«Public Domain», 1915

ISBN 978-5-457-13299-3

«Статья Л. М. Лопатина о моей книге еще не кончена; но, как ни странным это может показаться с первого взгляда, именно это обстоятельство побуждает меня поторопиться напечатанием настоящей заметки. Я в высшей степени дорожу мнением моего уважаемого друга и потому желал бы, чтобы в дальнейших его статьях оно в самом деле относилось к мыслям, мною высказанным. Поэтому я вынужден обратить его внимание на их действительный смысл...»

ISBN 978-5-457-13299-3

© Трубецкой Е. Н., 1915
© Public Domain, 1915

Содержание

I	5
Конец ознакомительного фрагмента.	8

Евгений Трубецкой

К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева

(По поводу статьи Л. М. Лопатина)

I

Статья Л. М. Лопатина о моей книге еще не кончена; но, как ни странным это может показаться с первого взгляда, именно это обстоятельство побуждает меня поторопиться напечатанием настоящей заметки. Я в высшей степени дорожу мнением моего уважаемого друга и потому желал бы, чтобы в дальнейших его статьях оно в самом деле относилось к мыслям, мною высказанным. Поэтому я вынужден обратить его внимание на их действительный смысл.

Создатели самобытных, оригинальных учений в философии, хотя бы и весьма талантливые, вовсе не всегда обладают достаточной восприимчивостью к чужим воззрениям. Статья Л. М. Лопатина – тому поучительный пример: он, по-видимому, читал мою книгу в настроении человека, который только спорит, но не выслушивает противника. Поэтому собственным *моим* мыслям его возражения вовсе не коснулись: воззрения, которые приписывает мне мой критик и прототип которых он возражает, частью несхожи с моими попремиями, частью даже прямо им противоположны.

Приведу несколько примеров:

В моей книге я говорю о моем разочаровании в церковно-политических воззрениях славянофилов, происшедшем под влиянием Соловьева уже в восьмидесятые годы (Предисловие, т. I, стр. 5); в дальнейшем я нахожу, что во второй период творчества Соловьева этот его разрыв с церковно-политическими идеями славянофилов был недостаточно полным и радикальным (I, 487–493); наконец, в моем заключении я в общем принимаю тот весьма далекий от славянофильского богословия взгляд на взаимное отношение церквей, который выразился в «Трех разговорах» Соловьева¹; вообще же говоря, отделение от славянофильства *по всей линии* – одна из наиболее характерных особенностей моей книги.

Для Л. М. Лопатина все эти факты вовсе не существуют: он все еще полон воспоминаниями о том прошлом восьмидесятых годов, когда я в устных спорах страстно защищал против Соловьева старое славянофильство: поэтому, вместо того чтобы вчитаться в современные мои мысли, он строит о них следующую догадку:

«Мне представляется, что главный источник разногласий князя Е. Н. Трубецкого с Соловьевым заключается в том, что князь Трубецкой, по своему умственному настроению, значительно ближе к старым славянофилам, чем к нему. Он гораздо менее полагается на умозрение и меньшего ждет от него» (418).

Последняя фраза также выражает собою одну из самых непонятных мне гипотез Л. М. Лопатина о моей книге. Если бы, вместо того чтобы строить о ней догадки, он обратился к действительному ее содержанию, он бы, разумеется, заметил, что я целиком признаю соловьевский идеал *цельного знания*, которое уже в *этой*, земной жизни возможно «в смысле предварительного объединения или синтеза мистического, рационального и эмпи-

¹ Заметим, что все богословие славянофилов сводится к их церковным воззрениям, с коими я в корне несогласен, а в основе их политического мировоззрения лежит столь же чуждый мне национализм.

рического элемента» (т. II, 292–293). От его внимания не ускользнуло бы и то, что именно с точки зрения этого идеала я оцениваю все метафизическое учение Соловьева, пытаюсь *умозрительным путем* отделить существенное от несущественного и ею мыслях о Боге, о Богочеловечестве, о Софии, о мировой душе и о генезисе мира. Наконец, он увидел бы и то, что я приветствую возвращение Соловьева к философии и последний период его творчества и считаю временное охлаждение к ней и средний период философа заблуждением. Об этом Л. М. мог бы узнать еще подробнее из моей статьи, помещенной в посвященном ему юбилейном сборнике. При еще большем внимании он, быть может, заметил бы еще, что одно из существенных моих отличий от Соловьева заключается в признании большей, по сравнению с допускаемой им, самостоятельности чисто рационального начала в области естественного познания (т. I, стр. 259–260).

Но вместо того, чтобы оказать внимание моим произведениям, Л. М. Лопатин верит на слово. Л. Радлову, что я держусь точки прения *credo quia absurdum* Тертуллиана (стр. 425), т. е. отрицаю *πρὶν* разума и питаю «глубокое отвращение к проникновению в тайны Божественной жизни» (стр. 423). Недоразумение тем более досадное, что, как было показано в другом месте², единственным основанием для приведенного мнения Э. Л. Радлова послужило смешение между началом *credo quia absurdum*, которое в корне противоречит моим воззрениям, и принципом *credo ut intelligam*, которого я держусь в действительности. Всего удивительнее, что, сопоставляя мое мнимое отрицание умозрения с умозрительными построениями, которые он действительно у меня находит, Л. М. Лопатин думает изобличить меня в противоречии (стр. 425). На самом деле тут есть кричащее противоречие, но не в моих мыслях, а между высказанным мною и приписанным мне Э. Л. Радловым!

Впрочем, к ошибкам Э. Л. Радлова присоединяются здесь ошибки внимания самого Л. М. Лопатина. Я утверждаю, что бытие Божие *недоказуемо*; не расслышав меня, мой критик приписывает мне утверждение, которого я никогда не высказывал, – будто оно *непознаваемо*. Между тем это вовсе не одно и то же: во-первых, как это прекрасно знает и Л. М. Лопатин, – кроме знания доказанного, *дискурсивного*, есть еще и знание *интуитивное*, которое не доказывается, а дается непосредственному усмотрению; во-вторых, для того, кто стоит на религиозной точке зрения, есть еще и знание, основанное на откровении: если бы мы не верили, что мы что-нибудь *узнаем* из откровения, это значило бы, что нам в сущности ничего не открыто. Последовательно проведенная точка зрения Тертуллиана в корне уничтожает самое понятие откровения, превращая его в *сокровение*.

При более внимательном чтении моей книги Л. М. Лопатин нашел бы в ней понимание откровения диаметрально противоположное тому, которое он мне приписывает. Так, у меня говорится буквально, что, «раз содержание божественной жизни в каком-либо отношении мне открыто, – от моего разума *требуется* свободное соучастие в процессе откровения: я должен стремиться сознать и усвоить то, что мне открыто: иначе откровение было бы бессмысленно, бесцельно. Но откровение именно тем и отличается от познания, что познание есть *одностороннее* самоопределение познающего, тогда как откровение есть *акт двусторонний*: оно предполагает деятельное взаимоотношение Абсолютного, которое открывается, и конечного, ограниченного существа, которому оно открывается» (т. I, 314).

Ясно, что это категорическое заявление диаметрально противоположно тертуллиановскому пониманию откровения. Между тем, приписывая мне это последнее, Л. М. Лопатин видит именно в этом основное различие между мною и Соловьевым. По его словам, моя близость к старым славянофилам и несходство с Соловьевым выражаются в особенности в следующем: «Он (кн. Трубецкой) гораздо менее полагается на умозрение и меньшего ждет от него. В наиболее основных вопросах знания, где Соловьев искал общеобязательных и

² См. Русская Мысль, ноябрь 1913 г. – «Э. Л. Радлов о Соловьеве».

внутренне обоснованных решений разума, князь Трубецкой отправляется от веры и все сводит к ней³. В этом отношении между князем Трубецким и Соловьевым не только нет конгенности, а скорее наблюдается заметная противоположность».

В чем, однако, заключается противоположность? В том, что я, по собственному признанию Л. М. Лопатина, *последовательнее* Соловьева (419–420) провожу его принцип недоказуемости христианского откровения? Но я решительно отказываюсь понять, каким образом последовательное отстаивание начал Соловьем может быть истолковано как «отсутствие конгенности» или принципиальная противоположность с ним! Или Л. М. Лопатин думает, что религиозный, по существу, принцип недоказуемости откровения представляет в учении Соловьева что-либо случайное, несущественное? Но в таком *абсолютном* непонимании Соловьева, конечно, никто не решится заподозрить Л. М. Лопатина. Разница между нами, конечно, есть, но совсем не там, где ищет ее Л. М. Лопатин! Он мог бы заметить, что если я местами указываю на незаконность отдельных чересчур рационалистических толкований откровения у Соловьева, то в других местах я вопреки ему отстаиваю права самостоятельного человеческого разума против незаконных вторжений мистики. Впрочем, принципиальной противоположности и здесь нет: вся моя задача – в более последовательном проведении, чем у самого Соловьева, его же собственного принципа – *нераздельного и неслиянного единства божеского и человеческого*, а в данном случае – мистического и рационального элемента в богопознании.

³ В этих словах есть не одно, а целых *три* безусловно недопустимых смешения: Л. М. Лопатин смешивает не только меня с Тертуллианом, но и Тертуллиана с славянофилами, что и приводит его к смешению славянофилов со мною.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.