



KRAKOW
MEETINGS

KRAKOW JUNE 4-6 2018
MEETINGS KRAKOW
KRAKOW BENEDICTINE
CONFERENCES ABBEY
ON RUSSIAN IN TYNIEC
PHILOSOPHY
IX

EUGENE
TRUBETSKOY
ICON AND
PHILOSOPHY

BOOK OF ABSTRACTS



**KRAKOW
MEETINGS**

**International Conference
Krakow Meetings 2018**

**June 3–6 2018
Benedictine Abbey in Tyniec
Krakow, Poland**

**EUGENE
TRUBETSKOY**
ICON AND
PHILOSOPHY

BOOK OF ABSTRACTS

ORGANIZERS

Pontifical University of John Paul II in Krakow
Instituto de Filosofia Edith Stein in Granada
International Center for the Study of the Christian Orient in Granada
Committee on Philosophical Sciences of the Polish Academy of Sciences

HONORARY PATRONAGE

Committee on Philosophical Sciences of the Polish Academy of Sciences

ACADEMIC BOARD

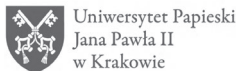
Teresa Obolevitch | Krakow
Artur Mrówczyński-Van Allen | Granada
Paweł Rojek | Krakow

ADVISORY BOARD

Prof. Gennadii Aliaiev | Poltava
Prof. Konstantin Antonov | Moscow
Prof. Rev. Pavel Khondzinskii | Moscow
Prof. Marcelo López Cambronero | Granada
Prof. Randall Poole | Duluth
Prof. Daniela Steila | Turin

CONFERENCE SECRETARIES

Alexander Tsygankov | Moscow
Kornelia Dorynek | Krakow



EUGENE TRUBETSKOY: ICON AND PHILOSOPHY

The process of the disappearance of the capacity to understand icons can be equated to a breakdown of the capacity for self-expression in one's own language, to a forced break with a people's traditions, to a progressive loss of identity. This loss is dramatically revealed in both the inability to articulate one's own identity in rational language, and in the dissolution of identity itself. It is a dichotomous process, because in losing the image we have of ourselves, we lose the language with which we have been defining ourselves. Icons, which arose from the Christian tradition that today we call Byzantine, preserve, reveal, and explain the nature of man and of the community. They turn out to be bearers of the meaning of life. And they do so in a special way, simultaneously serving as both image and language, as image and philosophy. Ontology, anthropology, and historiosophy naturally coexist where grace and creation meet, where the supernatural and natural come together: in the liturgy, in the liturgy that has been the exquisite womb of philosophy since the first centuries of the Church, and that continues to be so today. The natural place for philosophy in the strictest sense has been, and is, the liturgy. Icons are therefore the paradigmatic bearers of the liturgical arena and of reflection on the nature of the being of man and his history.

If we are increasingly aware of the need to return theology to the position of master discourse, and if we affirm that the legacy of Russian Christian thought must reclaim its specific value, then Russian-Byzantine iconography represents an excellent arena from which to do so, with an extraordinary power that without a doubt can also overcome the superficial aestheticism that has covered it up over the past hundred years almost as much as the smoke from the candles of previous centuries.

In the context of modernity, Eugene Trubetskoy was the first to address this challenge. Accordingly, we feel that the centennial of the 1918 publication of his third essay on Russian iconography, *Russia in her icon*, and his work *The meaning of life* offers us a valuable opportunity to be inspired by his thought. His conviction that "the unconditional truth must make itself exist in life despite the lie that reigns therein," today serves as a challenge that calls to us whenever we find ourselves in front of an icon.

We do not intend to only focus on E. Trubetskoy's work, but rather aim to use it as a starting point for exploring the nature of icons as the bearers and expressions of the truth that gives meaning to life. We thus dare to take another step forward in discovering the ontological, anthropological, and historiosophical arenas that icons offer us, thereby venturing deeper into the as yet minimally explored field of the relationship between icons and philosophy, between icons and all of the existential dimensions of the world around us.

In this way, we hope to recover the profound, broad, and non-fragmented view of the contemporary world that icons offer us, restoring their unique value as aids to answering the

question that Eugene Trubetskoy poses in the first sentence of the first essay *The question of the meaning of life in ancient religious painting*, published in 1915: "It may be that the question of the meaning of life has never been posed with such force as in these current times of evil and meaninglessness on display around the world."

The reflection on the will surely help us explore the sources for the answer that Trubetskoy already provided: "In response, the ancient Russian iconographers, with surprising clarity and power, incarnated, in the images and the colors that filled their souls, a vision of the truth of life and a different meaning of the world." We are convinced that, just as Trubetskoy maintained, this truth about icons and the Church does not belong to the past, and thus it is not just a more or less interesting characteristic of the already antiquated and rather extreme way of thinking of the first centuries of Christianity. It is a perpetually current ekklesiotea.

KEYNOTE LECTURES



Irina Yazykova | Moscow
Rev. George Belkind | Moscow
Randall Poole | Duluth

PROGRAM

SUNDAY

June 3, 2018

19.30

Supper

MONDAY

June 4, 2018

9.00

OPENING OF THE CONFERENCE | St. Petrus Hall

Rev. Szymon Hiżycki OSB, The Abbot of Tyniec Monastery

Rev. Marek Urban, Vice-dean of the Faculty of Philosophy at the Pontifical University of John Paul II in Krakow

Sr. Teresa Obolevitch, The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Head of the Organizing Committee

SECTION 1 | St. Petrus Hall | chair: Anatoly Chernyaev

9.20

Irina Yazykova, St. Andrews Biblical-Theological Institute, Moscow, Russia

Богословие иконы. Этапы развития богословской мысли в осмыслении иконы в XX веке

10.00

Randall Poole, College of St. Scholastica, Duluth, Minnesota, USA
Evgenii Trubetskoi: Russian Religious Philosopher, Russian Liberal Philosopher

10.40

Coffee break

11.00

Rev. George Belkind, Educational Fund of Brothers Sergey and Evgeny Troubetski's, Russia
Смысложизненное столетие: мышление Евгения Трубецкого, сотериологическая эстетика, Польша

11.40

Discussion

12.30

The Official Photo Shoot

13.00–14.00

Lunch

SECTION 2A | St. Paulus Hall |
chair: Irina Yazykova

14.30

Rev. Aleksander Posacki, Catholic Church, Karaganda, Kazakhstan
Реалистический символизм иконы

15.00

Justyna Krocak, University of Zielona Gora, Poland
Эстетика древнерусской иконы домонгольского времени

15.30

Natalia Vaganova, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia
Между образом и ребусом. О философском смысле "искусствоведения" Е. Трубецкого и других

16.00

Discussion

SECTION 2B | St. Barnabas Hall |
chair: Gennadii Aliaiev

14.30

Anatoly Chernyaev, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Е.Н. Трубецкой и русский религиозно-философский ренессанс

15.00

Andreas Buller, Ministry of Social Affairs and Integration Baden-Württemberg, Germany, The State Academic University for the Humanities in Moscow, Russia
Евгений Трубецкой об основах нравственной философии Владимира Соловьёва

15.30

Oleg Marchenko, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia
О Е.Н. Трубецком и В.Ф. Эрне: некоторые замечания

16.00
Discussion

16.30–17.00
Coffee break

SECTION 3A | St. Paulus Hall |
chair: Eric Lohr

17.00

Michael Heather, Northumbria University, UK
Postmodern Theology and the Metaphysics of Icons

17.30

Katia Mendonça, Federal University of Pará, Brazil
The Question of the Icon in the Cinema of Andrei Tarkovsky

18.00

Jeremy Pilch, Heythrop College, University of London, UK
Eugene Trubetskoy: Disciple and Critic of Vladimir Solov'ev. A Survey of an Intellectual Relationship from Filosophiia Khristianskoi Teokratii v V Veke to Umozrenie v Kraskakh

18.30

Discussion

SECTION 3B | St. Barnabas Hall |
chair: Tatiana Levina

17.00

Rev. Pavel Khondzinskii, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia
Мирозозерцание Евгения Николаевича Трубецкого по его магистерской диссертации о блаженном Августине

17.30

Tatiana Litvin, The Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg, Russia
Е. Трубецкой о бл. Августине в контексте русского августиноведения 19 века

18.00

Olga Masloboeva, Saint-Petersburg State Economy University, Russia
Проект соборного всеединства Е.Н. Трубецкого

18.30

Discussion

19.00

Supper

20.30

Concert of traditional religious chants, Jerycho ensemble | Monastery Church of St. Peter and Paul (free admission)

TUESDAY
June 5, 2018

SECTION 4A | St. Petrus Hall, chair:
Valentin Shtyrbul

8.30

Tatiana Kuznetsova, Lomonosov
Moscow State University, Russia

*Своеобразие культуры и культурные
различия в эстетическом контексте*

9.00

Konstantin Ocheretyany, Saint Pe-
tersburg State University, Russia

Логика образа

9.30

Arsenii Buslaev, St. Tikhon's Ortho-
dox University, Moscow, Russia

*Проблема свободы творчества в фило-
софии Е.Н. Трубецкого в свете "отри-
цательной способности" художника
у В.В. Вейдле*

10.00

Discussion

10.30–11.00

Coffee break

SECTION 4B | St. Paulus Hall, chair:
Anna Reznichenko

8.30

Ruslan Loshakov, IRES Institute for
Russian and Eurasian Studies, Uppsala
University, Sweden

*Феноменологический контекст поста-
новки Евгением Трубецким вопроса
о смысле жизни*

9.00

Gennadii Aliaiev, Poltava National
Technical Yuri Kondratyuk University,
Ukraine

*Смысл жизни как оправдание филосо-
фии (Е. Трубецкой и С. Франк)*

9.30

Tatiana Rezvykh, St. Tikhon's Ortho-
dox University, Moscow, Russia

*Понятие Абсолютного: "Предмет знания"
С.Л. Франка и "Метафизическое пред-
положения познания" Е.Н. Трубецкого*

10.00

Discussion

10.30–11.00

Coffee break

SECTION 5A | St. Paulus Hall, chair:
Elena Besschetnova

11.00

Tatiana Sidorina, National Research
University Higher School of Economics,
Moscow, Russia

*Евгений Трубецкой: эсхатологизм вос-
приятия кризиса европейской культуры*

12.00

Nina Peñaflor Rastorgueva,
Lomonosov Moscow State University, Russia

*Евгений Трубецкой в Московском пси-
хологическом обществе*

12.30

Discussion

SECTION 5B | St. Barnabas Hall,
chair: Kåre Johan Mjør

11.30

Tatiana Levina, National Research
University Higher School of Economics,
Moscow, Russia

*Platonism in Kazimir Malevich and Eu-
gene Trubetskoy*

12.00

Jennie Wojtusik, University of Texas
at Austin, USA

*The Icon as Historical Discourse in Dosto-
evsky's Work*

12.30

Discussion

13.00–13.45

Lunch

13.45–14.40

EXCURSION TO THE ABBEY MUSEUM

SECTION 6A | St. Paulus Hall, chair:
Tatiana Litvin

14.40

Igor Evlampiev, St. Petersburg State
University, Russia

*Смысл истории и смысл жизни в фило-
софии Е. Трубецкого*

SECTION 6B | St. Barnabas Hall,
chair: Tatiana Rezyvkh

14.40

Anna Reznichenko, Russian State
University for the Humanities, The Me-
morial House Museum of S.N. Durylin,
Moscow, Russia

*Икона и миф в поздних работах кн. Ев-
гения Трубецкого: истоки и параллели*

15.10

Daniil Anikin, Saratov State University, Russia

Иконография и философия исторической памяти в работах Е.Н. Трубецкого

15.40

Elena Besschetnova, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

“Смысл жизни” Е.Н. Трубецкого: путь преодоления русской катастрофы

16.10

Discussion

15.10

Rev. Dzmitry Mazhuko, St. Nicholas monastery, Gomel, Belarus

Икона и Евхаристия. Протоиерей Сергей Булгаков о двух образах присутствия Христа в мире

15.40

Elena Tverdislova, Tzur-Hadassah, Israel

Структурно-семиотический анализ как способ исследования невидимого мира мира: “Иконостас” о. Павла Флоренского

16.10

Discussion

16.40–17.00

Coffee break

SECTION 7A | St. Paulus Hall, chair: Ruslan Loshakov

17.00

Nikolai Pavliuchenkov, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia

Е.Н. Трубецкой и П.А. Флоренский как последователи и критики идей В.С. Соловьева

17.30

Ruri Hosokawa, The University of Tokyo, Graduate school of Arts and Sciences, Japan

Время и иконопись в философии Е.Н. Трубецкого и П.А. Флоренского

SECTION 7B | St. Barnabas Hall, chair: Igor Evlampiev

17.00

Boris Tarasov, Maxim Gorky Literature Institute, Moscow, Russia

Между Богочеловечеством и зверчеловечеством (“Тайна человека” и исторический процесс в мысли Ф.И. Тютчева и Е.Н. Трубецкого)

17.30

Nadezhda Koreneva, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia
Концепт религиозного опыта в философии Е.Н. Трубецкого

18.00

Rev. Tikhon Vasilyev, University of
Oxford, UK

Роль антиномий в богословии П. Флоренского и С. Булгакова в свете критики Е. Трубецкого

18.30

Discussion

18.00

Svetlana Skorokhodova, Moscow
Teachers-training State University,
Russia

“Очарование Китежем”, или о некоторых философско-исторических идеях И.В. Киреевского и Е.Н. Трубецкого

18.30

Discussion

19.00–19.30

Rev. George Belkind, Educational Fund of Brothers Sergey and Evgeny
Troubetski's, Russia

Presentation: Новороссийская память о Е. Трубецком | Conference Hall

19.30

Banquet | St. Petrus Hall

WEDNESDAY

June 6, 2018

SECTION 8A | St. Paulus Hall, chair:
Natalia Vaganova

8.30

Valentin Shtyrbul, Odessa I.I. Mechnikov National University, Ukraine

Исследование иконы в контексте метафизики Е.Н. Трубецкого

SECTION 8B | St. Barnabas Hall,
chair: Elena Tverdislova

8.30

Aleksandr Poberezhnyi, Kursk State
Agricultural Academy, Russia

Христианский смысл в “Русских сказочных образах”

9.00

Viktor Okorokov, Oles Honchar Dni-
pro National University, Ukraine
*Феноменология художественного тво-
рения и иконы в творчестве М. Хайдег-
гера и Е. Трубецкого*

9.30

Discussion

9.00

Vladimir Chernus, National Research
University Higher School of Economics,
Moscow, Russia
*“Философия сознания” Евгения Тру-
бецкого*

9.30

Discussion

10.00–10.30

Coffee break

SECTION 9 | St. Petrus Hall, chair: Randall Poole

10.30

Eric Lohr, American University Washington, USA
Evgenii Nikolaevich Trubetskoy’s Search for Peaceful Political Renewal

11.00

Walter Sisto, D’Youville College, Buffalo, USA
Icons and Political Philosophy and Philosophy of History

11.30

Kåre Johan Mjør, IRES Institute for Russian and Eurasian Studies, Uppsala Univer-
sity, Sweden
Trubetskoi’s Idealist Grounding of the Religious Meaning of Life

12.00

Discussion

12.30–12.45

Closing remarks of the conference | St. Petrus Hall

13.00–13.45

Lunch

14.30
PHILOSOPHICAL WALK

This year we are going to visit a unique Exhibition of Orthodox Art of The Old Polish Republic at The Bishop Erazm Ciołek Palace, Kanonicza St. 17.

The participants will be transported from the Abbey by bus to the city center. It will be possible to leave luggage in a safe place for a time of the Walk (until 18.00).

Bus departs at 14.30 from the gate of the Abbey.

A B S T R A C T S

СМЫСЛ ЖИЗНИ КАК ОПРАВДАНИЕ ФИЛОСОФИИ (Е. ТРУБЕЦКОЙ И С. ФРАНК)

Проблематика осмысления человеческой жизни в её истинном предназначении составляет существенную часть русского философствования в его классическую эпоху. С. Франк в своём анализе русского мировоззрения для немецких читателей особо подчёркивал ту его сторону, что “в центре духовных интересов всегда стоит человек, судьба человека и смысл человеческой жизни”. Более того, проблема “природы и смысла человеческой жизни вообще”, или “проблема человеческого самосознания”, формулируется С. Франком как “основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще”. Поиски смысла жизни философами, однако, – в том числе и Е. Трубецким, и С. Франком, – это некое оправдание или самооправдание философии как таковой. Философия часто воспринимается как избыток человеческого существования, а если и оправдывается, то в сугубо утилитарном смысле (например, как основа идеологии). Между тем, философия, как и жизнь, представляет собой некую целостность, трудно разложимую на отдельные составные части. Оправдание философии с точки зрения прагматически-утилитарных подходов, на самом деле, не просто ставит её в положение служанки – политики, администрации, рекламы и т. д., – но фактически разрушает её, дробит на прикладные кусочки, которые можно прикладывать к больным местам, но которые вряд ли уже в этом качестве могут быть любовью к мудрости. Философия как любовь к мудрости с точки зрения цели бессмысленна, поскольку её цель не достижима, ибо она – не мудрость, она – любовь к мудрости, движение к ней. Смысл жизни всегда ищется, о нём постоянно возникает новый вопрос, и это вопрошание и есть философия. Почему философия, а не наука? Потому что смысл – это не математическая формула с точным ответом. Смысл нужно искать, он, как и философия – вечное вопрошание. Философия, как и смысл жизни, бесконечна и непостижима – она не заканчивается, она не находит смысла, она его всегда ищет. Она непостижима, и в этой непостижимости её вразумление. “Философия есть рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли” (С. Франк). Если в жизни есть смысл, то существование философии оправдано. А если существует философия, то жизнь имеет смысл.

Daniil Anikin

Saratov State University

ИКОНОГРАФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В РАБОТАХ Е.Н. ТРУБЕЦКОГО

Для Е.Н. Трубецкого икона представляет собой воплощение двух оппозиций. Во-первых, она имеет онтологический смысл, устанавливая связь между тварным миром и трансцендентным порядком бытия. Во-вторых, смысл исторический, приоткрывая доступ к мировоззрению иной культурной эпохи – Древней Руси, охватывающей с XII по XVII век. В этом смысле она представляет собой механизм исторической памяти, обеспечивающий воспроизводство духовных механизмов богопознания и миропознания. Причем принципиально важным для Трубецкого становится противопоставление не только имманентного/трансцендентного, но и ложного/истинного. Истина открывается в древнерусской иконе, а ложные коннотации порождаются более поздним стремлением отказаться от трансценденции, сместить смысловые компоненты иконографии в сторону мирского порядка (одним из таких элементов, по мнению философа, является введение золотых окладов, которые лишают ее не только эстетического, но и религиозного содержания). Философия исторической памяти Е.Н. Трубецкого, с одной стороны, продолжает традицию философии всеединства В.С. Соловьева, но с другой – обозначает новые способы восприятия соотношения между настоящим и прошлым. Икона становится “местом памяти”, способным “проколоть” время и пространство ради постижения заложенного в нее смысла. В этом отношении философия истории Е.Н. Трубецкого близка по своим идейным основаниям интуитивистской философии Н.О. Лосского, предлагая свой оригинальный ответ на вопросы, поставленные релятивистскими концепциями исторического познания начала XX века.

Rev. George Belkind

Educational Fund of Brothers Sergey and Evgeny Troubetskiy

THE AGE OF MEANING OF LIFE: EVGENY TRUBETSKOY'S THOUGHT, SOTERIOLOGICAL AESTHETICS

In honor of the 155th anniversary of the notable Russian religious philosopher an international representative conference takes place in Poland. The inspiring intellectual fact provokes a grateful and appreciative overview on the paradoxical phenomenon of “cultural heritage”:

- the miracle of its emergence (as a writing of *Three Essays on the Russian Icon* amidst the chaos of the Civil War);

- the miracle of its assimilation (as a now well-known expression “speculation in colors”);
- the miracle of its understanding (as an “Icon and Philosophy” – the theme of the conference in Krakow, 2018).

Focus on the term “soteriological aesthetics” is intended to shed light on Trubetskoj’s thought in the context of both the Christian as well as the Classical traditions, reflecting his conscious of the world as a kalokagathia. It refers us to the mystery of consciousness itself as “the organ of revelation for God’s plan for the world”. This incredibly elegant definition, encompassing the triune relation of truth, value and meaning, was a core message of Trubetskoj’s final book *The Meaning of Life*, and our conference marks the 100th anniversary of this work.

Elena Besschetnova

National Research University Higher School of Economics

“СМЫСЛ ЖИЗНИ” Е.Н. ТРУБЕЦКОГО: ПУТЬ ПРЕОДОЛЕНИЯ РУССКОЙ КАТАСТРОФЫ

Работа “Смысл жизни” Е.Н. Трубецкого была опубликована после Октябрьской революции, которая большинством русских мыслителей воспринималась как исходная катастрофа XX века. Работу над текстом книги философ начал еще до революционных событий. Первая глава была написана, когда “катастрофа, постигшая Россию, только надвигалась”. Завершена же работа над книгой была в 1918, в предисловии указана точная дата 15(28) июня 1918 г. Это был год заключения Советской Россией сепаратного мира с Германией и её союзниками и начала Гражданской войны. По собственному замечанию Трубецкого, это был период, когда Россия лежала в развалинах и угрожала гибелью всемирной культуре. Мыслитель писал о том, что именно в период русской революции все острее чувствовалось массовое безумие разума. Трубецкой сравнивал бессмысленность любого процесса в мире с порочным кругом, у которого нет конца и нет собственной цели, а значит, и нет смысла. Смысл для Трубецкого это то, что всегда сопровождает мысль, то есть смысл – это Со-мысль. Трубецкой утверждает, что сам мир бессмыслен, но если человек это осознает, то значит его сознание свободно от этой бессмыслицы. Это есть первый шаг к истинной духовной жизни, которая противопоставлена жизни бездуховной. Пафос работы Трубецкого “Смысл жизни” заключается в поиске синтеза путей божественного и человеческого. Иными словами, по Трубецкому существуют две линии жизни: земная – горизонтальная и небесная – вертикальная, одна утверждается на земле, а другая восходит верх прочь от земли, в тот моменте, где они пересекаются, раскрывается смысл любого бытия. Разруха современной Трубецкому жизни рассматривалась им как “несомненное и очевидное последствие практического безбожия”. Трубецкой говорил

о провале европейской культуры, констатировал пропасть между религиозной верой и светской культурой. Для Трубецкого разрушение культурного феномена не являлось концом всего сущего, ибо основа, самая важная часть его остается. Трубецкой в 1918 году, наблюдая крушение старой России, был убежден, что старый мир рухнул не полностью, при его крушении разрушенными остались только внешние нерелигиозные формы жизни, а её основа, а именно Церковь, осталась. Трубецкой видит положительный смысл в разрушении мирского порядка, доказывающего приближение Царства Божьего, он полагал, что народы, которые сумеют осознать это откровение, стоят на пороге “великих духовных подвигов и высшего творчества”. Но это будет совершенно иная новая жизнь с новой душой.

Andreas Buller

Ministry of Social Affairs and Integration Baden-Württemberg

The State Academic University for the Humanities in Moscow (Guest lecturer)

ЕВГЕНИЙ ТРУБЕЦКОЙ ОБ ОСНОВАХ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

В своей работе “Мирозерцание Вл. С. Соловьёва” Евгений Трубецкой не просто критикует нравственную концепцию Владимира Соловьёва, а подводит под неё совершенно другую теоретико-методологическую базу.

Е. Трубецкого можно сравнить с архитектором, который подвергает строгой и скрупулёзной проверке выстроенное Вл. Соловьёвым здание нравственной философии, пытаясь выяснить, насколько прочными и надёжными являются его “несущие элементы”.

Если Вл. Соловьёв отстаивает абсолютную независимость этики от “умозрительной философии” и “позитивной религии”, то Е. Трубецкой считает эту независимость иллюзорной и ничем не обоснованной. Однако наиболее чётко различия между обоими философами проявляют себя в интерпретации роли моральных чувств в нравственном развитии человека. Речь идёт о таких чувствах, как чувство стыда, совести и жалости.

Если для Вл. Соловьёва вышеназванные чувства являются “исходными”, потому что образуют предпосылки человеческой морали, то для Е. Трубецкого они, скорее, являются “производными” элементами морали. Все три, обоснованные Вл. Соловьёвым, “основы нравственности” (имеются в виду чувства стыда, совести и жалости) имеют только потому нравственный характер, что сохраняют свою связь с Безусловным и Божественным, утверждает Е. Трубецкой. По этой причине он, в отличие от Вл. Соловьёва, определяет их не как “первоначальные”, а “производные данные” нравственности.

Таким образом, два оригинальных и безусловно талантливых мыслителя явно расходятся в центральном вопросе об источниках человеческой нравственности и по этой причине создают свои собственные концепции человеческой морали. Речь в этом случае идёт о двух принципиально различных и одновременно вполне легитимных подходах к решению проблемы нравственности, а именно, философско-антропологическом и религиозно-теологическом подходе. Два этих подхода породили две различные концепции человеческой нравственности, которые имеют различные исходные пункты, базируются на различных фундаментах и прибегают к различным методам обоснования своих нормативных тезисов.

Анализ нравственных концепций Е. Трубецкого и Вл. Соловьёва демонстрирует нам, что их спор явно выходит за пределы дискуссии о проблемах нравственности, принимая характер междисциплинарного спора о познавательных возможностях религиозной и философской науки. По этой причине мне пришлось в конце своего доклада, хотя и в самых общих чертах, затронуть проблему взаимоотношения теологии и философии.

Arsenii Buslaev

St Tikhon's Orthodox University

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ТВОРЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ Е.Н. ТРУБЕЦКОГО В СВЕТЕ “ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ” ХУДОЖНИКА У В.В. ВЕЙДЛЕ

В своей ранней работе “Религиозно-общественный идеал западного христианства” Е.Н. Трубецкой описывает представления Августина о человеческой свободе и человеке как ничтожной срединной точке на весах между “неодолимою силой благодати” и “превозмогающей силой зла”, на которую навалена “гора человеческого греха”.

Трубецкой описывает итог манихейского периода бл. Августина: “Мир как двойственное порождение добра и зла, есть нечто противоречивое, ложное, подлежащее упразднению. Практическая задача человека в мироздании сводится к разрушению этого ненормального соединения посредством аскетического подвига”. Трубецкой называет это действие актом “самоотрицания, самоуничтожения мироздания посредством аскетического подвига человека”. Этот манихейский подход к пониманию мира Трубецкой обнаруживает и в современной ему философии, вдохновленной пессимизмом Шопенгауэра с его “акосмизмом востока”.

Через все произведения Трубецкого проходит мысль о несоответствии представлений о идеальной личности и его совершенной свободе с реальным миром и обществом. Такой подход распространяется и на понимание софиологии В. Соловьёва.

Если Соловьев обнаруживает соединение божественного и дольного в сказке, то Трубецкой находит лишь в иконе образ “неслиянного соединения” двух миров. Икона как воплощение творческого акта ставит проблему сосуществования свободы человека и воли Божественной, что является одной из важнейших тем в философии Трубецкого.

Евлампиев приходит к выводу, что Трубецкой возвращается к августиновскому решению этой проблемы через “устранение творческой самостоятельности перед волей Бога”. Однако Евлампиев несколько вырывает фразу из контекста, который относится не к теме творчества, а к теме конечного эсхатологического и сотериологического смысла человеческой жизни. Ведь этот отказ от своей воли предлагается Трубецким в ответ на вольную “страсть Богочеловека и воскресение как ее последствие”. Вместе с тем, это умаление Абсолюта является Его главным творческим актом, в котором он созидает “Церковь свою”, преодолевая разделяющую разделением между небесным и земным.

Несмотря на требование, предъявляемое Трубецким к творчеству, оно может соответствовать этому идеалу и при этом оставаться свободным творческим актом.

В статье В.В. Вейдле, вышедшей в журнале “Путь” и частично вошедшей в главу книги “Умирание искусства”, приведено письмо Китса, где самым главным качеством поэта именуется “отрицательная способность”. Углубляя эту мысль, Вейдле относит ее к искусству в целом, задавая ей антропологическую перспективу.

У Августина Е. Трубецкой выделяет именно эту отрицательную способность, так необходимую не только поэтам, но и приводящую Августина через опознание ничтожества материального мира к мистическому созерцанию.

Как у Августина, по мнению Трубецкого, скепсис и пессимизм сменяется верой, так и у поэта, обладающего отрицательной способностью, это отрицание мира и себя с разрушением до материи должно сменяться верой, мотивом “ухода в глубь, в область недоступную сознанию и потому неподвластную подчиняющему и взвешивающему рассудку”.

Кольридж, которому Вейдле также приписывает эту отрицательную способность, раскрывает ее в своем определении двух типов воображения, где первичное воображение представляет “живую Способность и первичного Агента всякого человеческого Восприятия, и повторение в конечном сознании вечного акта творения в бесконечном Я есмь”. Второе воображение, как эхо первого, но “сосуществующее с сознательной волей” растворяет, распыляет, рассеивает во имя того, чтобы пересоздать.

Первичное воображение как теофаническое творение есть повторение в человеческом сознании божественного “Да будет”, но и вторичное является повторением его, с тем отличием, что “оно рассыпает, распыляет элементы, сводя их на уровень чистого различия”,

где исчезает противостояние материального и идеального. Однако, при восстановлении целостности формы, по мнению Ямпольского проявляется симулякр.

Но в иконе, даже при копировании не происходит вечного возвращения того же и дурной бесконечности, как то показал Ямпольский на примере повести Лескова, в которой раскрывается, почему умаление художника иконописца, отвечает умалению первообраза. Кенозис художника соответствует кенозису иконы, и в то же время соответствует кенозису Первообраза.

Однако это попеременное разрушение, перенос и пересборка частиц есть основная и неизбежная техническая наличная сторона творчества, которая лишь отчасти может быть осуществлена в иконописи.

У Ницше, который “лишь оглядывается на прекраснейшее из того, что” его “не удержало” Трубецкой также подмечает это отрицательное поэтическое свойство, который в процессе искания истины “отрешается от всего обычного и общепринятого, от всего, что ограничивает и сковывает мысль”.

Доведённый до крайности платоновский идеальный мир, “где все сливается в безразличное единство”, не устраивает Трубецкого, поэтому он выделяет дуализм как в философии Платона, так и в манихейском периоде Августина, предшествующем его обращению и усвоившимся, по мнению Трубецкого, исторической западной Церковью.

Таким образом, понятие “отрицательной способности” Вейдле применимо к пониманию свободы Трубецкого: мы можем видеть это в интерпретации личного религиозное творчества Августина, где свобода, понимаемая нами как “отрицательная способность”, становится действующей силой в истории Церкви. Как религиозному обращению, так и творческому процессу неизбежно предшествует “манихейский период” отрицания и разрушения. Проблема в том, что этот период манихейского разрушения и приурочительный период творчества никогда не заканчивается. Он длится, либо цикличен, либо приостановлен. Когда в обществе долго не происходит этого творческого перерождения или когда оно происходит, лишь у одной его части неизбежна революция и другие потрясения. Однако оно содержится в скрытом виде в каждый период истории и в отдельной личности в частности, что довольно часто приводит религиозного человека на берег Утопии. Поэтому какие-то формы утопического сознания для христианина могут быть необходимы как проявление его религиозного творчества.

Antonov, K.M. 2008. *Filosofiya religii v russkoy metafizike XIX – nachala XX veka*. Moskva.

Veydle, V.V. 1937. *Umiraniye iskusstva: Razmyshleniya o sud'be literaturnogo i khudozhestvennogo tvorchestva*. Parizh.

- Veydle, V.V. 1935. Vozrozhdeniye chudesnogo. Put' No 48.
- Evlampiyev, I.I. 2017. Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste.
- Zen'kovskiy, V. 1991. Istoriya russkoy filosofii.
- Trubetskoy, E.N. 1918. Smysl zhizni. Moskva.
- Trubetskoy, E.N. 2015. Filosofiya Nitshe: Kriticheskiy ocherk. Moskva.
- Trubetskoy, E.N. 1991. Tri ocherka o russkoy ikone. Moskva.
- Trubetskoy, E.N. 1994. Smysl zhizni. Moskva.
- Trubetskoy, E.N. 1944–1995. Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva. V 2 t. Moskva.
- Trubetskoy, E.N. 1992–1997. Religiozno-obshchestvennyy ideal zapadnogo khristianstva v V v.: V 2 ch. Moskva.
- Trubetskoy, E.N. 1908. Sotsial'naya utopiya Platona. Moskva.
- Fridrikh, G. 2010. Struktura sovremennoy liriki. Ot Bodlera do serediny dvadtsatogo stoletiya.
- Yampo'skiy, M. 2007. Tkach i vizioner. Ocherki istorii reprezentatsii, ili O material'nom i ideal'nom v ku'ture. Moskva.
- Coleridge, S.T. 1907. Biographia Literaria Oxford, vol. 1. London.

Vladimir Chernus

National Research University Higher School of Economics

“ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ” ЕВГЕНИЯ ТРУБЕЦКОГО

1. Книга Евгения Трубецкого “Смысл жизни” вышла в свет в 1918 году уже после большевистского переворота. В ней автор помимо очевидного вопроса, который следует из названия, предпринимает попытку осмыслить природу сознания. 2. Размышления философа следует рассматривать не только в контексте русской революции 1917 г., но и в контексте глобального философского процесса, у которого есть множество имён: проблема богооставленности, смерти Бога, кризиса культуры, восстания масс, абсурдности бытия и человеческого существования. 3. Этот процесс условно можно назвать “исход онтологии из феноменального мира”. Онтология – нечто подлинно сущее. Исход эмпирически выражается в революциях, войнах, а также ставит вопрос о смысле человеческой жизни в деонтологизированном мире. 4. Евгений Трубецкой начинает своё философствование о сознании не с предмета сознания, но с исследования вопроса о “смысле жизни”, и только положительно разрешив этот вопрос, нам раскрывается природа самого сознания, из которой будет уже следовать структура общественной жизни. 5. Согласно Евгению Трубецкому “смысл жизни” не может быть индивидуальным, но лишь коллективным, также под „смыслом жизни” понимается общезначимая ценность.

Философ онтологизирует данную проблему, добавляя в неё аксиологический контекст. 6. Онтологизированный вопрос о “смысле жизни” приводит Евгения Трубецкого к вопросу о природе сознания, которая может быть постигнута исходя из примата “смысла жизни” над сознанием. 7. Поскольку “смысл жизни” не может быть индивидуальным, то имманентное становится трансцендентным, и индивидуальный “смысл жизни” становится всеобщим, что логически ведёт к онтологизации общества. 8. Для обоснования общезначимости “смысла жизни” Евгений Трубецкой отождествляет “смысл жизни” с истиной: “смысл-истина – неотделим от сознания. Это смысл, ему имманентный, который в качестве такового не может быть утверждаем отдельно от сознания”. “Сознать что бы то ни было – значит найти единую истину, единый смысл познаваемого; наших человеческих мнений и мыслей может быть беспредельное множество, но истина – одна для всех. И сознать – значит отнести познаваемое к этому единому, для всех обязательному смыслу – истине”. 9. Следующий шаг – это обоснование истинности философии всеединства: “Истина – это такое содержание сознания, которое для всех едино, – такая мысль о познаваемом, которая для всех обязательна. Вместе с тем истина необходимо предполагается нами как мысль всеохватывающая, объемлющая все действительное и возможное. Всякий акт моего сознания предполагает, что о всяком возможном предмете сознания есть только одна истина, что есть только одна возможная мысль, которая выражает собою смысл всего познаваемого. Иначе говоря, истина предполагается нами как мысль единая и в то же время всеобъемлющая, т. е. как всеединая мысль. Есть истина обо всем и в то же время истина – единая. Стало быть, истина есть единое и все в одно и то же время. И это единство истины есть единство безусловной мысли обо всем”. 10. Философ конструирует учение о всеедином обществе под управлением “всеединого сознания”, которое суть Бог. 11. “Смысл жизни” согласно Евгению Трубецкому – стать сопричастным “всеединому сознанию”, т. е. стать сопричастным, что выражаться в участии во всеединой церкви, в которую в своём пределе должно войти всё человечество. 12. Человечество, в свою очередь, также приобретает онтологический статус, трансформируясь в “богочеловечество”, – и это и есть ответ как на вопрос о “смысле жизни”, так и на вопрос о природе сознания, – “Богочеловечество и есть тот мост, перекинутый через пропасть, который соединяет всю нашу жизнь – телесную, душевную и умственную – с жизнью божественною. Мы можем вступить на него, не подвергая себя “операции” и без опасения, что он, может быть, провалится под нами”! 13. Реконструируя мысль Евгения Трубецкого, можно сделать вывод о том, что природа сознания заключается в его потенциальности, актуализирующейся посредством онтологизации (эти понятия тождественны), которая заключается в обретении “смысла жизни”, тождественному “истине”. 14. Возвращаясь к началу философствования Евгения Трубецкого о поиске “смысла жизни”, необходимо отметить, что сама постановка вопроса о смысле жизни естественна для нашего сознания. 15. С одной стороны, поиск “смысла жизни”, – момент самосознания, начало философствования. С другой, – опасное направление мысли. Сознание обязательно находит смысл своего существования, если оно этого сделать не может, то за него это сделают другие. Найти “смысл жизни” – это найти такую ценность, систему ценностей или целей, к которым сознание будет стремиться или им служить. Но в любом случае, сознание, найдя смысл жизни, (не важно, отрефлексировало оно это или нет), отдаёт этому смыслу власть. 16. Нельзя сказать, что в феноменальном мире нет смысла,

просто любой из предложенных в рамках феноменального мира смыслов будет абсурден. Но сознание всё равно будет стремиться придать этому абсурдному миру смысл, а, следовательно, передать власть миру сему. Более того, если сознание воспримет этот смысл как всеобщий, (что и делает Евгений Трубецкой), то оно будет стремиться навязать этот смысл другим, применяя явное или скрытое насилие. 17. Можно возразить, что “смысл жизни” может быть трансцендентным, что в феноменальном мире нет смысла искать “смысл”, но его можно обрести в мире ноуменальном, т.е. передать власть Богу, что и предлагает Евгений Трубецкой. 18. Но тогда возникает вопрос, как сознание, которое оперирует исключительно понятиями и категориями, передаст власть не категории “Бог”, а самому “Богу живому”. Усилиями самого сознания преодолеть пропасть между феноменальным и ноуменальным миром невозможно. Обычно это заканчивается либо экзистенциальным разочарованием, либо уходом в религиозность, точнее, обрядовостью и следованию ритуалу. 19. Философия “смысла жизни” Евгения Трубецкого – это нормальная реакция сознания на крушение прежней комфортной среды культурного обитания. Культура разрушилась, и теперь он хочет найти трансцендентные основания культуры и придать смысл абсурдному миру. 20. Идея онтологии культуры выражается в философии Евгения Трубецкого в идее богочеловечества, когда культура и общество получают трансцендентные основания. При этом путь к получению этих оснований лежит через онтологизацию индивидуального сознания. 21. В данном контексте культура – это способность общества создавать ценности идеалы и смыслы, методологии мышления, которые завоёвывают сознание других людей. Т.е. культура – это способность создавать “смыслы жизни”, а точнее, способность захватывать власть. 22. Философия сознания Евгения Трубецкого призвана духовно противостоять внешнему хаосу эмпирической действительности, но этому хаосу мыслитель противопоставляет тоталитарное философское учение. 23. Наибольшая опасность философии всеединства заключается именно в попытке трансформации христианства в тоталитарную идеологию. 24. Подводя итог, следует ответить на вопрос, разрешает ли философия сознания Евгения Трубецкого проблему “исхода онтологии из феноменального мира”? И да, и нет. На уровне философии и на уровне языка и категорий проблема решается. Индивидуальное сознание и человечество приобретают трансцендентные основания, становятся “богочеловечеством”, частью тела Христова, – единой церковью. Но на уровне эмпирической действительности проблема со времён Евгения Трубецкого не только не решилась, но и усугубилась. 25. Нам представляется, что тоталитарными методами решить проблему “исхода онтологии” и его эмпирического проявления в виде хаоса внешнего мира принципиально невозможно, т.к. это решение основывается на попытке решить проблему исключительно усилиями самого сознания. 26. Христианство учит свободе воли, т.е. человек имеет право на ад. Философия всеединства претендует на всеобщее спасение. Это традиционная русская идея, которой принято гордиться и которая в том или ином виде присутствует во всём спектре отечественной мысли (только само спасение понималось по-разному). И трагедия русской мысли заключается в том, что она исповедует тоталитаризм. 27. Сознание, столкнувшись с абсурдной действительностью, стремится найти “смысл”, т.е. передать власть тому, кто остановил бы внешний хаос эмпирической жизни. Но подобное стремление возможно рассматривать как попытку сознания остановить хаос внутри самого себя. Сознание, не имеющее самосознания, границ своего “Я” (в пси-

хологическом смысле), осознания своей ценности стремится к внешнему управлению, к ому, кто бы эти границы поставил, определил его ценность и место в иерархии бытия общества. 28. Эмпирический хаос из трансцендентного становится имманентным, что грозит крушению уже самого сознания. Поэтому стремление к тоталитаризму в условиях внешнего хаоса естественно для сознания. 29. Положительная альтернатива тоталитаризма в условиях деонтологизированного, хаотичного и абсурдного мира нам видится за пределами философии, в ледовании за Христом. Например, когда Иисус с учениками переправлялся на лодке через Галилейское озеро, поднялась сильная буря, грозившая опрокинуть лодку. Испуганные ученики разбудили Иисуса, и тот запретил ветру и сказал воде: “Умолкни, перестань”, а затем, обратившись к ученикам, сказал: “Что вы так боязливы? Где ваша вера?”. Ученики же в страхе и дивлении говорили друг другу: “Кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?!”. Буря была трансцендентной сознанию Христа и апостолов, но для апостолов она стала и имманентной, Христос же сохранял мир и спокойствие. Этот мир и спокойствие из имманентного стали трансцендентными. Мир и спокойствие пришли в эмпирическую действительность на смену хаосу и буре. При этом Христу не пришлось прибегать ни к насилию, ни к тоталитаризму, ни к всеединству, ни к богочеловечеству.

Trubetskoy, E.N. 2000. *Smysl zhizni*. Moskva.

Zen'kovskiy, V.V. 2001. *Istoriya russkoy filosofii*. Moskva.

Losskiy, N.O. 1990. *Istoriya russkoy filosofii*. Moskva.

Anatoly Chernyaev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ И РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС

В русском религиозно-философском ренессансе Е.Н. Трубецкому принадлежала особенная роль: прежде всего, он был одним из немногих ближайших друзей провозвестника этого идейного движения В.С. Соловьева и виднейшим интерпретатором его наследия; он был наиболее активно вовлечен в общественно-политическую деятельность, пытаясь тем самым проводить в жизнь религиозно-философские социальные идеалы; наконец, эксклюзивность его отношений с М.К. Морозовой способствовала концентрации меценатских инициатив последней на поддержке крупных проектов, фактически обеспечивших определенный уровень институционализации религиозно-философского “ренессанса”. “Любовная дружба” Е.Н. Трубецкого и М.К. Морозовой не только вдохновляла последнюю на меценатство, но и первого – на философское творчество, ибо главная книга Е.Н. Трубецкого – “Миросозерцание В.С. Соловьева” – в определенном отношении была адресована лично М.К. Морозовой,

поскольку ей одной была понятна та реальность, которая стояла за развиваемой Трубецким философией Эроса. В то же время, эта “запретная любовь” не осталась бесплодной: детищем ее сублимации стали не только “Московский еженедельник”, Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева и книгоиздательство “Путь”, но фактически и весь русский религиозно-философский ренессанс, который в противном случае, не обладая столь мощной организационно-материальной поддержкой, мог бы и не состояться в истории русской и мировой культуры как событие, по своей глубине и масштабности соизмеримое с ренессансом в Италии и эпохой “бури и натиска” в Германии.

Igor Evlampiev

St. Petersburg State University

СМЫСЛ ИСТОРИИ И СМЫСЛ ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ Е. ТРУБЕЦКОГО

Е. Трубецкой в своей философии дает необычное, умеренно дуалистическое решение проблемы соотношений Бога и мира. Такая метафизическая модель характерна для русской философии, аналогичные представления можно найти у Б. Чичерина и в концепции “монуализма” С. Франка. В рамках такой модели цели истории и человеческой жизни не предопределены Богом, а определяются человеком и человечеством в меру их собственного понимания божественного замысла и божественного совершенства. Это оставляет пространство свободе человека, хотя сохраняет идею “попечительства” Бога над миром.

Michael Heather

Northumbria University

POSTMODERN THEOLOGY AND THE METAPHYSICS OF ICONS

BACKGROUND

The prime mover on the theology of Russian Icons is the Lawyer and Philosopher Prince Evgenii Nikolaevich Trubetskoy (1863–1920). He is noted for his exposition of the modern understanding of the Russian icon as a work of art.

Originally put forward in three lectures before and during the Great War these lectures are deeply rooted in his intellectual background and environment of the school of religious philosophy found-

ed by Vladimir Solov'ev (1853–1900) and summed up by him as the metaphysics of *All-Unity*. This led on to his theory of *Godmanhood* present in Christianity with God as both immanent and transcendent in the Trinity of God, man and matter. Christ as God incarnate unites the spiritual with physical matter in human flesh. However His body is transfigured which by holistic thinking enables the transfiguration of all beings. Solov'ev's third person of the trinity appeared to him as Sophia the personification of divine wisdom in female form (complementing *Godmanhood*). In the Orthodox Church Sophia has a virtual canonised existence as St Sophia who becomes identified with the Virgin Mary.

Solov'ev's aim to develop a Christian philosophy of the modern world was espoused by Trubetskoy's elder brother Prince Sergei Nikolaevich Trubetskoy (1862–1905) who extended Solov'ev's work further to the concept of absolute consciousness as a more advanced understanding of Solov'ev's metaphysics of *All-Unity* and also into the realm of logic by assigning a truth value to every phenomenon. Such is epistemologically conceived as endowed with some content of consciousness expressed as God's *idea* or *form* in a Christian Platonic sense. Absolute consciousness is then the sum of all such truths but with an internal and external *form*: the exoteric consists of God's *ideas* of this world and the esoteric as God's *ideas* about Himself. This generates a *world-view* to be equally founded in both faith and reason but where faith trumps reason because true understanding requires the special faith that comes by God's grace.

Metaphysics in Ancient Greece had been the subject of the elder Trubetskoy's thesis for his Master's degree where he had defended the argument that the classical philosophy of Ancient Greece lay at the origin of both Christian scripture and theology. His next natural step was *The Teaching on Logos* – the subject of his doctoral thesis that spans both Greek philosophy and Christianity. This paper seeks to show these are all ingredients that surface in iconography.

The Trubetskoys were a distinguished Russian family from Novogrudok in the western part of present day Belarus and dubbed for the golden age of the icon during the 14th Century as a 'Russian Florence'. The father of the two brothers was co-founder of the Moscow Conservatory, and their mother was a big influence on her sons' religious thought.

Although never acknowledged by him Eugene may have been influenced by Anna Nikolaievna Schmidt (1851–1905) who had a mystical relationship with Solov'ev and his group. She held quite advanced feminist views for that period and treated the Third Person of the Trinity as the feminine aspect of God (Schmidt 2017).

Eugene published widely including the following: *On slavery in Ancient Greece*, 1886; *The philosophy of St. Augustine*, 1892 (Master's dissertation); *History of the philosophy of law*, 1893–1899; *The idea of God's Kingdom in Gregory VII and the thinkers of his time*, 1897 (Doctoral thesis); *The philosophy of Nietzsche – a critical essay*, 1904; *The social utopia of Plato*, 1908; *The meaning of life*, 1918.

ICONS: THEOLOGY IN COLOUR

Nevertheless although not published until 1973 Eugene's most famous works are his three lectures under the title of *Icons: Theology in Colour* (Trubertskoy 1973). They are acclaimed for recognizing the real significance of icons for a modern age but in some ways they are a critique of modernity from an earlier spiritual age through the eye of the icon and in that respect go much further into the realm of postmodernism. Features to be examined that may bear this interpretation are as follows:

Eugene took Solov'ev's 'world-view' to be one of faith and reason where *sobor – the Community* (Trubertskoy 1973, p. 19) – was to be of every breathing creatures including animals (Trubertskoy 1973, p. 29) all living in peace with one another.

It is to be the kingdom of God that is heaven on Earth in contrast to the Hell on Earth of contemporary times (Trubertskoy 1973, p. 15).

Old religious art opposes the 'image of the beast' and the horrors of war that led in earlier times to the development of the Old-Russian icon of the 14th century by those who put their thoughts into colours not words.

'By expressing spiritual life with *nothing but the eyes* of a perfectly motionless figure, the artist symbolically conveys the immense power of the spirit over the flesh' (Trubertskoy 1973, p. 23)... Like great paintings icons are to be treated as royalty let them speak first (Trubertskoy 1973, p. 27).

The starting point is to release icons from their sumptuous jeweled casings (*rizas*) but 'shallow estheticism' (Trubertskoy 1973, p. 42) that shuts them off from view – a form of 'unconscious iconoclasm' (Trubertskoy 1973, p. 95). Silenced for centuries now the icon is able to speak to us (Trubertskoy 1973, p. 35). With only its shell on view and often 'done over' (Trubertskoy 1973, p. 93) with later coats of paint we cannot understand its soul (Trubertskoy 1973, p. 43).

Cosmic Sophia leads us from chaos to cosmos, linked with the idea of the *unity of all creation* (Trubertskoy 1973, p. 87).

Colour rainbow refraction of heavenly light (Trubertskoy 1973, p. 82).

Modern day is ruled by *Meshchanstvo* (genteel petty-bourgeois vulgarity) (Trubertskoy 1973, p. 6) with a great divide of two infinities with a humdrum middle (Trubertskoy 1973, p. 67).

The silken image of St Sergius (Trubertskoy 1973, p. 71) reminds us of his intention to restore eden-ic relations between man and beast (Trubertskoy 1973, p. 88).

Miraculous transmutation of the faithful into Christ's body (Trubertskoy 1973, p. 91) is 'to unite

mystically with him on our entire beings' (Trubertskoy 1973, p. 92).

According to Doesitkovesky 'beauty will save the world' (Trubertskoy 1973, pp. 37 & 94). We already had the theurgic art of the healing power of beauty with the miracle-working icon (Trubertskoy 1973, p. 38).

Traits of images of saints are threefold: ascetic unworldliness; subordination to the church as a whole; and specific burning toward the cross as in all church architecture and painting (Trubertskoy 1973, p. 43).

The supernal world of a flaming green sky (Trubertskoy 1973, p. 46) leads upward to the empyrean world of divine glory (Trubertskoy 1973, p. 43).

Each colour has its 'other worldly' meaning especially the divine gold assist (Trubertskoy 1973, pp. 47–48) as an

ethereal lighting compared to everything around but not relating to Jesus' humanity only his glory (Trubertskoy 1973, p. 49).

Architecture built with Italian assistance but by decree of Ivan III in Russian style as in the Moscow cathedrals of Assumption and Annunciation where the bulbous domes covering the *sobor Community* pointed glowing to the sky like a tongue of fire expressing a fervour of emotion (Trubertskoy 1973, p. 80).

METAPHYSICS

At the dawn of the 20th Century there emerged a metaphysical movement based on a spiritual philosophy that independently influenced a small number of unconnected scholars across the World including advanced thinkers like Henri Bergson (1859–1941) in France, Alfred North Whitehead (1860–1947) at Cambridge in England and William James in the USA. Although quite disparate in their backgrounds there was one common notion that captured their attention and that was the overarching power of metaphysics.

It seems that Solov'ëv with totally different aspirations and from a geographically distant culture to the West was caught up in that same (what Whitehead calls the) Age-Spirit. The basic notion is that metaphysics is at least two orders of thought above the usual mainstream reductionist way of thinking in terms of models whether expressed in words or mathematical symbols.

It was the elder Trubertskoy who took up the concept of metaphysics and studied it for his Master's dissertation but unfortunately he died suddenly in the year 1900 and clearly never completed his study of metaphysics. It seems that the younger brother was unable fully to appreciate the topic

was to be treated 'top down' and not bottom up. This is a very critical issue to be pursued here for its fundamental significance in theology.

POSTMODERNISM

Solov'ëv's work like the other metaphysicians in Europe were at the vanguard of postmodernism which came through naturally from their work critiquing modernism. Postmodernism is really a return to pre-modernism (Lyotard 1984) and this can hardly be better demonstrated than in the message of Eugene Trubertskoy. His domain is theology and his work on icons is permeated by an unconscious postmodern theology that has only been articulated at the end of the 20th and beginning of the 21st Century (Griffin 2017). However the pre-modern theme is not limited just to the medieval period but to the classical period of Geek Philosophy as recognized by the members of Solov'ëv's group. However this has been further developed more recently by further finessing the classical period as equivalent to a natural Old Testament for Western Christianity with Neo-Platonism as a natural New Testament (Keller 2014).

Postmodern mathematics in a natural version of Category Theory is able to uncover the adjoint relationships that exist between Chaos and Cosmos the essence of wisdom which provides a scientific understanding of the beauty of iconography in metaphysics. Relevant adjunctions are;

Chaos \Leftrightarrow Cosmos; Dialectic \Leftrightarrow Rhetoric; Logos \Leftrightarrow Erôs

The last is particularly significant because it is found wanting in Judaeo-Christianity but in Plato's world the highest form of pure beauty is the expression of divine eroticism (Gordon 2012). It is this adjointness Logos \Leftrightarrow Erôs that lies at the soul of the icon that has been glimpsed by Prince Evgenii Nikolaevich Trubertskoy.

Gordon, G. 2012. *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge.

Griffin, D.R. 2017. *Process Theology: On Postmodernism, Morality, Pluralism, Eschatology and Demonic Evil*, Process Century Press.

Keller, C. 2014. *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York.

Lyotard, J.F. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge (Theory & History of Literature)*, Manchester.

Schmidt, A.N. 2017. *Third Testament of the Holy Spirit, Compiled from diaries and letters, available as an e-book*, trans. Daniel H. Shubin.

Trubertskoy, E.N. 1973. *Icons: Theology in Colour Translated from the Russian by Gertrude Valarie*, New York - Crestwood.

Ruri Hosokawa

The University of Tokyo, Graduate school of Arts and Sciences

ВРЕМЯ И ИКОНОПИСЬ В ФИЛОСОФИИ Е.Н. ТРУБЕЦКОГО И П.А. ФЛОРЕНСКОГО

В 1914 году, прочитав книгу Павла Флоренского *“Столп и утверждение Истины”*, Евгений Трубецкой критиковал ее: *“К сожалению, у нашего автора, как и у многих других сторонников того же воззрения, рассудок понимается то как синоним логического мышления вообще, то как мысль, прилепившаяся к плоскости временного, неспособная подняться над этой плоскостью и потому плоская”*. Эта фраза, *“прилепившаяся к плоскости временного”*, отражает позицию по отношению ко времени самого Трубецкого. Трубецкой предполагает *“сверхвременное”* по отношению к времени Земли. В книге *“Смысл жизни”* он упоминает об этом: *“общий смысл (...), смысл наблюдаемого всегда сверхвременен, всегда облечен в форму вечности”*. По его мнению то, что течет и изменяется, принадлежит ко времени, а то, что неподвижно и неизменно, т. е. истина – сверхвременно.

С другой стороны, Флоренский, которого критиковал Трубецкой фразой *“прилепившаяся к плоскости временного”*, через несколько лет сформировал позицию, в которой играет главную роль концепция *“мнимости времени”*. Она предполагает мнимое время, или время мнимого числа в небесной сфере против времени действительного в земной сфере. Его замысел заключается в том, чтобы соединять две сферы как противоположные и в то же время соприкасающиеся друг с другом.

И Трубецкой, и Флоренский обратили внимание на иконопись. Оказало ли различие в восприятии времени влияние на их интерпретацию философии иконы? В книге *“Два мира в древне-русской иконописи”* Трубецкой упоминает икону пророка Ильи на колеснице. Сущность этой иконы заключается в том, что в ней выражается переход границы между землей и небом. По его словам, этим переходом является полет к неподвижному вечному покою. Его концепция *“архитектурности иконописи”* также имеет направление вверх, к неподвижному и сверхвременному покою: *“каждая икона имеет свою особую, внутреннюю архитектуру, которую можно наблюдать и вне непосредственной связи ее с церковным зданием”*. Другими словами, иконопись в философии Трубецкого есть движение к сверхвременному покою. В философии же Флоренского, идея иконописи проявляется прежде всего в иконостасе, который сам служит стеной, границей между двумя сферами, т.е. мнимым небом и действительной землей.

Trubetskoy, E.N. 1965. Tri ocherka o russkoy ikone. Parizh.

Trubetskoy, E.N. *Metafizicheskiye predpolozheniya pozitsiya. Opyt preodoleniya Kanta i kantianstva*. Moskva, 2011.

Trubetskiy, E.N. 1914. Svet Favorskiy i preobrazheniye uma. Po povodu knigi svyashchennika P.A. Florenskogo "Stolp i utverzheniye Istiny". Moskva.

Trubetskiy, E.N. 2011. Smysl zhizni. Moskva.

Florenskiy, P.A. 2017. Ikonostas. V Florenskiy, P.A., Istoriya i filosofiya iskusstva. Moskva.

Florenskiy, P.A. 1991. Mnimosti v geometrii. Moskva.

Florenskiy, P.A. 2017. Obratnaya perspektiva. V Florenskiy, P.A., Istoriya i filosofiya iskusstva. Moskva.

Florenskiy, P.A. 2017. Stolp i utverzheniye Istiny. Moskva.

Evlampiyev, I.I. 2014. Problema soyedineniya zemnogo i bozhestvennogo v filosofskom tvorchestve E. N. Trubetskogo. V Filosofiya Rossii pervoy poloviny XX veka. Moskva.

Igumen Andronik (Trubachev), Polovinkin, S.M. 2014. Logizm kn. Evgeniya Trubetskogo i antinomizm svyashch. V Filosofiya Rossii pervoy poloviny XX veka. Moskva.

Rev. Pavel Khondzinskii

St. Tikhon's Orthodox University

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ЕВГЕНИЯ НИКОЛАЕВИЧА ТРУБЕЦКОГО ПО ЕГО МАГИСТЕРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ О БЛАЖЕННОМ АВГУСТИНЕ

В 1892 г. кн. Е. Н. Трубецкой, окончивший к тому времени юридический факультет Московского университета, защитил магистерскую диссертацию "Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Миросозерцание Блаженного Августина". Во Введении к ней он писал, что историку не подобает приступать к исследованию с заранее готовой концепцией, хотя выводы исторической работы и должны быть "догматическими", то есть указывать на "надысторическое" значение рассматриваемых событий. Однако уже буквально во втором абзаце второй главы, посвященной личности блаженного Августина, автор дает исчерпывающую и предваряющую последующий анализ итоговую характеристику роли Гиппонского епископа в развитии западного христианства в целом. Последнее заставляет предположить, что в диссертации нашли себе отражение не только историческая действительность V столетия, но и сложившееся философское мировоззрение самого Евгения Николаевича, с точки зрения которого он, вопреки собственной посылке, и оценивал личность и наследие блаженного Августина. Целью доклада является попытка выделить из диссертации этот личностно-концептуальный слой, позволяющий дать характеристику воззрениям ее автора и, возможно, некоторым моментам его биографии.

КОНЦЕПТ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ФИЛОСОФИИ Е.Н. ТРУБЕЦКОГО

В начала XX в. концепт религиозного опыта начинает занимать довольно значительное место в концепциях русских мыслителей, таких как Флоренский, Булгаков, Мережковский, Чулков и многих других, часто имея значение “переживания”, понимаемого сходным с философией жизни образом. Русские мыслители, стремясь избежать индивидуалистического самозамыкания личности, апеллируют к понятиям “соборности”, “соборного опыта”, которыми поверяется личный религиозный опыт. Представляется небезынтересным сравнение того, какое место занимает концепт религиозного опыта в философии, развивающей идею всеединства. Е.Н. Трубецкой неоднократно в своих работах ссылается на религиозный опыт, религиозное чувство или переживание. Исходя из утверждений Трубецкого, что иконопись являет идею подчинения отдельной “самодовлеющей” личности соборному, общему можно предположить нивелирование роли личности в акте религиозного опыта, активность только со стороны Всеединого. Однако в своих работах о русской иконописи, производя психологический анализ запечатленного в иконе духовного опыта, Трубецкой обнаруживает присущий человеку “внутренний слух”, которому “дано слышать неизреченное”, то есть человек не вполне пассивен в восприятии откровения, скорее, Трубецкой придерживается мнения о соработничестве человека и Бога. В “Смысле жизни” Трубецкой делает вывод, что истинный духовный опыт является не личным, но коллективным, соборным, что, с одной стороны, сходно с утверждением С.Н. Булгакова о необходимости транссубъективного опыта, с другой стороны, существенно отличается от большинства концепций современников Трубецкого, которые условно можно отнести к экзистенциальному персонализму.

Antonov, K.M. 2009. *Filosofiya religii v russkoy metafizike XIX – nachala XX veka*. Moskva.

Bulgakov, S.N. 1994. *Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya*. Moskva.

Trubetskoy, E.N. 2012. *Umozreniye v kraskakh: etyudy po russkoy ikonopisi*. Moskva.

Trubetskoy, E.N. 1918. *Smysl zhizni*. Moskva.

Florenskiy, P. 1914. *Stolp i utverzhdeniye istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadtsati pis'makh*. Moskva.

ЭСТЕТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНЫ ДОМОНГОЛЬСКОГО ВРЕМЕНИ

Древнерусская икона домонгольского периода относительно редко является предметом философского анализа самих русских мыслителей. Наиболее выдающиеся русские философы “иконы” – Павел Флоренский и Евгений Трубецкой – ввели икону в сферу интересов философии, но прежде всего они имели в виду новгородскую икону XIV–XV века (показанную на московской выставке в 1913 году). Научная общественность конца XIX и начала XX не знала о существовании икон XI–XIII века. Станковая живопись Киевской Руси была раскрыта сотрудниками Всероссийской реставрационной комиссии и Центральными государственных реставрационных мастерских только в конце первой половины и начале второй половины XX века (выставки 1927 и 1967 года). До наших дней сохранилось двадцать семь таких икон, они находятся прежде всего в музеях Москвы, Санкт-Петербурга и Великого Новгорода.

В докладе я сосредоточусь на следующих вопросах: какое значение для развития религиозно-философской культуры Древней Руси имеют иконы? Была ли икона домонгольского периода только зримым представлением святых персон или ее смысл выходил за пределы зримого? Существуют ли свидетельства на эту тему в письменных древнерусских источниках? Могут ли они быть предметом философско-эстетического анализа? В чем состояло их значение для русской философской традиции?

Muratov, P. 1913. *Vystavka drevnerusskogo iskusstva v Moskve.* – „Staryye gody”.

Lazarev, V.N. 1983. *Russaya ikonopis' ot istokov do nachala XVI veka.* Moskva.

Lazarev, V.N. (ed.). 1953. *Istoriya russkogo iskusstva.* T. 1. Moskva.

Aynalov, D. 1904. *Letopis' o nachal'noy pore russkogo iskusstva.* Sankt-Peterburg.

Zhivopis' domongol'skoy Rusi. Katalog vystavki [v Gos. Tret'yakovskoy galereye]. Sost. O. A. Korina. Moskva. 1974.

Kirpichnikov, A.I. 1895. “Vzaimodeystviye ikonopisi i slovesnosti narodnoy i knizhnoy.” *Trudy VIII arkhelogicheskogo s'yezda v Moskve.* T. II. Moskva.

Gal'chenko, M.G. 1997. *Nadpisi na drevnerusskikh ikonakh XII–XV vv.* Moskva.

Uspenskiy, L. 1955. “Smysl i yazyk ikon.” *Zhurnal Moskovskoy patriarkhii.* №6, №7.

Alpatov, M.V. 1978. *Drevnerusskaya ikonopis'.* Moskva.

Bychkov, V.V. 1995. *Russkaya srednevekovaya estetika. XI–XVII veka.* Moskva.

Gegel', G.V.F. 1968–1973. *Estetika v 4-kh tomakh.* Moskva.

Franklin, S. 2010. Pis'mennost', obshchestvo i kul'tura v Drevney Rusi. Sankt-Peterburg.

Medyntseva, A. A. 2000. Gramotnost' v Drevney Rusi. Po pamyatnikam epigrafiki X – pervoy poloviny XIII veka. Moskva.

Tikhomirov, M. N. 1956. Drevnerusskiye goroda. Moskva.

Rybakov, B. 2013. Kiyevskaya Rus' i russkiye knyazhestva XII–XIII vv. Moskva.

Polnoye sobraniye russkikh letopisey. T. 2. Sankt-Peterburg 1908.

Tatiana Kuznetsova

Lomonosov Moscow State University

СВОЕОБРАЗИЕ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ЭСТЕТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Проблема национального своеобразия культуры и культурных различий между народами первоначально была поставлена просветителями как проблема характерологическая. Речь шла о “характере народов”, детерминированном внешними по отношению к нему обстоятельствами, такими, как климат и образ правления (Монтескье, Кондильяк и др.). Романтики не дискутировали с этой точки зрения, а, напротив, восприняли ее как исходный пункт своих размышлений. Однако постепенно в этих размышлениях стали появляться новые темы и понятия, не столько отменяющие, сколько теснящие старые: наряду с понятием “национальный характер” все чаще начинает встречаться выражение “национальный дух” (“дух народа”). Вначале эти понятия выступают, скорее, как синонимы, фиксирующие лишь разные смысловые оттенки аргументации. В большинстве контекстов они полностью или частично взаимозаменяемы. Однако довольно быстро категория национального духа приобретает концептуальную самостоятельность. Если характер есть совокупность свойств и черт, составляющих “лицо”, “облик” народа, то дух есть нечто глубинное, постигаемое не непосредственным наблюдением, а проникновением “в сущность”. Характер проявляется, дух творит, – причем не под воздействием внешних причин, а из самого себя. Логическое завершение этой тенденции и ее теоретическое обоснование, подготовленное романтизмом, тем не менее выходит за пределы его истории.

Красота, считали романтики, исчезает в однообразии, а разнообразие она черпает из несходства национальных характеров. Искусство расцветает на земле в вечно меняющихся формах, дополняющих и обогащающих друг друга. “Ни один народ до сих пор еще не обходился без времени и пространства, то есть без века и отечества”. Чувство прекрасного – это всегда один и тот же небесный луч, но в разных землях и у разных народов он преломляется тысячами разных цветов: и в греческом храме, и в готическом соборе, и в многору-

ких идолах Индии одинаково заметны следы той небесной искры, которую Творец вложил в сердца людей. Искусство Дюрера сродни тому, чьи сладкие плоды созрели под небом Италии, но вместе с тем оно не похоже на творения итальянцев, это – истинно немецкое искусство, побуждающее немца гордиться тем, что он немец. Каждый человек и каждый народ должны оставаться тем, что они есть, хотя при этом надо уметь найти общечеловеческое в разнообразных создаваемых ими творениях.

Решающий шаг в этом направлении был сделан Гегелем, придавшим данной тенденции концептуальное оформление. Особенностью гегелевской философии является то, что понятие духа становится у него всеобщим объяснительным принципом. Гегелевский дух есть некая идеальная законосообразность, производящая все видимое многообразие явлений и как бы стоящая “за” этим многообразием. Функционально понятие духа позволяет упорядочивать эмпирические многообразия, сводя их к некоей базисной матрице отношений. В чем-то эта философская теория напоминает так называемые порождающие грамматики, описывающие язык как ограниченную совокупность базисных моделей, каждая из которых позволяет строить неограниченное множество конкретных высказываний.

При этом дух у Гегеля обретает внутреннюю структурность и иерархичность: абсолютный дух – дух народа (наций) – дух времени – дух в форме единичности и т.д. Это позволяет немецкому философу реконструировать внутреннее движение духовных образований, раскрывая их развитие и взаимопереходы. Если романтизм чаще всего лишь ссылается на “дух народа” как на интуитивно понятный объяснительный принцип (“искусство таково, потому что таков дух наций”), то Гегель при помощи разработанной им диалектической формы и логики выводит конкретные типы художественности из различных субстанциальных состояний мирового разума духовного самоопределения человеческих обществ.

Известно, что Гегель трактовал Всемирную историю как изображение божественного, абсолютного процесса поступательного развития духа в его высших образах, процесса, в результате которого дух достигает самосознания и раскрывается сам себе в своей сущности. В качестве элемента этой модели поступательного движения мирового разума (духа) от верных смутных проблесков истины к полному сознанию истины, и возникают у Гегеля понятия “народ” и “дух народа”, конкретизирующие процесс исторического развития в некоторых локальных рамках. Народ, с этой точки зрения, есть дух, выступающий как “действительная субстанция, т.е. реально действующий фактор и субъект истории. Образы, характеризующие дух народов в необходимой смене их друг другом, – писал в этой связи Гегель, – представляют собой моменты общего духа, который благодаря им возвышается в истории до самопостигающей целостности и завершается в ней. При этом дух каждого народа также представляет собой целостность. Различные его определения не просто находятся в связи друг с другом, но подчинены некоему одному общему принципу, пронизывающему все его стороны, которые представляют собой не что иное, как отношения духа народа к самому себе. Дух народа составляет предпосылку и содержание всех форм его

исторической деятельности – религии, государства, нравственности, искусства, философии и т.д., которые, таким образом, сказываются в системном единстве и как бы отражаются друг в друге. “Только при данной религии может существовать эта форма государства, – подчеркивал Гегель, – и точно также в данном государстве может быть только такая философия и только такое искусство”.

Соотнесение форм искусства и форм национального духа превращается у Гегеля из частного приема в основной конструктивный метод эстетики. Назначение искусства, по Гегелю, состоит в том, что оно дает “соразмерное выражение духа народа”. На этой основе строится вся история эстетики, в которой ступени развития искусства выстроены в логическую последовательность, охватывающую собой всю историю.

Первая ступень – символическое искусство, которое еще не может постичь духовное как подлинно духовное. Здесь дух еще стеснен чувственным природным материалом, а поэтому загадочен и темен для самого себя. Лишь в верхней точке развития символического искусства собственно духовное начало начинает отделяться от материально-природного, но дух, погруженный в природу, и дух, высвобождающийся от ее оков, как бы сосуществуют друг с другом в виде непримиренных противоположностей. Таков, в частности, египетский дух, где обе эти стороны являются абстрактно самостоятельными.

Следующую, классическую ступень развития искусства в наибольшей степени воплощает светлый дух Древней Греции. Здесь мы впервые чувствуем себя на собственной специфической почве духа. “Здесь впервые созревший дух обретает самого себя в качестве содержания своей воли и своего знания, но таким образом, что государство, семья, право, религия являются вместе с тем целями индивидуальности, а последняя лишь благодаря этим целям представляет собой индивидуальность”. Греция – это юный дух, уже не прикованный к природе и вместе с тем не стремящийся к достижению какой-либо ограниченной рассудочной цели, а предстоящий перед нами как “конкретная жизненная свежесть духа”, как “свободная прекрасная индивидуальность”.

Из специфики этой ступени духовного бытия вытекают, по Гегелю, и эстетические особенности греческой классики. Греческий художник не борется с тяжеловесным природным началом, как это делает египтянин, а подчиняет природное духовному как его противоположности. Материальное становится лишь пластической оболочкой духа, в которой он чувствует себя запертым.

Наконец, высшей стадией развития искусства Гегель считал искусство, способное полностью одухотворить чувственный мир и относящееся к нему уже не как к совокупности “вещей”, а к чему-то душевному и духовному. При таком отношении дух оказывается свободным сам по себе в своей соотнесенности с тем, подобием чего он является. Такая форма художественного творчества создается духом христианства и получает развитие у европейских народов на определенном этапе их истории.

Категории “народ” и “дух народа” у Гегеля органически связаны с понятием “национальное”. Национальное – это специфическое содержание духа народа, отличающее его от других народов, в том числе находящихся на той же или близкой ступени истории.

Поскольку национальное есть реально данная нам в культуре форма проявления творящего мировую историю абсолютного духа, выявление народно-национального становится у Гегеля центральной проблемой эстетики и базисом для формирования эстетической оценки.

Например, Гегель видит значение Гомера в том, что нигде, кроме как из этого источника “нельзя с той же жизненностью и простотой узнать греческий дух, греческую историю”. Аналогично жанровая живопись и натюрморты голландцев раскрывают нам мироощущение маленького, трудолюбивого народа, умеющего искренне наслаждаться простыми жизненными ценностями и т.д.

При этом художник вовсе не обязательно должен ограничиваться сюжетами из жизни или истории своего народа. Национальное начало присутствует не столько в предметных реалиях изображения, сколько в манере, способе изображения, выражающих определенное отношение к миру. Так, Гете ввел в современную ему немецкую литературу восточные мотивы, но, обращаясь к ним, “он хорошо сознавал, что он западный человек и немец, и поэтому, сохраняя в целом восточный тон в изображении восточных ситуаций и обстоятельств, он вместе с тем полностью удовлетворяет наше современное сознание и требования собственной индивидуальности”. Точно также и Шекспир “запечатлел английский национальный характер в самых разнообразных сюжетах”, хотя при этом он “умел сохранить исторический характер чужих народов, например, римлян”.

Метафизический образ русского народа в сознании Достоевского, как известно, сливался с Православием и – шире – с сохраненным Православием, жизнестроительным значением христианства, которое на Западе уже утрачено. Русский народ “ведет все от Христа”; и в этом его особы (“богоносная”) миссия, которую он в состоянии выполнить, благодаря особому “инстинкту всечеловеческого”, – этим инстинктом будто бы наделен русский народ, и это составляет его уникальную национальную особенность. Образцом претворения всечеловеческого в национально русское Достоевский считал Пушкина. Достоевский называет ряд конкретных психологических черт русского человека, делающих его способным вобрать в себя все стремления и идеи человечества. В частности, русские писатели заимствовали исключительную терпимость, восприимчивость, простодушие, отсутствие всякого самовозвышения. Данные черты в произведениях самого Достоевского переданы через предельную напряженность духовного контекста, бескомпромиссность и максимализм нравственного чувства, своего рода диалектику “крайних состояний”. “Человек Достоевского” для всего мира стал символом “таинственной русской души”.

“Почвенничество” Достоевского стало своего рода критической точкой развития концепта народности в смысловом поле философско-эстетического консерватизма второй половины

XIX века. По мере эволюции данного направления к христианскому универсализму, категория народности с присущим ей акцентом на характерно особенно (национально особенное) стала утрачивать теоретические функции. Постепенно она отходила на задний план, вытеснялась в сферу чисто вкусовых оценок, превращалась в “общее место” художественной критики, никем не оспариваемое, но и не вызывающее того живого отклика, как это было во времена Белинского и раннего славянофильства. И если в демократической публицистике интерес к народности постепенно уступает место интересу к социальным вопросам, то в религиозно-философском направлении русской мысли народность снимается глобальными философско-историческими обобщениями, главным среди которых стало понятие “русской идеи”, которое возникает уже у Достоевского, но получает систематическое обоснование в работах В. Соловьева.

В отличие от романтизма 20–30-х годов, а также славянофильства последующего десятилетия, русский философско-эстетический романтизм эпохи Александра II понимает народность не как некую совокупность изначально заданных черт, а как динамическое, обновляющееся качество, по разному проявляющее себя в различной среде и разных условиях. Народность в своем развитии способна дать огромное разнообразие форм, причем не только прекрасных, но и уродливых – подобно тому, как из одних и тех же семян произрастает и стройный мачтовый лес и приземистые, искривленные деревца открытых всем ветрам равнин.

Содержательная связь этих форм и проявлений утрачивает непосредственный характер и превращается в довольно сложную проблему. Во всяком случае, старая парадигма “рождающего духа”, относящегося к отдельным произведениям искусства как к своим “эманациям”, несущим на себе его “отблеск”, в данной ситуации оказывается недостаточной.

Для Достоевского и других сторонников данной концепции почва – это народ, его правда, его нерастраченные силы. При этом речь идет уже не о любовании характерным, а о понимании народа, который признается носителем “высшей правды”. “Вопрос – о народе, и о взгляде на него, о понимании его теперь у нас самый важный вопрос, в котором заключается все наше будущее”, – писал Достоевский. Все, что есть в русской литературе, “истинно прекрасного, – считал Достоевский, – все взято из народа, начиная со смиренного, простодушного типа Белкина, созданного Пушкиным”. Русская интеллигенция в лучших своих представителях преклонялась перед народной. Вместе с тем речь идет не столько об “эмпирическом”, здесь и теперь существующем народе, сколько о некой метафизической категории, содержании которой невозможно определить, не обращаясь к идеалу. В связи с этим рассмотрим одну из основных особенностей иконного изображения, на которую в первую очередь обращают внимание все исследователи – обратная перспектива. Она создается расходящимися линиями, изображающая предметы с плоскими гранями и прямолинейными ребрами, дающих предметы в развертке: так, например, у изображаемого фасада здания показываются обе боковые стены; у Евангелия могут быть видны сразу че-

тыре обреза, лицо на иконе изображается с теменем, висками и ушами, которые, будучи как бы распластаны на плоскости, обращены к зрителю. Обзору наблюдателя, таким образом, открывается дополнительные плоскости, которые в “нормальном” изображении остаются скрытыми, так как линии параллельные и не лежащие в плоскости изображения даются сходящимися к линии горизонта. На иконе эти линии даются расходящимися. При этом иконописные “дефекты” усиливаются от подчеркнутости обсуждаемых дополнительных плоскостей или ракурсов. Эти плоскости (раскрышки) часто окрашиваются в яркие тона, выдвигаются вперед и стремятся стать центром иконы. Так, специфическая перспектива иконы подчеркивается еще и цветом.

Когда мы смотрим на икону, мы как бы встречаемся со взглядом нашего визави, но ни мы, а он созерцает и создает изображение. Это изображение, или тот наблюдатель-творец, находящийся внутри изображаемого мира предельно активен: иконописное произведение всегда строилось, а не повторяло действительность. Это иконное воссоздание мира можно сравнить с техникой архаических изображений, где идея изображения или его принцип вносятся за счет движения руки, через движение как действие. Иными словами, художник рисует не как он видит, а как знает его тело. Примером тому может послужить один из традиционных сюжетов дзенской живописи – бамбук. “Когда живописец пишет ствол бамбука, он опускает кисть на бумагу и ведет ее вверх на несколько дюймов, затем он останавливается (...) и начинает новую линию, чуть выше предыдущей...”

Иконописец также передает в изображении свой телесный опыт, который в нашем случае является опытом православной жизни. “Мастер иконописец измышлял композицию, пространственные отношения которой определялись его мироощущением.” Это христианское мироощущение есть мироощущение активное (“ходите, пока свет еще с вами”), по-этому пространственная его проекция была динамичной. Проекция пространства в иконописи есть разворачивание его по направлению к зрителю, что символизировало его (пространства) активную внеположенность. Значит, с одной стороны, иконописное пространство изображало мир, невидимый в своей трансценденции, а с другой – представляло свою “активную субстанцию” (Тарабукин) воздействующую на воспринимающего. Зритель здесь не управляет пространственными соотношениями. Пространство иконы есть пространство сакральное, трансцендентное этому миру. Находиться в этом пространстве – значит находиться внутри сферы. Шарообразность, сфероидность иконного изображения есть обязательное условие для обозначения означаемого пространства как трансцендентного.

Всякая пространственно существующая вещь понимается нами через ее соотнесение с нашей телесной схемой или через перенесение нас в саму вещь, так, что ощущая и мысля ее части, мы осваиваем через себя ее органы и функции. Тогда через особое специфическое положение вещи в пространстве выражается ее особое отношение ко всему миру и, следовательно, “предрешается особый подход понимания этой вещи”. Положение же или повороты вещей сводятся тогда к поворотам человеческого тела. Основной поворот, харак-

теризующий способ восприятия мира или воздействия на него, запечатленный на иконе есть прямой поворот открывающий созерцателю лицо. В качестве "я" лицо дается прямым поворотом. Будучи полнотой и все собой обнимаемая, оно я есть двигатель всего, сам неподвижный. Это – самодовлеющая полнота, а потому ясность, невозмутимость и блаженство. "Не оно в пространстве, а пространство в нем. Это есть лицо по преимуществу – субстанция. В порядке душевных деятельностей и способностей это есть разум." Предмет изображения иконы – абсолютное лицо, это лицо того, кто единственный может сказать о себе – "это Я". Значит, фасовое изображение в антропоцентристской христианской литературе присуще одному Богу. Бог есть единственный, обладающий истинным лицом, точнее, ликом. Итак, если всякий фасовый портрет относится к разряду икон, то художник должен передать в изображении божественную норму лица ("онтологическую нормальность" – А. Кураев), то есть лик.

Итак, иконописный свет трансцендируется в богоСЛОВИЕ, которое известно не "сознанию", а телу художника: "Иконописец выражает христианскую онтологию не припоминая ее учение, а философствуя своей кистью. Не случайно высоких мастеров иконописи древние свидетельства называют ФИЛОСОФАМИ, хотя в смысле отвлеченной теории они не написали ни одного слова. (...) Иконописцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками. Только так может быть понимаемо бесчисленно повторяемое отеческое утверждение (...) о равносильности иконы и проповеди: иконопись для глаза есть то же, что слово для слуха. Итак, не потому, что икона условно передает содержание некоторой речи, но потому и речь, и икона непосредственным предметом своим, от которого они неотделимы и в объявлении которого вся их суть, имеют одну и ту же духовную реальность".

Zhan-Pol'. 1981. Prigotovitel'naya shkola estetiki. Moskva.

Gegel', G.V.F. Estetika. T. 2.

Gegel', G.V.F. Estetika. T. 3.

Gegel', G.V.F. Estetika. T. 4.

Dostoyevskiy, F.M. 1994. Sobr. soch. v 15-ti t. T. 13. Moskva.

Florenskiy, P. 1992. Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh. Moskva.

Tarabukin, K. 1993. "Problema prostranstva v zhivopisi." Voprosy iskusstvoznaniya. № 2–3.

PLATONISM IN KAZIMIR MALEVICH AND EUGENE TRUBETSKOY

In his *Speculation in colour* (1916) Eugene Trubetskoj describes an icon as the togetherness of two worlds, two modes of existence. On one side, it is otherworldly eternal peace; on the other, suffering, chaotic but striving toward the rapture in God existence: the world of men who intend to find God but have not found Him yet. So it is the icon that unites two modes of being. Those words reminded me of the later work of Kazimir Malevich (1879–1935), avant-garde artist and theorist. In 1922 Malevich finished writing his treatise *Suprematism. World as Objectlessness, or Eternal Peace*, which appeared after Mikhail Gershenzon, philosopher and writer, encouraged him to write down all his ideas. The second chapter of the treatise is dedicated to Gershenzon. In this treatise Malevich describes the man-made world and juxtaposes it with the objectless world of absolute divine peace. In this work, nature appears to be infinite, multifaceted, and unknowable. “The miracle of nature is that it all is contained in a small seed, and yet this ‘all’ cannot be embraced. Man, holding a seed, holds a universe and yet cannot examine it.” Malevich’s ontology includes God as the creator of the world, himself resting in peace. God pantheistically resides in all things, as he created everything, but at the same time he is transcendent. The great drama for man, as Malevich writes, is in returning to God. As the main characteristic of God is perfection, man is craving unity in God. Malevich sees man as a “part of absolute thought” of God.

In his autobiography Malevich describes his preferences among the art of previous centuries. It became clear that he distinguishes Russian icons, as well as other types, from other paintings. In his words, Cimabue was congenial to him as he had a spirit which he felt in peasants. Later he adds: “We have fought mostly against the Renaissance art and the art of Classics. (...) But we never fought against folk art and against icon painters, against talented signboarders”.

Malevich was not the only avant garde artist to turn to icons. Natalia Goncharova painted “The Gospellers” and “Virgin and Child,” Vassily Kandinsky painted his “All Saints,” “Saint George,” and “The Last Judgment.” One could include Filonov and many others. In general, avant-garde painters were absolutely amazed by the colors and geometry of cleared “old-style icons,” which made a great impact on their art. As Alexander Rodchenko wrote in 1919, “Russian art has its origin in the icon.” From another side, the artistic experiments of the Neoprimativists, Cubo-Futurists, and Suprematists were considered in association with icons, but specific ones – “old icons” in the style of the 15th–16th centuries. Under Peter I (1682–1725), icons of the “old style” were banned, as they became associated with the icons of the “Old believers” sect until the very beginning of the 20th century. The process of clearing of icons in search of “old images” started at the beginning of the twentieth century. Eugene Trubetskoj, in *Speculation in colour*, describes his amusement before those icons, which avant-garde artists appreciated as well.

Tatiana Litvin

The Russian Christian Academy of the Humanities

E. TRUBETSKOY ON ST. AUGUSTINE IN THE CONTEXT OF AUGUSTINE STUDIES IN RUSSIA OF XIXTH CENTURY

Доклад направлен на анализ интерпретации Е.Н. Трубецкого теократических и философских идей Бл. Августина. Будет предпринята источниковедческая оценка опубликованных к концу 19 века в России трудов Августина и их востребованности в образовательной системе и интеллектуальных дискуссиях того периода. В сравнении с другими представителями русской религиозной философии (Вл. С. Соловьев, Н. Лосский и др.) будет рассмотрен вопрос об особенностях отечественной рецепции христианского платонизма.

Eric Lohr

American University

EVGENII NIKOLAEVICH TRUBETSKOY'S SEARCH FOR PEACEFUL POLITICAL RENEWAL

In my remarks, I will outline Evgenii Trubetskoï's political views and engagement, focusing on the era from 1905 to 1910, as expressed in his weekly editorials and articles for the journal he founded with his brother Sergei Nikolaevich, *Moskovskii ezhenedel'nik*. The primary theme of these years is his attempt to foster the development of a vibrant political center by fighting against extreme views in the government, and on the political right and left, as well as his largely unsuccessful attempt to create a party between the Kadets and the Octobrists: The Party of Peaceful Renewal. I will suggest that the central concern of his politics—the search for a moderate consensus, reconciliation with political realities, and social solidarity—was linked to his religious and philosophical views of *vseedinstvo* (unity).

Ruslan Loshakov

Uppsala University, Institute for Russian and Eurasian Studies

PHENOMENOLOGICAL BACKGROUND OF TRUBETSKOY WORK “THE SENSE OF LIFE”

Исследуется значение подхода Евгения Трубецкого к вопросу о смысле жизни. Своеобразие трактовки Трубецким данного вопроса заключается в том, что Трубецкой опирается на феноменологический анализ объективности смысла, который был дан Гуссерлем в “Логических исследованиях”. В полном соответствии с установками феноменологического анализа, смысл понимается Трубецким как радикал актов сознания, обладающий сверхпсихологической природой.

Oleg Marchenko

Russian State University for the Humanities

О Е.Н. ТРУБЕЦКОМ И В.Ф. ЭРНЕ: НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Рассмотрение взаимоотношений В.Ф. Эрн и Е.Н. Трубецкого, при всей локальности данной темы, позволяет, тем не менее, прояснить некоторые любопытные моменты в очень насыщенном философском контексте начала XX века в России.

По мысли докладчика, сложность личных и творческих взаимоотношений определялась целым рядом специфических обстоятельств. Нужно помнить не только о том, что В.Ф. Эрн (1882 г.р.) и Е.Н. Трубецкой (1863 г.р.) – люди разного возраста, разных поколений, хотя и этого достаточно для сложностей во взаимопонимании. Важно, что Эрн – студент брата Е.Н. – кн. С.Н. Трубецкого, студент заинтересованный, внимательный и благодарный. Докладчик показывает, что именно в наследии С.Н. Трубецкого было востребовано Эрном и получило специфическое продолжение и реализацию в его собственной концепции “логизма” (связанное с протестантизмом акцентирование субъекта и исторически прослеживаемая идея Логоса). Вместе с тем В.Ф. Эрн, похоже, был достаточно равнодушен к философским идеям Е.Н. Трубецкого.

Т.е., история взаимоотношений, особенно со стороны Е.Н. Трубецкого, это, скорее, история ряда конфронтаций. Несогласие Е.Н. Трубецкого с первоначальным вариантом коллективного программного заявления группы “Путь”, полемика с Эрном, касающаяся источников мировоззрения Г.С. Сковороды, спор о теории познания В.С. Соловьева, а также разногласия по поводу метода историко-философского исследования.

Более подробно в своем докладе автор остановится на полемике об источниках философских взглядов Г.С. Сковороды (понятие “микрокосм”, влияние немецкой мистики, отражение

этой темы в позднейших работах Д.И. Чижевского и т.д.), а также на споре о гносеологии Соловьева.

Тем не менее, можно заметить, что первоначальный критический настрой Е.Н. Трубецкого по отношению к Эрну постепенно сменялся – ближе ко времени работы над коллективным “путевским” сборником о религии Л.Н. Толстого, началом занятий Эрнэ итальянской философией – более благожелательным режимом взаимоотношений и взаимодействий. Которые, впрочем, вновь осложнились с началом Великой войны, в период напряженных дискуссий о ее смысле.

Olga Masloboeva

Saint-Petersburg State Economy University

ПРОЕКТ СОБОРНОГО ВСЕДИНСТВА Е.Н. ТРУБЕЦКОГО PROJECT OF THE SOBORNOYE VSEEDINSTVO BY E.N. TRUBETSKOY

Идея Всеединства – Богочеловечества, полноценно теоретически отрефлексируемая, прежде всего, В.С. Соловьевым, концептуально оформилась как вершинная концепция религиозно-философской ветви русского космизма. Е.Н. Трубецкой, испытавший на себе влияние идей Соловьева и творчески их развивший, в своем учении актуализировал данную концепцию в контексте исторической ситуации XX в. Однако актуальность учения Е.Н. Трубецкого со временем только возрастает, поскольку она нацелена на фундаментальное обоснование смысла человеческой жизни как “вселенского дружества”, имманентного “смыслу мира”.

The idea Vseedinstvo – Bogochelovechestvo was theoretically consciously, first of all, by V.S. Solovyov. It was conceptually issued as the topmost concept of the religious and philosophical branch of the Russian cosmism. E.N. Trubetskoy was influenced by Solovyov's ideas and creatively has developed it. In his own doctrine he actualized this concept in the context of a historical situation of the 20th century. The actuality of the doctrine by E.N. Trubetskoy only increases over time as it is aimed at fundamental substantiation of sense of human life as “universal druzhestvo,” immanent to “sense of the world”.

Rev. Dzmitry Mazhuko

St Nicholas monastery

ИКОНА И ЕВХАРИСТИЯ. ПРОТОИЕРЕЙ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ О ДВУХ ОБРАЗАХ ПРИСУТСТВИЯ ХРИСТА В МИРЕ

Протоиерей Сергей Булгаков в ряде своих богословских работ, в частности “Икона и иконопочитание”, а также “Евхаристический догмат” и других текстах, касается сложнейшей темы пребывания Христа в мире и явления Его верующим в Евхаристии и иконе. Почему в православном благочестии не появился обряд поклонения Святым Дарам? Чем откровение Христа в иконе отличается от явления Его в Евхаристии? Почему догмат об иконопочитании должен быть понят в связи с евхаристическим догматом? Чем икона принципиально отличается от Святых Даров? На эти и другие вопросы отец Сергей Булгаков находит ответы, обращаясь к софиологии. Выводам, к которым он пришел, и посвящено наше сообщение.

Katia Mendonça

Federal University of Pará

THE QUESTION OF THE ICON IN THE CINEMA OF ANDREI TARKOVSKY

INTRODUCTION

I wish to analyze the relationship of the cinema of Andrei Tarkovsky with the issue of the Icon on two levels: the use the makes the Director of iconic images in his narratives and the dialogue of his cinema with the theology of icon of Pavel Florensky.

METHODOLOGY

Using the hermeneutics we will work with a corpus of documents involving texts, speeches, books and films by Andrei Tarkovsky.

FINDINGS

Using the term image as opposed to symbol, Tarkovsky deny a symbolic interpretation of his films. The image is a door of access to infinity and porter to the expression of the artist. Like images, objects and bodies that appear his films do not seek to represent something, but express the time

and space lived by the director himself in his narratives. In his cinema he is no longer in front of Euclidean space nor in linear time, but of a time and space spiritually experienced by the director; a time and space that the photo-cinematic technology only confers material expression, sculpts them as Tarkovsky remembers.

In this sense, our hypothesis in this article is that Tarkovsky's look at the image derives from an iconic perception of the world, as analyzed by Florensky, of whom he was a reader: the image as *energeia* linked to an *ousia*. His films are as icons which open doors to the invisible spiritual dimension.

In spite of their differences Tarkovsky and Florensky have to unite them the fact of leading to the same field: the reality of spiritual world has Reality. Although cinematographic image is produced, technically and spiritually, in distinct way to the Icon, for Tarkovsky inexhaustibility of the spiritual reality is an attribute of the Image. "The image is indivisible and unapprehensible and depends on our consciousness and the real world that tries to embody." (Tarkovski 1990: 123). In this equation, as Tarkovsky calls it, the image will be more or less penetrated depending on the greater or lesser permeability and openness of human consciousness. "The image is an impression, a glimpse of the truth that is permitted in our blindness" (Tarkovski, 1990, p. 123). It is impossible to restrict it to an intellectual formula, to break it down into its elements. Its powerful emotional effect stems precisely from this inaccessibility, from its inability to break it down. "And so opens up before us the possibility of an interaction with the infinite, since the great function of the artistic image is to be a kind of detector of the infinite (Tarkovski, 1990, p. 128). Something similar speaks Florensky for whom "the icon is a window that is for a light, although it is not a light." Window to the invisible, sign of God in the world, the icon, from an inverted perspective, is the expression of the heavenly *Sophia* (Wisdom) that is realized in the Earth.

For Florensky the relation of the man with the icon is not subjective and "psychological". This would be for him a new form of iconoclasm typical of modernity, which despises "the ontological connection between the icon and the prototype" denying them all veneration and seeing in it a criminal idolatry. The figurative art that develops aesthetically from the Renaissance has as philosophical correspondents Descartes, Hegel and, as maximum point Kant and subjective idealism. Art becomes, like philosophy, seated on the subject and disconnected from God. The artist, like the philosopher, is attached to his subjectivity, and his vision not only does not correspond to the real, but also subverts it. This is what happens with the spiritual vision of the Western man, who loses the ability to look at the divine, plunged in the profound loss of spirituality and the de-sacralization of the world. A vision that conforms the world to the subjective and self-centered vision of the artist came to predominate in the West, as if this were the only possible form of appropriation of space. The artistic vision is correlated to the philosophical vision and, finally, to the spiritual vision that comes to our days secularized, disenchanting, relativistic and absolutely blind to the existence of a superior truth. The subject of spiritual blindness and the inability to see the icons was also approached by Tarkovsky several times.

CONCLUSIONS

For Tarkovsky the image, as present in the linear cinematic narrative typical of Hollywood commercial cinema and also in the Eisenstein' montage cinema, suffers from the same perversion that, for Florensky, suffers the western figurative art. For Tarkovsky, the function of the image is to express life "rather than concepts and reflections on it" (Tarkovski, 1990, p. 131). Impossible to be imprisoned by concept or meaning, as the symbol, the image is "a whole world reflected in a drop of water" (Tarkovski, 1990). The image is a kind of miracle, as he emphasizes (Discourse on the Apocalypse Tarkovski, 1984). The echoes of Byzantine society and culture in which the relationship between form and content attains perfection in the sacred icon are evident in this conception of image. Looking at Tarkovsky's film images would be a practice similar to contemplating an icon: art as a prayer.

Cantelli, C. 2011. L'icona come metafisica concreta Neoplatonismo e magia nella concezione dell'arte di Pavel Florenskij. *Aesthetica Preprint*, 92. Agosto 2011. Palermo.

Evdokimov, P. 1960. "L'art Moderne ou la Sophia Désaffectée." *Contacts* 12 [online: http://www.myriobiblos.gr/texts/french/contacts_evdokimov_moderne.html].

Florensky, P. 1997. *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. New Jersey.

Florensky, P. 2002. *Beyond vision: essays on the perception of art*. Cornwall.

Florensky, P. 1977. *Le Porte Regali, saggio sull'icona*. Milano.

Leloup, J. Y. 2006. *O Ícone: uma escolar do olhar*. São Paulo.

Mendonça, K. 2013. "Televisão: da profusão de imagens à cegueira ética." *Revista Famecos*. v. 20. n. 1. Porto Alegre,

Mendonça, K. 2013a. "Arte como Experiência Estética e como Experiência Ética." *Valores para paz*. v. 2. Belém.

Mendonça, K. 2014. "Arte e Ética no Pensamento de Tarkovski." *Avanca Cinema: International Conference*. Avanca.

Mendonça, K. 2015. "Andrei Tarkovski e o Imaginário do Apocalipse." *Avanca Cinema: International Conference*. Avanca.

Mrówczyński Van-Allen, A., Obolevitch, T., Rojek, P. 2016. *Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Pickwick Publications.

Skakov, N. 2012. *The Cinema of Tarkovsky: labyrinths of space and time*. London.

Tarkovski, A. 1984. *Discours sur l'Apocalypse* [online: <http://centrebombe.org/Tarkovsky-Discours.sur.lApocalypse.pdf>].

Tarkovski, A. 1990. *Esculpir o tempo*. São Paulo.

Tarkovski, A. 2012. *O Sacrifício*. São Paulo.

Tarkovski, A. 2017. *Journal 1970-1986*. Paris.

Kåre Johan Mjør

IRES Institute for Russian and Eurasian Studies

TRUBERTSKOY'S IDEALIST GROUNDING OF THE RELIGIOUS MEANING OF LIFE

A key issue in Russian religious philosophy of the late nineteenth and early twentieth centuries was the question of the human being's contribution to the world order as handed down by the Orthodox tradition. More specifically, how was the idea of deification (theosis) to be understood in the modern age? What did it mean under the conditions of modernity that the human being was "created in God's image and likeness"? Vladimir Solov'ev's response was the idea of Divine Humanity (Bogochelovechestvo); Sergei Bulgakov developed a Christian philosophy of work and "economy" (khoziastvo); whereas Nikolai Berdiaev saw in human creativity (tvorchestvo) a response to divine creation. These and similar philosophical projects constituted the context in which Evgenii Trubertskoy formulated his own ideas. While apparently similar to the above projects, Trubertskoy could often be critical of their solutions. My paper explores how Trubertskoy, above all in his last major work *The Meaning of Life*, understood Divine Humanity in terms of "partnership" (druzhestvo). How could human beings advance this partnership? And to what extent did Trubertskoy's philosophy differ from his predecessors and contemporaries in its reformulation of the Orthodox idea of deification? In order to answer these questions, the paper will focus on the idealist framework within which Trubertskoy formulated his religious philosophy and how it shaped his approach to what he saw as the perennial questions of his time. What were the full implications of Trubertskoy's point of departure – that what absolutely exists is thought?

Konstantin Ocheretyany

Saint Petersburg State University

ЛОГИКА ОБРАЗА

Основатель медиафилософии Маршал Маклюэн, анализируя в своей знаменитой книге "Понимание медиа" (1964), эстетику телевизионного образа, отмечает, что эффективность работы с образом у русских в условиях "холодной" (в том числе – информационной) войны объясняется их бессознательной укорененностью в восточнохристианской традиции иконописи. Отметим, что речь идет не только о технологии создания образа, но и об особенной трансиндивидуальной логике, присущей техническому образу в постиндустриальную эпоху, когда уже не мы видим образами, а образы, созданные технически, видят нами (П. Клее, П. Вирильо, В.В. Савчук). Меты современной техники и ее прогресса – ускорение времени и сжатие пространства. Ускорение потока данных породило информационное изобилие, в котором обнаруживает себя современный человек, а объем информации, ежедневно

потребляемой человеком, привел к ситуации эмоционального отчуждения, повлиявшей на модели индивидуальной и культурной памяти, формы желания, настроений. Ответом на информационное изобилие и эмоциональное отчуждение являются интерактивные технологии, интерфейс-оболочки, ориентированные не на рациональное понимание, а на аффект и признание, на вовлечение через сопереживание и задетость, на менеджмент внимания и завоевание интереса.

Сегодня мир разворачивается в борьбе цифровых образов, а целью этой борьбы является человеческое внимание, признание, принятие. В электронных интерфейсах и интерактивных образах эксплуатируются модели ритуально-магического влияния на мир, как и в древних ритуалах, сознание здесь пронзается мировыми событиями, соучаствует во вселенских процессах, испытывает ответственность за ход времени: через технические образы и технологии взаимодействия устанавливаются аффективные координаты близости-дали, своего-чужого, возможного-действительного, выстраиваются стили понимания опыта мира. Благодаря скорости трансляции электронных образов в эпоху сетевой коммуникации космос принимает формат общего дела: каждое глобальное событие воспринимается как предельно личный опыт переживания, а мир перестает быть продолжением взгляда и становится продолжением кожи (М. Маклюэн, Деррик де Керкхов), пронизанной движениями боли и наслаждения, общими для вселенной и человека (П. Брюкнер, Н. Больц). Интерактивные технологии создают особенную реальность – реальность цифрового образа, он эмоционально активен, а его эффективность не подвергается сомнению, но логика его устройства, скрытая мнимой прозрачностью экранных интерфейсов, остается в сфере технологического бессознательного. И именно поэтому философия иконы Евгения Трубецкого сегодня чрезвычайно актуальна. Он начинает свои размышления с феномена техники, с ее разрушительного воздействия на мир, и продолжает их описанием иного мира, открывающегося в иконе. Также и индустриальная революция расколдовала мир, рационализовав время и пространство доступные человеку, только для того, чтобы постиндустриальная революция возвратила вытесненное, заново вернув нам мир образов и волшебства, но уже на технологическом основании.

Отметим, что с Нового времени техника антропологизировалась и рационализировалась – рассматривалась как средство для достижения человеческих целей, как хитрость разума, посредством которой человек обманывает природу, направляя ее на иные пути – и природа, конечно, мстит, уступая человеческой технике, только для того, чтобы она создало чуждую человеку среду. И вот техника перестала быть средством для достижений целей человека и стала средой новых смыслов, которые проживает человек, неудивительно, что и технический прогресс не был совершенствованием человека, а был совершенствованием техники, для которой человек не более, чем расходный материал. Тем не менее, в средневековой Руси, как на средневековом Западе и в античном мире, техника понималась вне антропологических координат. Она понималась не как человеческое, но как божественное искусство, как мудрое устройство самих вещей, как их софийная явленность, как выражение

онтологического порядка. Не техника отчуждает человека от природы и общества, но сам человек оказывается чужим технике. Мы не понимаем техническую среду, мир, электронных образов, поскольку больше не понимаем мистического и магического измерения техники, ощущаемого древними эпохами, мы не понимаем мир технических электронных образов, поскольку воспринимаем технику как транслятора опыта мира, а не как его интерпретатора. Евгений Трубецкой был убежден в возможности иной философии – не в понятиях, но в кра-сках, интонационных оттенках, образах. Он верил в образ как в непонятное выражение принципиально невыразимой идеи. Иконы – то, в чем действительность открывается как она есть, они дают нечто увидеть и понять; логика современного технического (электронного, цифрового) образа – требует своей герменевтики, своего понятийного словаря, и мы можем понять, является ли электронный образ искажением действительности или ее откровением, только в ориентации на культурную память и ее внутренний ресурс. Внимательное прочтение наследия Евгения Трубецкого, предоставляет нам такую возможность.

Viktor Okorokov

Oles Honchar Dnipro National University

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЕНИЯ И ИКОНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ М. ХАЙДЕГГЕРА И Е. ТРУБЕЦКОГО

Если попытаться посмотреть глазами феноменолога или экзистенциального мыслителя на художественное творение, то мы вдруг начинаем понимать, что полотна великих мастеров живописи приоткрывают свое подлинное естество (в грубом приближении, сущность) через невидимое покрывало классической культуры. За толстыми пластами традиции, размеченными системами эстетических категорий, порой исчезает подлинное начало творения. То же самое относится и к иконам, в которых, с одной стороны, проявляются образцы культуры определенной эпохи (они относятся к определенной школе), с другой – через них проступает подлинность божественной сущности посредством доступного и ограниченного набора земных средств и инструментов. И М. Хайдеггер, и Е. Трубецкой попытались раскрыть доступными средствами подлинность и истинную глубину художественного произведения, которая, как и в поэтическом творении, приоткрывается где-то за текстом, выплывает из глубины как улыбка чеширского кота или лик Э. Левинаса. Святость иконы или величие художественного творения раскрываются в ситуации явленности божественного начала или истины. М. Хайдеггер для этого даже вводит особую топологию, особый термин “делание”. Можно ли описать мимолетным штрихом движение мысли это “делание” или проявить наличие вечного духа посредством конечных форм живописи? Ответ очень сложный, ибо конечные формы, данные человеку, всегда ограничены, а дух и движение мысли есть то, что нельзя остановить или схватить в мгновении. Таким образом, неявно мы вступаем в область

таинства, святости и истины. И разорвать сокрытое, схватить в проблеске бытия мгновение истины, приблизить отдаленную перспективу бесконечности творца – вот подлинный дар художников и поэтов. В чем же состоит этот дар и в чем изначальность таких творений, как иконы или полотна Ван Гога, – ответить на эти вопросы, собственно, и означает сделать попытку проникновения во внутренний мир мысли художника-творца (ведь в начале было слово, и это слово был творец). Как и музыкальное произведение, икона – это дар, проступающий через конечные формы любой эпохи, это та целостность, которую можно схватить лишь посредством вхождения во внутренний мир творца произведения, схватить как ситуацию, в которой за явленным образом скрывается что-то высшее, сокрытое от глаз обыденного созерцателя. Итак, попробуем увидеть этот внутренний мир творца художественного произведения глазами М. Хайдеггера и Е. Трубецкого...

Nikolai Pavliuchenkov

St. Tikhon's Orthodox University

Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ И П.А. ФЛОРЕНСКИЙ КАК ПОСЛЕДОВАТЕЛИ И КРИТИКИ ИДЕЙ В.С. СОЛОВЬЕВА

В настоящее время существует очень мало работ, посвященных сравнительному анализу религиозно-философского наследия кн. Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского. Между тем, исследования в этом направлении способны раскрыть некоторые очень важные тенденции в развитии русской философии в XX веке.

Е. Трубецкой и П. Флоренский, каждый по своему, были наследниками и продолжателями идей Владимира Соловьева. Кроме того, их объединяло общее стремление переработать эти идеи в духе православного церковного мировоззрения. Не только публично, – в своей оценке “Столпа и утверждения Истины”, – но и в частной переписке Е. Трубецкой подерживал стремление Флоренского возродить в православном богословии учение о Фаворском свете и о благодатном преображении человека, ставшего причастником этого света. Важным оказалось и единомыслие Трубецкого с Флоренским по вопросу отношения к “исторической” Церкви и к “новому религиозному сознанию” в России в начале XX века. Но, наряду с этими и другими примерами взаимного согласия, Трубецкой расходился с Флоренским по многим вопросам, из которых наиболее важными и в то же время наименее исследованными представляются отношение к мистическому опыту и восприятие критериев доброкачественности религиозных переживаний.

При сравнительном анализе обозначенных моментов в наследии обоих русских мыслителей, представляется возможным поставить и попытаться разрешить вопрос о характере

того влияния, которое Е. Трубецкой оказал не только на Флоренского, но и на других последователей и критиков идей Владимира Соловьёва.

Nina Peñafior Rastorgueva

Lomonosov Moscow State University

ЕВГЕНИЙ ТРУБЕЦКОЙ В МОСКОВСКОМ ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Князя Евгения Николаевича Трубецкого чаще вспоминают в связи с его работами, посвящёнными осмыслению феномена иконы. Иногда вспоминают его тесную дружбу с П.И. Новгородцевым, выделяя вслед за ним Трубецкого как философа права. Иногда его помнят как автора замечательного двухтомника “Мирозерцание Вл.С.Соловьёва”, определяя его как последователя первого русского философа. За всем этим порой забывается личность Евгения Трубецкого как самостоятельного мыслителя, которую можно разглядеть в сюжетах его участия в различных философских обществах. Самые яркие примеры его вклада в работу подобных институций — это, конечно же, Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьёва и Московское Психологическое общество при Московском университете. Князь Трубецкой стал одним из соучредителей Общества памяти Владимира Соловьёва в 1905 году, однако его сотрудничество с Психологическим обществом началось гораздо раньше, конечно, при посредничестве его старшего брата, князя Сергея Трубецкого, являвшегося одним из действительных членов Психологического общества (и одним из самых активных). Уже в 1891–1892 гг. в журнале “Вопросы философии и психологии”, официальном органе Московского Психологического общества, появляется серия статей “Философия христианской теократии в V веке”, в рамках которой подробно рассматривался теократический идеал блаженного Августина. Серия, очевидно, предшествовала защите магистерской работы и предваряла идеи его докторской диссертации. В начале 1900-х гг. Евгений Трубецкой будет выступать на страницах “Вопросов” как теоретик и философ права, пока в 1903 году не выйдет серия его статей, посвящённая философии Фридриха Ницше. Эти статьи также предшествовали изданию его критического очерка о Ницше в 1904 году. То же касается и статей под заглавием “Социальная утопия Платона”, предваривших издание одноимённой монографии в 1908 году. Несколько статей на протяжении с 1910 по 1914 гг. будут посвящены Владимиру Соловьёву. К концу выпуска “Вопросов философии и психологии” в 1918 году князь Трубецкой останется одним из немногих авторов когда-то самого влиятельного философского журнала в Российской империи. Показательно, что последняя книга “Вопросов” открывается статьёй Трубецкого “Смысл жизни. Теодицея”, развившейся впоследствии до его программного труда (“Теодицея” стала его второй главой, первая глава “Мировая бессмыслица и мировой смысл” была так же опубликована в “Вопросах”).

Через сюжет участия Евгения Трубецкого в первом подлинно философском обществе в России мы хотели бы показать его как куда более ценного философа, чем автора только одной проблематики или чем только чьего-то последователя и эпилгона. Выявление подобных сюжетов помогает взглянуть на процесс развития философского знания в отдельно взятой стране как на более неоднородное и тем более захватывающее явление.

Jeremy Pilch

Heythrop College, University of London

EUGENE TRUBETSKOY: DISCIPLE AND CRITIC OF VLADIMIR SOLOV'EV. A SURVEY OF AN INTELLECTUAL RELATIONSHIP FROM FILOSOFIIA KHRISTIANSKOI TEOKRATII V V VEKE TO UMOZRENIE V KRASKAKH

Eugene Trubetskoy is probably best known for his 1913 study *Mirosozertsanie Vladimira Solov'eva*, an appreciative, but also critical account of the thought of the great Russian religious thinker. The nature of the relationship between Trubetskoy's thought and Solov'ev remains understudied. This paper seeks to illuminate that relationship.

It will initially focus on Trubetskoy's earliest work, a study of the philosophy of Christian theocracy with regard to St Augustine (1892) and with regard to the Papacy of in the 11th century (1897), regarding which Solov'ev himself wrote a favourable review. In particular the paper will consider how Solov'ev's views on Church-State relations, and the mission of the Church, shaped the thought of Trubetskoy in this area.

The second part of the paper will offer a critical evaluation of the main features of Trubetskoy's study of Solov'ev. In particular it focus on sophiology and Solov'ev's writings on art and beauty.

Finally, the paper will conclude with a study of the opening part of *Umozrenie v kraskakh*. It will argue that Solov'ev's *Dukhovnye osnovy zhizni* provides the foundational perspective from which Trubetskoy, like Solov'ev, develops his theological aesthetics. As such Trubetskoy's writing on icons emerges as a natural extension of Solov'ev's vision.

ХРИСТИАНСКИЙ СМЫСЛ В “РУССКИХ СКАЗОЧНЫХ ОБРАЗАХ”

Одной из специфических особенностей русской философии является значительное место неакадемических форм философствования, проявления глубокой мудрости самым неожиданным образом. Одной из таких форм является русская народная сказка.

В статье “«Иное царство» и его искатели в русской народной сказке” религиозный философ начала XX века Е.Н. Трубецкой изучает данный феномен русской культуры, его особенности, отличительные черты (Trubetskoy 1922).

В начале статьи автор указывает на то, что национальное в сказке тесно переплетено с бщечеловеческим и выделить творчество данного народа бывает очень трудно. В сказке содержится сверхнародное, присущее всем историческим эпохам, важное и нужное для всех времен. “Преклонение перед мудростью «незнания» составляет неожиданную черту сходства между философией Сократа и сказкой всех народов” (Trubetskoy 1922, p. 18). И в то же время национальная окраска проявляется в конкретном изображении героев. Так, Е.Н. Трубецкой отмечает, что сказки, где высказывается житейская мечта русского простолюдина, наиболее близки к русской действительности, например, связаны с парадоксальными выходами из безвыходных ситуаций.

Е.Н. Трубецкой подчеркивает, что в русской народной сказке “чрезвычайно много сродного христианству. Трудно сказать, чем это объясняется, природным ли предрасположением к христианству народного гения, создавшего сказку, или, наоборот, многовековым влиянием христианства на народную душу, а через нее и на сказку. Достоверно одно: русские сказочные образы как-то совершенно незаметно и естественно воспринимают в себя христианский смысл” (Trubetskoy 1922, p. 41).

В этих образах просматриваются некоторые особенности “нового царства”: царство это познается в самом стремлении к нему, в самом факте подъема над жизнью, ибо этот подъем невозможен без внутреннего озарения. Человек обыденный, житейский, стоит на точке зрения борьбы за существование по отношению к низшей природе. Для него животные — либо вкусная пища, которую нужно съесть, либо орудия хозяйства, либо, наконец, враги, подлежащие истреблению. Иное испытывает тот, кому стала доступна великая радость духовного подъема над житейским. Ему понятны страдания раненого орла, смертный страх вещей птицы и ее привязанность к жизни; он ощутил ее переживания как свои собственные, и оттого он может участвовать в ее полете.

Близко христианству любящее отношение к животному миру. Тайна солидарности всего живого, открывшаяся в сказках, есть в тоже время одно из христианских откровений и, в част-

ности, одна из любимых тем русского “жития святых”. Здесь происходит слияние между сказочным и христианским. Благодарность животного человеку, его пожалевшему, в сказке благочестивой получает значение Божьей награды.

Философ приходит к выводу, что “сказка заключает в себе богатое мистическое откровение, ее подъем от житейского к чудесному, ее искание “иного царства” представляет собою великую ценность духовной жизни и несомненную ступень в той лестнице, которая приводит народное сознание от язычества к христианству” (Trubetskoy 1922, p. 45).

Однако нельзя не заметить, что Е. Трубецкой испытывает к русской сказке двойственное чувство. С одной стороны, сказка привлекательна как выражение самого широкого народного мирозерцания, в том числе религиозного. С другой стороны, в русской сказке часто отдается предпочтение человеку, пребывающему в глубочайшем состоянии неразумной пассивности, которому все блага сами валяются в рот, тогда как лично он и пальцем не пошевелит ради их приобретения. По мнению мыслителя, здесь “сказывается настроение человека, который ждет всех благ жизни свыше и при этом совершенно забывает о своей, личной ответственности. Это тот же недостаток, который сказывается и в русской религиозности... Превознесение дурака над богатырем, замена личного подвига надеждой на чудесную помощь, вообще слабость волевого героического элемента, таковы черты, которые болезненно поражают в русской сказке. Это прелестная поэтическая греза, в которой русский человек ищет по преимуществу успокоения и отдохновения; сказка окрыляет его мечту, но в то же время усыпляет его энергию” (Trubetskoy 1922, p. 46) – считает Е.Н. Трубецкой. И в заключение философ пишет, что мысль об “ином царстве” заслоняется безобразною на него пародией, которая будет побеждена только тогда, “когда «новое царство» перестанет быть красивою мечтою, когда оно будет понято нами как призыв к труду и подвигу” (Trubetskoy 1922, p. 48).

Trubetskoy, E. N. 1922. *Inoye tsarstvo i ego iskateli v russkoy narodnoy skazke*. Moskva.

Randall Poole

College of St. Scholastica

EVGENII TRUBERTSKOY: RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHER, RUSSIAN LIBERAL PHILOSOPHER

Today religious and liberal values are increasingly placed in opposition to each other. The opposition is tendentious. If liberalism is the defense of human dignity and human rights, then theism is its best metaphysical ally. Russian religious philosophers such as Evgenii Trubetskoy (1863–1920) understood this deep affinity. This paper will show how Trubetskoy’s religious philosophy and

his liberal theory formed a coherent whole that was based on four main principles. The first principle was human dignity. In 1906 Truberts koy wrote that liberal democracy rested on certain unshakable moral foundations, "first of all the recognition of human dignity, the absolute value of the human person as such." He closely associated human dignity with self-determination: the quintessential human capacity to recognize absolute ideals and to determine the will according to them. This approach made him an idealist in the basic (and Kantian) sense of the term, and in fact he was one of the prominent Russian neo-idealists of the period. For Truberts koy, ideal self-determination or inner freedom—the ground of human dignity—was an awesome human power. He believed it refuted scientific naturalism (atheism) and entailed a theistic metaphysics. He always maintained that ideals, by their very nature, must be freely recognized by reason, conscience, and moral-religious experience; otherwise there is no power of self-determination. Hence the second main principle of his religious philosophy and liberalism: freedom of conscience, which he declared "the most precious of all freedoms." This and other basic freedoms are upheld as natural or human rights, to be guaranteed by the rule of law—his third main principle, which he developed specifically in the form of natural law. The fourth and perhaps most encompassing principle of Truberts koy's liberal theology and theological liberalism, as they might be called, was human perfectibility or progress, the transcendent culmination of which was theosis, the supreme ideal of Orthodoxy. Like Vladimir Soloviev, to whom he owed so much, Truberts koy conceived human perfectibility as Bogochelovechestvo. This idea, a profound Russian expression of Christian humanism, was the heart of Truberts koy's philosophical system. Even in the dire circumstances of the Great War and the Russian Revolution, it gave him faith in "the meaning of life." So he titled his last book, a classic work of Russian religious philosophy and a powerful theological affirmation of his lifelong liberalism.

Rev. Aleksander Posacki

Catholic Church

РЕАЛИСТИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ ИКОНЫ

Реалистический символизм – это тема, которая касается гносеологии и метафизики в русской философии. Этот символизм можно отнести к теме философии имени, литургии и иконы. Он может описывать мистический опыт, а также магическое мировоззрение.

Как пишет Н. Бердяев, для реалистического символизма плоть мира не есть феномен, лишенный всякой реальности, не есть субъективная иллюзия, а есть символическое воплощение духовных реальностей, одяяние существ, укорененных в духовном мире. Реалистический символизм есть символизм размыкающий, а не замыкающий, соединяющий, а не разъединяющий. Реалистический символизм глубоко противоположен реализму наивному,

реализму объективному, но он также противоположен идеализму субъективному, символизму идеалистическому. Реалистический символизм лежит по ту сторону гносеологического разрыва субъекта и объекта. Духовный опыт, на котором обосновывается реалистический символизм, лежит вне противоположения субъекта и объекта, вне их гипостазирования.

Anna Reznichenko

Russian State University for the Humanities, The Memorial House Museum of S.N. Durylin

ИКОНА И МИФ В ПОЗДНИХ РАБОТАХ КН. ЕВГЕНИЯ ТРУБЕЦКОГО: ИСТОКИ И ПАРАЛЛЕЛИ

В рамках доклада будут рассматриваться идеи, разработанные в поздних работах кн. Е.Н. Трубецкого ("Умозрение в красках" (1915), "Два мира в древнерусской иконописи" (1916), "Россия в ее иконе" (1917), "Иное Царство и его искатели в русской народной сказке" (опубл. Г.А. Леманом посмертно в 1922 г.)), а также в его эпистолярии этого периода, в контексте философских, искусствоведческих, религиозно-общественных течений этого времени. Мы постараемся показать, каким образом Е.Н. Трубецкой а) формулирует особенность языка русской философии через "умозрение в красках" и "народную мифологию", существенно расширяя его границы; б) формирует собственную концепцию иконы и мифа. Мы постараемся показать также, как модель философии иконы и мифа, разработанная Е.Н. Трубецким, соотносится с моделями св. П.А. Флоренского и С.Н. Дурылина, разрабатываемыми в это же время, параллельно, – и с концепцией В.Я. Проппа, изложенной впервые в "Морфологии сказки" (1928, изд-во "Academia").

Tatiana Rezvikh

Saint Tikhon's Orthodox University

ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО: "ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ" С.Л. ФРАНКА И "МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ ПОЗНАНИЯ" Е.Н. ТРУБЕЦКОГО

В 1915 г. вышел "Предмет знания", а в 1918 – "Метафизические предположения познания. Опыт критики Канта и кантианства" Е.Н. Трубецкого. Почти одновременно появились два фундаментальных труда, в которых гносеология обосновывается с точки зрения идеи всеединства. В одном из примечаний в книге Трубецкой упоминает работу Франка, говоря

о единственном разногласии между ними, состоящем в том, что Франку чуждо понятие всеединого сознания и что у него всякое сознание предполагает трансцендентный ему предмет. Действительно, в теории познания Франка речь идет об опыте неданного, возможном только благодаря реальной укорененности конкретных содержаний во всеединстве. Предмет знания – трансцендентен субъекту. Важнейшая характеристика безусловного, всеединого сознания Трубецкого – то, что это именно сознание. Абсолютное Трубецкой сближает с Перводвигателем-Умом Аристотеля, который мыслит сам себя. Поэтому оно также есть и абсолютное бытие, “сущее”. По Трубецкому, наше познание его является неполным, но не потому, что Абсолютное непостижимо, не потому, что между нашей мыслью и Абсолютным стоит преграда, а потому что всякое наше знание – частный случай всеединой истины. Абсолютное сознание не является принципиально непостижимым, противоположность доступного и недоступного мысли существует только для человека. Отставание имманентизма Трубецким связано с тем, что обоснование этого абсолютного сознания в книге во многом опирается на Канта. Как у Канта субъект является конструктором знания, так и у Трубецкого конструкция производится абсолютным субъектом. Именно поэтому Трубецкой настаивает на понимании абсолютного начала как сознания. В докладе выделены шесть пересечений Трубецкого с Кантом. 1) Безусловное именуется трансцендентальным условием всего, что есть. 2) Трубецкой выступает сторонником априоризма. 3) Пространство и время, по Трубецкому, суть априорные формы вселенского безусловного сознания (и потому это не формы чувственности, а формы переживания). 4) Трубецкой заменяет кантовское трансцендентальное единство апперцепции (т.е. чистое сознание как условие всех познаний) Абсолютным, т.е. транспонирует свойства трансцендентального единства апперцепции на Абсолют. 5) Трубецкой переносит на абсолютное сознание и другие свойства субъекта, описанные Кантом. Так, у Канта человек есть явление и вещь в себе, а у Трубецкого Абсолютное сознание имеет два плана: эзотерический (откровение) и экзотерический (рациональное познание). 6) Подобно Канту, Трубецкой ищет принцип, средний между чувственностью и рассудком. У Канта роль объединяющего начала выполняет трансцендентальная схема, у Трубецкого эту роль выполняет интуиция безусловного синтеза, т.е. всеединого сознания. Т.о., исправляя Канта, Трубецкой интерпретирует безусловное сознание как абсолютный синтез всех представлений. Т.о., критика Франка, настойчивое утверждение имманентности Абсолютного сознания, обнаруживает в книге “Метафизические предположения познания” неявно и явно выраженные кантовские мотивы.

Valentin Shtyrbul

Odessa I.I. Mechnikov National University

ИССЛЕДОВАНИЕ ИКОНЫ В КОНТЕКСТЕ МЕТАФИЗИКИ Е.Н.ТРУБЕЦКОГО

Открытие иконы, состоявшееся благодаря известному событию – первой общедоступной выставке древнерусской иконописи XIV – XVII вв. из различных частных и общественных собраний в 1913 году, стало толчком к изучению данного культурного феномена, рассматриваемого до тех пор лишь как часть христианского православного культа. Под впечатлением выставки Е.Н. Трубецкой пишет ряд своих известных работ, таких как “Три очерка о русской иконе”, в которых впервые в истории иконы рассматривает ее как некое синтетическое явление, представляющее собой одновременно культовый атрибут, произведение искусства и некую философскую субстанцию, соединяющую идеальный и материальный миры. Особенностям исследования иконы Е.Н.Трубецким посвящен данный доклад.

Tatiana Sidorina

National Research University Higher School of Economics

ЕВГЕНИЙ ТРУБЕЦКОЙ: ЭСХАТОЛОГИЗМ ВОСПРИЯТИЯ КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Русскую философскую мысль всегда отличало внимание к социальной проблематике и историософии. Среди вопросов, которые волновали русских философов одно из центральных мест занимает вопрос кризиса европейской культуры. Русский религиозный философ, правовед и общественный деятель Е.Н. Трубецкой обращается к теме кризиса культуры в работе “Смысл жизни” (1918), которая с полным основанием признается “наиболее значительным философским трудом” мыслителя, а также в ряде других работ, например, “Умозрение в красках” (1915), “Два мира в древнерусской иконописи” (1916).

Работа “Смысл жизни” выходит в период, когда катастрофизм переживаемых Россией событий проявляется во всей полноте. Со всей очевидностью обнаруживается взаимосвязь и взаимообусловленность кризиса европейской культуры и трагической судьбы России. Трубецкой воспринимает все происшедшее и происходящее в России в контексте европейского кризиса. Современную ему общественную и культурную ситуацию Трубецкой квалифицирует в терминах апокалиптики, именуя общество звериным царством.

Трубецкой одним из первых обращает внимание на широту распространения кризисной ситуации, всеохватность ее проявлений. Полагаем, что так и проросло глобальное ми-

ровосприятие, осознание всеобщности происходящего в мире, глобальности последствий возникающих глобальных же проблем. Трубецкой обращается к проблеме войны, акцентируя внимание прежде всего на ее всеобщих последствиях.

Зло, торжествующее в мире, согласно Трубецкому, приняло форму всеобщей войны между людьми. И если война вообще – явление древнее, то в XX в. война приобретает характер мировой войны, она распространяется на все части света. Впервые война является как безусловное и всеобщее начало, которое царит над всеми и определяет все человеческие отношения.

Состояние российского общества Трубецкой определяет также как войну всех против всех.

Трубецкой рассматривает войну как культурный феномен, который со всей очевидностью демонстрирует и гибель культуры, и предзаданность, неизбежность этого конца, изначально заложенного в ней самой. И эта анархия, охватив, как эпидемия, все страны и сферы человеческой жизни, и есть символ конца.

Трубецкой проводит эсхатологические параллели, сопоставляя современные ему события с катастрофами, происходившими в разные исторические эпохи.

При всем трагизме называемых событий, Трубецкой видит в них особое предназначение, особый смысл. Вопрос сводится к оценке происходящего. Действительно, характерное для русской религиозно-философской традиции христианское восприятие истории позволяет увидеть в самых трагических событиях как современности, так и прошлого, благое искупление, условие обретения новой жизни.

Философ ставит вопрос о смысле человеческой культуры. Отмечая, что однозначно ответить на этот вопрос невозможно, он предлагает подлинно христианскую трактовку феномена культуры (в традициях философии всеединства). Основную задачу культуры Трубецкой видит в том, что культура призвана нести в жизнь “мысль о Христе, пришедшем во плоти”. В этом ее положительная задача и оправдание.

Walter Sisto

D'Youville College

ICONS AND POLITICAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

Armed with the tools of Russian Sophiology, Father Sergius N. Bulgakov crafted a systematic response to the iconoclasts who argued that the portrayal of the divinity is impossible, and to do so would result in a Christological error that either attributed multiple hypostases to Christ or denied his true and perfect human nature of Jesus. Bulgakov offers a theological aesthetic that comports to Dostoevsky's aphorism that "beauty will save the world." God's portrayal is based in the internal constitution of creation, but also God's portrayal in the icon (albeit the God-Man Jesus Christ, or in the saints who are divinized by God's divine energy) has an eschatological significance. It points us to the fact of the beauty of God's truth that will ultimately save the world. In the face of God's beauty there is no coercion but only to be, so to speak, overcome by God's divine energy. Icons are windows into heaven that reveal not only an „anticipated eschatology“, but who we really are, and what it means to be made in the image and likeness of God.

This paper will explore Bulgakov's theology of iconography in light of the topic of the conference. I will argue that Bulgakov develops the theology of the icon beyond the Fathers (e.g., St. John of Damascus and Theodore the Studite) and his contemporaries, because he was keenly aware that the theology of the icon is a question to be explored within Christian anthropology, not exclusively Christology. Thus, iconography serves Bulgakov's sophiological project to demonstrate the correlation of God and humankind, but also to provide the importance of aesthetics, particularly religious art for the life and mission of the Church. Unfortunately, the energy of the Church has almost exclusively contextualized the defense over icon veneration within a Christological context. The result has been missed opportunities to demonstrate persuasively why icons are central to the life and liturgy of the Eastern Churches but also the truth icons convey about human existence.

Svetlana Skorokhodova

Moscow Teachers-training State University

“ОЧАРОВАНИЕ КИТЕЖЕМ” ИЛИ О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ ИДЕЯХ И.В. КИРЕЕВСКОГО И Е.Н. ТРУБЕЦКОГО

В докладе делается попытка сопоставить взгляды И.В. Киреевского и Е.Н. Трубецкого по некоторым ключевым философско-историческим вопросам. На примере их творчества обосновывается мысль о том, что главным истоком хилиастической направленности русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв. стала древнерусская духовная культура,

имевшая мировоззренческий центр – миф о Китеже. Смысл легенды – в жертвенном патриотизме, в том, что всё самое истинное и сокровенное скрыто от посторонних глаз. И хотя древнерусский Китеж ушёл под воду, он оставил отпечаток в сознании, обычаях, традициях народа, питая веру в торжество религиозно-мистического идеала на земле. О Китеже как о национальном идеале писали С.Н. Дурылин, В.П. Шестаков и другие.

Многие философы Серебряного века также отмечали особенную тоску русского человека по “абсолютному”, “совершенному” (например, Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский). Е.Н. Трубецкой раскрыл эту особенность национального склада на примере анализа русской сказки. Герой испытывает таинственное влечение к надземному идеалу, которое одухотворяет его, делает “крылатым” и “вещим”.

В.И. Иванов показал, что метафизика славянофильства удивительно созвучна мифологическому сказанию о Китеже. Известно, что в журнале “Москвитянин” за 1843 г. была опубликована статья “Китеж на Светлояр-озере”. В собрание песен П.В. Киреевского вошли предания о затонувшем городе.

Однако следует учесть, что в самом славянофильском стане не было однозначных решений некоторых философско-исторических проблем. Мировоззрение славянофилов – своеобразное “диалогическое поле”, в котором у каждого представителя была своя установочная доминанта, поэтому, несмотря на сходство основных постулатов, славянофильское учение неоднородно. Идея Китежа, “Божьего града”, – стержень историософских построений И.В. Киреевского на втором этапе его творчества (1836 – 1856 годы).

На основе анализа повести “Остров” (1938) утверждается, что образ острова Святого Георгия глубоко символичен. С одной стороны, он имеет библейскую окраску, с другой – в нём проявились и черты идеальной Руси-Китежа, Святой Руси, которая живет своим религиозным призванием среди воинствующих государств. Остров Святого Георгия, как и Святая Русь, – это образ космический, это мир под знаком истинной веры. Подобное понимание Святой Руси можно найти в древнерусских духовных стихах, которые записывались с XVII в. Русскую историю и русскую культуру Киреевский предлагал понимать как борьбу за новый тип эволюции человечества – благодатный, в противовес западному – законническому. Святая Русь превращается и в пространство для “романтического побег”, в чем не было пристрастного сужения общечеловеческого до национального.

Обосновывается, что в основе гносеологических, онтологических и социальных построений представителя “московской школы” лежит идея одухотворения человека и мира. Выявляются мессианские черты историософии Киреевского, который писал об особом призвании России и связывал её возрождение с началом нового онтологического поворота в мировой истории. Утверждается, что христианская теократия представителей “московской школы” отличается от ветхозаветной: она не узконациональная, а всемирная.

Указывается на родственные узы, связывающие Трубецкого со славянофилами. Подчёркивается, что сначала Е.Н. Трубецкой отвергал хилиазм. Об этом свидетельствует полемика философа с М.К. Морозовой.

Выявляется, что вопрос о смысле истории по-новому зазвучал в творчестве Трубецкого в тяжёлый послереволюционный период. Философ проанализировал различное понимание конца истории, фаталистическое и христианское, и пришёл к выводу, что цель истории – вовсе не конец жизни, а совершенная полнота. В работе “Смысл жизни” (1918) философ сблизился по своим взглядам с Киреевским. Человечество должно созреть, обнаружить высший подъём энергии для принятия Богочеловека, грядущего в мир.

С.Н. Булгаков считал, что древнерусская концепция Белого царя очень созвучна тексту Откровения и отличается хилиастическим характером. А главы 19, 20 Апокалипсиса, по мнению Булгакова, – сверхпророчество о тысячелетнем царстве праведников, которое является сердцевинной Библии. Мессианские идеи славянофилов были ему не чужды. За это его критиковал Е.Н. Трубецкой.

Отмечается особый интерес Киреевского и Трубецкого к проблеме свободы воли, которая была связана в их творчестве с вопросом о роли личности в истории. Трубецкой называл человека “дитём божественной свободы”. Но философ не признавал идею преобразования мира без “Креста”, без мук и страданий. Эти размышления философа, безусловно, близки и представителям “московской школы”. Теургическое томление по идеалу неизбежно поднимает вопрос о смысле жизни. Экзистенциальное измерение истории и человеческого бытия является философским кредо славянофилов и Трубецкого. Е.Н. Трубецкой, как и славянофилы, считал, что необходимо постоянно трудиться, чтобы воплотить общественный идеал в жизнь. Человек ценен и незаменим как сотрудник и друг Божий. О творческом значении труда, в том числе и хозяйственной деятельности, писал С.Н. Булгаков. О постепенном, поэтапном восхождении к идеалу размышлял и П.И. Новгородцев.

Киреевский, “поздний” Трубецкой и Булгаков понимали конец истории динамически. Он не есть “какой-либо внешний, посторонний миру акт божественной магии”. Киреевский первым увидел некую тайну в свободной воле человека.

Согласно Трубецкому, свобода иррациональна. Зло является на путях свободы, зло – дитя свободы. Но без свободы нет и добра. Путь спасения – есть путь катастрофический. Мировой процесс во времени имеет свой смысл – в нём происходит откровение высшего, всеединого смысла, который “объемлет в себе и вечное, и временное, и безусловное, и относительное”. Чудо преобразования всего человеческого и земного естества требует самостоятельного самоопределения человеческого рода.

Если хилиастические размышления Киреевского созвучны взглядам Трубецкого, то месси-

анские идеи он не принял. Интересен его спор по этому поводу с М.К. Морозовой. Их полемика 1911 г. по вопросу о мессианстве возникла в связи с просьбой Морозовой написать рецензию на работу Н.А. Бердяева “А. С. Хомяков”. Трубецкой писал, что вера славянофилов и Достоевского в русский народ как “Народ-Богоносец” была разрушена Соловьёвым, который “доказал, что не у нас одних Церковь, но и у католиков”, в самодержавии многие разочаровались, наукой было доказано, что в общине не было ничего исключительно русского, она была во всех первобытных племенах, наконец, Новый Завет – вселенский, а не русский. Таким образом, у мессианской идеи славянофилов нет основания. Замечу, что отношение к самодержавию как “сосуду дьявола” возникло у философа только после 1905–1907 гг.

В результате полемики Е.Н. Трубецкой написал статью “О старом и новом мессианизме”. В ней он противопоставил “мессианизм” как утверждение исключительной близости ко Христу одного народа “миссионизму” как признанию того, что “в христианстве одинаково необходимы и нужны и “свет Востока”, мистическое прозрение в тайны последнего, запредельного откровения, и волевая, человеческая, римская энергия, и дух свободного исследования “протестантской Германии”. Каждая особенность, как национальная, так и ероисповедательная, необходима для общего дела.

Спор о мессианской роли России в истории и хилиазме был всегда актуален в русской философской мысли. К сожалению, невозможно раскрыть его во всей полноте в рамках статьи. Ограничимся только взглядами некоторых мыслителей.

В. Шубарт, немецкий философ, предложил различать подлинное мессианство и империалистическое.

В 2004 г. известный польский философ Анджей де Лазари высказал противоположную точку зрения. Для него идеи “русского мессианства”, безусловно, были неприемлемы.

Современные философы активно обсуждали вопросы, связанные с “русской идеей” и “мессианством”, на X Панаринских чтениях “Миссия России в современном мире” (Москва, декабрь, 2012), проходивших на философском факультете МГУ.

Философско-исторические идеи Киреевского и Трубецкого связаны с их антропологией, онтологией, этикой, политической философией, эстетикой. И каковы бы ни были разногласия этих мыслителей по вопросу о роли России во всемирной истории, поражает то самое внутреннее единство русской мысли, о котором писал В.Ф. Эрн.

Безусловно, что во взглядах представителей “московской школы” об органичном обществе, которое живёт по закону любви, много утопичного, но сама эта идея связана с основной хилиастической направленностью русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв.

Вслед за древнерусским любомудрием она, словно очарованная мифом о Китеже, находится в постоянном поиске “города-дома”, в который “не войдёт... ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи...” (Открыв. 21:16,25,26; 22:2).

Однако в заключение хочется напомнить вывод, к которому вместе с Киреевским и Трубецким приходит и большая часть русских мыслителей XIX в.: “очарование” идеалом оправдано только трудом и жизненным подвигом.

Trubetskoy, E.N. 1922. Inoye tsarstvo i ego iskateli v russkoy narodnoy skazke. Moskva.

Trubetskoy, E.N. 1994. Smysl zhizni. Moskva.

Kireyevskiy I.V. 1911. Polnoye sobraniye sochinieniy V 2-kh tt. T. 1. Moskva.

Durylin, S.N. 1914. Tserkov' nevidimogo grada. Skazaniye o grade Kitezhe. Moskva.

Lazari A. de. 2004. V krugu Fëdora Dostoyevskogo. Pochvennichestvo. Moskva.

Sudakov, A.K. 2012. Filosofiya tsel'noy zhizni. Mirosozertsaniye I. V. Kireyevskogo. Moskva.

Yi-Fu Tuan, 1987. Przestrzen i miejsce. Warszawa.

Boris Tarasov

Maxim Gorky Literature Institute

МЕЖДУ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ И ЗВЕРОЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ (“ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА” И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В МЫСЛИ Ф.И. ТЮТЧЕВА И Е.Н. ТРУБЕЦКОГО)

Раскол в человеческой душе – это эпицентр раскола, который проявляется в общественной жизни.

А. Тойнби

В докладе рассматривается “избирательное сродство” между антропологической и антропософской мыслью Ф.И. Тютчева и Е.Н. Трубецкого, которое характерно для русской религиозной философии и литературы в целом.

Мировоззрение и творчество Тютчева изначально окрашено “вопросами” (название переведенного в молодости стихотворения Гейне “Fragen”) “...что значит человек? Откуда он, куда идет, и кто живет под звездным сводом?” Л.Н. Толстой относил поэта к “чуждым путешественникам” на “пустынной дороге” жизни, которых, тем не менее, сближает насущная озабоченность безответными вопросами: “кто мы такие и зачем и чем мы живем и куда мы

пойдем...". Взлеты и падения человеческого духа, "какое-то таинственное осознание бесконечности, какое смутное чуяние беспредельности" (К.С. Аксаков), самое главное и роковое противостояние двух основополагающих метафизических принципов антропоцентрического своеволия и Богопослушания (по убеждению Тютчева, между самовластием человеческой воли и законом Христа немислима никакая сделка) – подобные вопросы составляют скрытый мировоззренческий фундамент и подлинный контекст понимания не только лирики, но и историсофских и политических раздумий поэта.

Здесь будет уместным привести принципиальное возражение Тютчева Шеллингу в начале 1830-х годов: "Вы пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед Безумием креста или же все отрицать".

Поэт в резко альтернативной форме, так сказать, по-достоевски (или-или), ставит самый существенный для его сознания вопрос: или примат "божественного" и "сверхъестественного" – или нигилистическое торжество "человеческого" и "природного". Третьего, как говорится, не дано. Речь в данном случае идет о жесткой противопоставленности о жесткой противопоставленности и внутренней антагонистичности как бы двух сценариев ("с Богом" и "без Бога") развития жизни и мысли, человека и человечества, теоцентрического и антропоцентрического понимания бытия и истории. "Человеческая природа, – подчеркивал поэт незадолго до смерти, – вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход – только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, чрез который общество должно пройти, прежде чем доберется до кризиса возрождения...". О том, насколько владела сознанием поэта и варьировалась мысль о судорогах существования и иудиной участи отрекшегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче А.В. Плетневой: "между Христом и бешенством нет середины".

Тютчев связывал исторический процесс с воплощением в нем или не-воплощением (или искомленным воплощением) христианских начал, а соответственно и с преображением или непреображением "первородного греха", "темной основы", "исключительного эгоизма" человеческой природы. По его мнению, качество христианской жизни и реальное состояние человеческих душ являются критерием восходящего или нисходящего своеобразия той или иной исторической стадии. Чтобы уяснить возможный исход составляющей сокровенный смысл истории борьбы между силами добра и зла, "следует определять, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи". Между тем в самой атмосфере общественного развития, при господстве на-

рождавшегося капиталистического и социалистического панэкономизма в идеологии, а также грубых материальных интересов и псевдоимперских притязаний отдельных государств в политике поэт обнаруживал “нечто ужасающее новое”, “призвание к низости”, воздвигнутое “против Христа мнимыми христианскими обществами”. В год смерти он недоумевает, почему мыслящие люди “недовольно вообще поражены апокалипсическими признаками приближающихся времен. Мы все без исключения идем навстречу будущего, столь же от нас сокрытого, как и внутренность луны или всякой другой планеты. Этот таинственный мир может быть целый мир ужаса, в котором мы вдруг очутимся, даже и не приметив нашего перехода”. Не преобразование, а, напротив, все большее доминирование (хитрое, скрытое и лицемерное) ведущих сил “темной основы нашей природы” и служило для него основанием для столь мрачных пророчеств. Поэт обнаруживает, что в “настроении сердца” современного человека “преобладающим аккордом является принцип личности, доведенный до какого-то болезненного неистовства”. И такое положение вещей, когда гордыня ума становится “первейшим революционным чувством”, имеет в его логике давнюю предысторию. Он рассматривает “самовластие человеческого Я” в предельно широком и глубоком контексте как богоотступничество, развитие и утверждение антично-возрожденческого принципа “человек есть мера всех вещей”. Тютчев раскрывает в истории фатальный процесс дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, все более теряющего в своей “разумности” и “цивилизованности” душу и дух и тановящегося рабом низших свойств собственной природы. Комментируя “длинную” и как бы скрытую от „укороченного” взгляда мысль Тютчева, И.С. Аксаков пишет: “Отвергнув бытие Истины вне себя, вне конечного и земного, – сотворив себе кумиром свой собственный разум, человек не остановился на полудороге, но увлекаемый роковой последовательностью отрицания, с лихорадочным жаром спешит разбить и этот новосозданный кумир – спешит, отринув в человеке душу, обоготворить в человеке плоть и оработаться плоти. С каким-то ликованием ярости, совлекая с себя образ Божий, совлекает он с себя и человеческий образ, возревновав животному, стремится уподобить свою судьбу судьбе обоготворившего себя Навуходоносора: “сердце его от человек изменится, и сердце зверино дастся ему... и от человек отженут его, и со зверьми дивными житие его...”. Овеществление духа, безграничное господство материи везде и всюду, торжество грубой силы, возвращение к временам варварства, – вот к чему, к ужасу самих Европейцев, торопится на всех парах Запад, – и вот на что Русское сознание, в лице Тютчева, не переставало, в течение 30 лет, указывать Европейскому обществу”. Согласно воззрениям Тютчева, без органической связи человека с Богом историческое движение естественно деградирует из-за губительной ослабленности христианского фундамента в человеке и обществе, самовластной игры интересов отдельных государств и личностей, соперничающих идеологий и борющихся группировок, господства материально-эгоистических начал над духовно-нравственными. Именно в таком господстве поэт видел принципиальную причину непрочности и недолговечности древних языческих цивилизаций: их внешняя мощь и кажущаяся нерушимость скрывали подспудное гниение и рядущий распад. Тютчев обнаруживает безысходную драму и внутреннюю тупиковость современной истории в том, что духовная борьба в ней разворачивается уже не между добром и злом, а между различными

модификациями зла, между “развращенным христианством” и “антихристианским рационализмом”, борьба идет за человеческую душу. Для поэта “борьба между добром и злом” составляет “основу мира”, и в этом горизонте под “зримой оболочкой” исторических поворотов, событий и явлений, за внешними политическими столкновениями или дипломатическими конфликтами, за бурными дебатами парламентов или импозантностью королевской короны скрывается вечная война меняющего свои обличия Кесаря со Христом. “Великий тайнозритель природы, – заключает Г.В. Флоровский, – Тютчев и истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы... История обращалась для него в Апокалипсис”.

Для Е.Н. Трубецкого, как и для Ф.И. Тютчева, последняя тайна исторической судьбы связывается с подспудными процессами в глубинах человеческого духа и свободного волеизъявления личности, в разрешении той двойственности, которую можно обозначить паскалевской формулой (“человек не ангел и не животное”) или известными державинскими строками (“я царь, я раб, я червь, я бог”) и которую зафиксировал Достоевский: “Атмосфера души человека состоит из слияния неба с землей, какое противозаконное дитя человек: закон духовной природы нарушен; мне кажется, что мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, что мир принял значение отрицательное, и из высокой изящной духовности вышла сатира”. С точки зрения Достоевского, эту фундаментальную двойственность и противозаконность можно охарактеризовать как потенциальную переходность: “мы, очевидно, существа переходные... мы становимся бесами или ангелами”. По его убеждению, предотвратить падение вниз, к “бесам”, и обусловить движение вверх, к “ангелам”, (к “зверочеловечеству” или к “Богочеловечеству” по Трубецкому) невозможно без полного и глубокого осознания этой двойственности, сосуществование „рабских” (гордыня, тщеславие, сребролюбие, сластолюбие, зависти, алчности и т.п.) и “царских” (свобода, любовь, совесть, милосердие, справедливость, честь, достоинство и т.п.) начал в человеке и без преодоления рабской заносчивости в лоне “темной основы нашей природы”, что особо подчеркнул Вл. Соловьев: “Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнеси к себе и все определишь собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют”.

Отмеченная антропологическая двойственность, незавершенность и переходность входят в основу мысли Е.Н. Трубецкого: “Человек не есть высшее в мире существо. Он выража-

ет не конец, куда мы стремимся, а только срединную степень мирового подъема. И вот, оказывается, что на это срединной степени оставаться нельзя. Человек должен сочетаться с Богом или со зверем. Он должен или превзойти себя, подняться над зверем или провалиться в пропасть, утратив свое отличие от всего, что на земле ползает или пресмыкается. На свете есть две бездны, те самые, о которых говорил Достоевский, и среднего пути нет между ними. Все народы мира должны решить ясно и определенно, к которым из двух они должны принадлежать”.

По Трубецкому, человек, преданный, говоря словами Тютчева и Соловьева, на добычу “темной основе нашей природы”, неизбежно оказывается в порочном социал-дарвинистском кругу с правом сильного, в котором разлагаются в большевизме коммунистические идеи и в монетаристском тоталитаризме буржуазные демократии, одинаково лишенные идеальных и духовно-нравственных измерений. И в социалистических, и в капиталистических вариантах развития современного мира происходит “игра на понижение”, перевертывание иерархий ценностей, угасание духа, оскудение внутреннего содержания и смысла жизни, ее подчинение нездоровому экономизму и плоским материальным интересам, идолопоклонство перед которыми формирует питательную среду для борьбы “за лучшее место под солнцем”, для передела имущественных отношений и развязывания войн. И цивилизация оказывается “тонким покрывалом”, наброшенным на злую жизнь хищников с „военно-технической челюстью”, что приводит к господству припудренного культурой зоологизма в лоне “темной основы нашей природы” со всеми социал-дарвинистскими последствиями.

Показывая вслед за Тютчевым логику развития самовластия человеческого “я” от обожествления разума к обоготворению плоти на конкретных российских и европейских событиях, Трубецкой приходит к выводу, что предотвратить зоологический и нигилистический ход вещей возможно лишь при своеобразной духовной революции “сочетания с Богом”, восстановлении перевернутой иерархии высшего и низшего, царского и рабского в душе человека, оживлении “положительных сил добра и света”, соединении с идеалом, представленным в иконе и храмовой архитектуре. “Весь пафос свободы не имеет ни малейшего смысла, если в человеке нет той святости, перед которой можно преклониться, но признавать в человеке святостью можно только с точки зрения определенного философского и религиозного мирозерцания. Если в человеке есть только временное, преходящее соединение атомов, то проповедь уважения человеческой личности, ее достоинства и свободы есть чистейшая бессмыслица”. Христианство учит, продолжает Трубецкой, что человек есть носитель неуничтожаемого смертью смысла жизни, образ и подобие Божие, и только такое одухотворенное понимание личной, общественной и государственной деятельности совлекает с нее социал-дарвинистские черты.

В заключение отмечается внутреннее единство антропологической и историософской логики Ф.И. Тютчева и Е.Н. Трубецкого с построениями М.М. Бахтина, Н.А. Бердяева, В.И. есмелова, П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Л.П. Карсавина, Б.П. Вышеславцева, Д.С. Мережковского и других русских философов.

Elena Tverdislova

Tzur-Hadassah, Israel

СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КАК СПОСОБ ИССЛЕДОВАНИЯ НЕВИДИМОГО МИРА МИРА: “ИКОНОСТАС” О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Своим исследованием иконописи как особого и самостоятельного языка символов и образов Флоренский опередил анализ языковых, литературно-философских и социально значимых явлений как систем и структур по крайней мере на полстолетия. Структурность его мышления позволила ему оперировать экзистенциальными, натурфилософскими, эстетическими, психологическими, пространственно-временными категориями для понимания иконы как семиотической модели мира, выражающей “наглядное” онтологическое бытие “дольней” и “горней” реальностей в момент их встречи.

Natalia Vaganova

Saint Tikhon's University

МЕЖДУ ОБРАЗОМ И РЕБУСОМ. О ФИЛОСОФСКОМ СМЫСЛЕ “ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ” Е. ТРУБЕЦКОГО И ДРУГИХ

Обращения мыслителей рубежа XIX–XX веков к русской иконе и попытки ее философско-богословского анализа и интерпретации были оправданными и весьма перспективными. Однако критика в их адрес звучала множество раз, и суммарный ее итог дает прот. И. Мейендорфом: “Можно по-разному оценивать... попытки в истории русской философской мысли дойти до синтеза между основами философского идеализма и христианского откровения, но следует признать, что данными иконографии и литургики его представители пользовались неудачно, искусственно, приравнивая образы и понятия византийской и древнерусской христианской традиции к представлениям, исходящим из совсем других источников”. Между тем, указывая на антиисторизм философской апелляции к “данной иконографии”, оппоненты пытались исходить из неких объективных предпосылок, игнорируя при этом собственную логику таких обращений, которая была подчинена вовсе не идее объяснения существующего, а, скорее, движима задачами проективного характера, подчиненными идее обновления религиозной жизни. Пожалуй, лишь Е. Трубецкой улавливает смысл подобных модернизаций и их роль в создаваемом синтезе, когда пишет об “искусствоведческих” экскурсах Флоренского: “Во всех этих положениях нужно видеть, разумеется, не какое-либо «новое учение» о. Флоренского, а оригинальную попытку его приблизить к сознанию людей веру отцов — то древнее христианское предание, которое, к счастью, успело стать преданием и в русской религиозной философии... Он делает по-

пытку использовать для религиозного учения тот многовековой религиозный опыт, который выразился в православном богослужении и в православной иконографии; здесь он находит и обнаруживает поразительное богатство вдохновенных интуиций, которые дополняют религиозное понимание новыми чертами, не нашедшими себе выражения в нашем богословии". Соловьев, Трубецкий, Флоренский, Булгаков прежде всего почувствовали икону как уникальный феномен, который отличался такими свойствами, какими не обладало ни одно другое явление художественного порядка. Догматичность и традиционность сочетались в ней с актуальностью и привлекательностью для нового художественного сознания и отсюда с острым интересом со стороны современников. Иначе говоря, эстетическая красота и догматическая глубина иконы позволяли в личном ее восприятии открывать и переживать то, с утверждения чего Флоренский начал "Столп и утверждения истины": "живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догмата".

Rev. Tikhon Vasilyev

University of Oxford

РОЛЬ АНТИНОМИЙ В БОГОСЛОВИИ П. ФЛОРЕНСКОГО И С.БУЛГАКОВА В СВЕТЕ КРИТИКИ Е. ТРУБЕЦКОГО

В своей книге "Столп и утверждение истины" Флоренский сделал принцип антиномии и противоречия сердцевиной своего философско-богословского метода, что подверглось основательной критике со стороны Е. Трубецкого. Уже после смерти последнего С. Булгаков в своих философских и богословских трудах подхватил и развивал многие идеи Флоренского, в том числе и использование антиномий. Однако богословие Булгакова подверглось жесткой критике со стороны В. Лосского и многих других современников, бесспорно опиравшихся также и на оценки Трубецкого. Вопросы, на которые я попытаюсь ответить: повлияла ли критика Флоренского Трубецким на антиномическое богословие Булгакова? Насколько применимы замечания Трубецкого к самому Булгакову?

Jennie Wojtusik

University of Texas at Austin

THE ICON AS HISTORICAL DISCOURSE IN DOSTOEVSKY'S WORK

The migration of post-Enlightenment values eastward out of Western Europe into Imperial Russia created an intellectual schism between those seeking faithfulness in a 'Russian way of life', with an explicit recognition that Orthodox religion and the church were necessary components, and the many who espoused that only secular philosophy was suitable for the task of conquering the modern world. In this way, Dostoevsky's novels explore the limitations of human justice compared to an ideal of Christian ethics, depicting philosophical contradictions and ideological flaws as resulting from the abandonment of origin and truth for a secular, egoist historical sense. For Dostoevsky, the possibility of acquiring divine likeness is the dynamic task God has assigned to man, illuminated in the icon. "Representations" implies that there are deeds, which should be represented. But the act of creating images is also a "deed." This word takes on a double meaning: internal and external deeds. In other words, it denotes the living experience of the church, the experience that is expressed in words or in images by those who have attained holiness. The best source of discovering the meaning and the content of the icon in nineteenth century Russia is the teaching the Orthodox Church formulated in answering iconoclasm; the Feast of the Triumph of Orthodoxy and the kontakion in particular. It is here that Dostoevsky restages, *vis-à-vis* the novel, such theological tenets as Logos, Baptism and Penance to show their merits in praxis rather than simply as theory. In the Brothers Karamazov, the existence and the veneration of the icon of Christ suggests the Virgin Mary whose consent was the indispensable condition of the incarnation and who alone permitted God to become visible and therefore representable. It is this icon from which Dostoevsky shows us the possibility of acquiring divine likeness for it proclaims eternal remembrance for those who substantiate their words with writings and their deeds with representations. Dostoevsky's works depict the propagation and affirmation of the truth by words and images as the Russian tradition and as a counter to secular, fragmented post-Enlightenment values.

Irina Yazykova

St. Andrew's Biblical Theological Institute

БОГОСЛОВИЕ ИКОНЫ. ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ В ОСМЫСЛЕНИИ ИКОНЫ В XX ВЕКЕ

Начало XX столетия было временем больших научных открытий, в ряду которых важное место занимает "открытие иконы". Это было, прежде всего, реставрационное открытие древнерусской живописи и, благодаря целому ряду выставок, открытие иконы как произведения искусства для широкого зрителя. Общественный резонанс этого открытия был весьма значительным, и он во

многим определил пути развития искусства в XX веке. Причем не только церковного, но и светского, что ярко продемонстрировал русский авангард в лице Малевича, Петрова-Водкина, Гончаровой и других художников. Церковное искусство в силу своей консервативности отозвалось на это открытие не так быстро, но с годами становилось все более очевидно, что для иконописцев, которые всегда равнялись на древние образцы, открылся неисчерпаемый источник.

Реставрационная практика, зародившаяся в XIX веке, прежде всего, в среде коллекционеров, началась с довольно примитивной расчистки и грубого поновления, но к рубежу столетий она значительно усовершенствовалась, теснее стала сопрягаться с изучением древнерусского и византийского наследия. Особенно много сделали в изучении древних памятников Ф.И. Буслаев, Д.А. Ровинский, Н.П. Лихачев, Г.Д. Филимонов. Н.П. Кондаков, высоко оценившие красоту старых икон. Однако когда массив раскрытых памятников вырос и был обнародован, стало ясно, что феномен иконы требует куда более глубокого осмысления, что перед нами не просто яркое художественное явление, но целый космос смыслов, идей, символов. Пришло осознание, что во многом язык древней иконы утрачен, несмотря на то, что иконопись продолжала бытовать как традиционное церковное искусство, многое было забыто, воспроизводилось формально, зачастую с искажениями. Язык иконы нуждался в новом прочтении, его нужно было дешифровать.

Первым на это обратил внимание Е.Н. Трубецкой. В “Трех очерках о русской иконе” он писал: “Открытие иконы все еще остается незавершенным. На наших глазах оно, можно сказать, только начинается. Когда мы расшифруем непонятный доселе и все еще темный для нас язык этих символических начертаний и образов, нам придется заново писать не только историю русского искусства, но и историю всей древнерусской культуры”.

Трубецкой, можно сказать, начинает новый этап открытия иконы, открытия ее богословского языка. В этот процесс включился о. Павел Флоренский. Со всей присущим ему исследовательским пафосом он пытался раскрыть метафизический смысл иконы – от иконографии и технологии до иконостаса и всего храмового пространства. Сегодня труды Флоренского нередко подвергаются критике за гносеологический крен. Но, оценивая вклад о. Павла, нужно помнить, что его главный труд “Иконостас” вышел в 1922 г., а большинство древнерусских икон были раскрыты позднее, и потому огромный пласт русской иконописи, особенно древней, был Флоренскому неизвестен.

Безусловно, значительный вклад в богословское осмысление иконы внес о. Сергей Булгаков. Его небольшая, но очень важная книга “Икона и иконопочитание” была написана во многом под воздействием бесед с сестрой Иоанной Рейтлингер, талантливым иконописцем и мыслителем. Именно иконописная практика дала мощный толчок для развития богословской мысли, особенно для обнаружения связи иконы и догмата.

Опыт русского зарубежья в целом много дал для осмысления иконы и ее содержания. Здесь, конечно, ключевыми фигурами были Л.А. Успенский и В.Н. Лосский, написавшие

совместный труд “Смысл иконы”. Вслед за этим Успенский пишет свою книгу “Богословие иконы Православной церкви”, остающуюся до сих пор классическим трудом в этой области. Успенский был не только теоретиком, но и практиком, он писал иконы и преподавал, из лекций в институте св. Дионисия и родилась его книга.

Рядом с Успенским трудился его друг и соратник, талантливый иконописец инок Григорий Круг, оставленные им записки, вышедшие под названием “Мысли об иконе”, также расширяют пространство дискуссии богословия иконы.

Западный мир познакомился с иконой не без влияния русской эмиграции, и интерес к иконе стали проявлять не только православные, но и католики. Во многом это совпало с взрывом интереса к патристике, богословскому наследию св. отцов. Теснейшую связь богословия св. отцов и богословия иконы прекрасно показал Кр. Шенборн, кардинал Вены, его блестящее исследование вышло в свет под названием “Икона Христа. Богословские основы”. В нем он проследил динамику богословских споров в период Вселенских соборов, и показал, что VII Вселенский собор, принявший догмат об иконопочитании, это закономерный финал всех предыдущих соборов и итог всех догматических заключений.

Интерес к иконе в XX веке перешагнул конфессиональные границы, и даже протестанты, прежде стоявшие на позициях отрицания икон, стали проявлять интерес к иконе как к богословско-символическому тексту. Достаточно упомянуть, что на тему богословия иконы пишет такой влиятельный англиканский богослов, как Роуэн Уильямс, бывший архиепископ Кентерберийский.

В Советском Союзе, несмотря на жесткое давление коммунистической и атеистической идеологии, наука об иконе продолжала развиваться. Конечно, это была скорее прикладная наука – реставрация, музейное дело. Но надо отдать должное: советская школа научной реставрации достигла больших высот, без тех шедевров, которые были возвращены к жизни, никакие рассуждения об иконе не имели бы смысла. И здесь следует отметить вклад таких людей как А.Н. Овчинников, старейший российский реставратор, почти 60 лет отдавший реставрационному делу. Кстати, у него есть и интересные теоретические исследования о символизме иконы.

Продолжались и академические исследования. Советская школа искусствознания, казалось, твердо стояла на марксистских позициях, и в этом духе было большинство статей и монографий таких выдающихся ученых как М.М. Алпатов, В.Н. Лазарев, Н.И. Демина. Как правило, ученые писали об иконе несколько абстрактно, вырывая ее из литургического, аскетического, богословского контекста. Но постепенно становилось ясно, что такой подход не раскрывает глубины образа. Может быть, одной из первых, кто нарушил этот заговор молчания, была О.С. Попова, которая стремилась показать икону внутри духовного контекста эпохи, связать ее с идейными движениями, богословскими спорами, и ее истол-

кование смыслов, заложенного в каждом произведении, выходило за рамки формального анализа, принятого в советской науке. Сходным явлением в филологии был С.С. Аверинцев, анализирувавший, например, литургическую поэтику как произведение литературы, но показывая при этом ее глубокое духовное измерение. Кстати, Аверинцев писал и о церковном изобразительном искусстве как части единого литургического контекста, выделяя в нем, прежде всего, богословский смысл.

Сегодня трудно представить, сколь жестким был идеологический контроль в советской науке, цензура строго следила, чтобы в книгах и статьях не было и тени богословия. Тем не менее, смысл иконы не мог не интересовать ученых, они не хотели ограничиваться анализом художественной формы и эстетических особенностей отдельных школ, слишком очевиден был символический характер иконописного искусства. И этим заинтересовалась семиотическая школа, прежде всего Б.А. Успенский, в работах которого раскрывается знаковая структура иконы как богословского и догматического текста.

В постсоветское время исследование богословского языка иконы продолжилось. Хотя высказывались мнения, что работы Л.А. Успенский “закрыли вопрос”, и что как наука богословие иконы себя исчерпала. Но интерес к иконе стремительно рос, появлялись новые статьи и книги, и хотя многое в них повторялось, было понятно, что богословский дискурс иконы не может быть так быстро исчерпан. 1990-е гг. – эпоха массового строительства храмов, возрождения иконописания, и многие вопросы были подсказаны практикой, теми насущными проблемами, которые приходилось решать иконописцам. Именно практическими вопросами продиктованы работы Н. Чернышева и А. Желондзя, П. Бусалаев и Мишеля Кено, архимандрита Зинова (Теодора) и др.

Помимо этого на рубеже тысячелетий стало появляться немало богословских идей и концепций, расширяющих пространство богословского осмысления иконы. Назову лишь самые известные — это теория иконичности В.В. Лепехина, в которой через призму иконы осмысляется все православное наследие, и теория иератопии А.М. Лидова, рассматривающая икону через понятие сакрального пространства и как средство создания такого пространства. У этих теорий есть горячие сторонники и не менее горячие критики.

Богословие иконы иногда трактуется как некая маргинальная область по отношению к богословской науке в целом, его задачу часто сводят к дешифровке знакового и символического языка иконы, то есть, рассматривают как узко прикладную область. Действительно, на протяжении веков мейнстримом в богословии были христология, сотериология, еkkлезиология и т.д. И после Иоанна Дамаскина и Федора Студита, кажется, трудно сказать нечто новое в осмыслении онтологического понимания образа. Но вызовы XX века показали, что богословие образа, шире – богословие красоты не являются периферийными темами, они тесно связаны с антропологией, христологией, сотериологией. И это ярко демонстрируют труды таких крупных богословов XX века как Оливье Клеман, митрополит Каллист Диоклий-

ский, Ханс Урс фон Бальтазар. Особенно концепция теозетики Бальтазара для современной богословской мысли имеет колоссальное значение.

Осмысление иконы происходит и внутри современного, т. н., актуального искусства, и хотя в этом контексте как раз игнорируется ее богословское и догматическое содержание, сам этот факт требует именно богословского осмысления как феномен постмодерного миропонимания, и это показывает, что богословие иконы является неотъемлемой частью более широкого научного дискурса – богословия культуры.

Немногим более 100 лет прошло со времени публикации книги Трубецкого (1916 г.), а видно, какой большой шаг сделало богословие иконы, сегодня можно сказать, что это серьезная научная отрасль со своим понятийным аппаратом, методологией, обширной библиографией, различными школами и авторскими концепциями. И, несмотря на то, что у этой науки есть противники, она движется и развивается, и на этом пути нас ждет еще много открытий и открытий.

KEY INFORMATION

Internet Access

Cable Internet in the rooms
Wi-Fi Lectorium, no password

Social Media

facebook.com/krakowmeetings
instagram.com/krakowmeetings

Taxi iCar

+48 12 653 5555

Roman Turowski

+48 794 623 839

Kornelia Dorynek

+48 730 269 023

Organizers

The Pontifical University of John Paul II in Krakow
Instituto de Filosofia Edith Stein in Granada
International Center for the Study of the Christian Orient in Granada

Honorary Patronage

Polish Academy of Sciences
Committee on Philosophical Sciences

Academic Board

Teresa Obolevitch | Krakow
Artur Mrówczyński-Van Allen | Granada
Paweł Rojek | Krakow

Conference Secretary

Dr Alexander Tsygankov | Moscow
Kornelia Dorynek | Krakow

EX ORIENTE LUX

NEW PERSPECTIVES ON RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHERS

BOOK SERIES EDITED BY ARTUR MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN, TERESA OBOLEVITCH, AND PAWEŁ ROJEK

We believe that the Russian religious philosophy of the nineteenth and twentieth centuries has a great importance for Christian theology and philosophy. Russian thinkers, rooted in the tradition of the Church Fathers, avoided the theological dualism that so deeply penetrates Western thought. Such philosophers and theologians as Peter Chaadaev, Alexei Khomiakov, Vladimir Soloviev, Evgeni Trubetskoy, Pavel Florensky, Sergey Bulgakov, Nikolai Berdyaev, Georges Florovsky, and Aleksei Losev developed unique views on the relationships between religion and culture, science, philosophy, and social life, which, unfortunately, are missing from contemporary Western debates. The pressing task is to include their legacy to the contemporary philosophical and theological discussions.

The series Ex Oriente Lux aims to meet this need. It serves as a way to bring Eastern Christian intuitions into the current post-secular philosophical and theological context. Each volume focuses on one Russian thinker and includes a selection of essays on his main ideas in historical and contemporary perspectives. The books are prepared by both Western and Russian scholars, thus creating a space for intellectual dialogue.

The series come out of research connected with the annual conferences on Russian religious philosophy held in Krakow, Poland. The “Krakow Meetings” are organized jointly by the Pontifical University of John Paul II in Krakow, the Institute of Philosophy Edith Stein and the International Center for the Study of the Christian Orient, both in Granada, Spain.

Previous Volume

Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism

Volume in Print

Peter Chaadaev: Between the Love of Fatherland and the Love of Truth

Alexei Khomiakov: We Are Sobornost'

Subsequent Volumes

Evgeni Trubetskoy: Icon and Philosophy

The Series is published by Pickwick Publications, an imprint of Wipf and Stock Publishers
wipfandstock.com

