УДК 113+231.5
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-53-45-66
EDN HCHPJZ
Научная статья / Original article

А. А. Багапов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Российская Федерация

Космология князя Е. Н. Трубецкого как попытка синтеза учения В. С. Соловьева и православной мысли

Аннотация. В статье проводится анализ космологических воззрений русского религиозного философа князя Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920) в контексте софиологических построений основоположника философско-богословского подхода всеединства в русской религиозной философии Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) и православного вероучения. Несмотря на значимость философского наследия Е. Трубецкого, система мыслителя остается недостаточно изученной: внимание исследователей Е. Трубецкой привлекает скорее как социальный мыслитель, а не философ-метафизик. Однако именно метафизика князя, продолжающая и преобразующая софиологический проект В. Соловьева путем устранения главных его недостатков с одновременным развитием тенденций, согласующихся с православной верой, становится центральной темой миросозерцания Е. Трубецкого. В статье систематически рассмотрены его космологические воззрения, поскольку они позволяют наиболее полно рассмотреть взаимодействие софиологии и православного вероучения в системе Е. Трубецкого. В наследии его была выделена единая космологическая система, включающая в себя учение о Софии и процесс мирового развития от сотворения мира до эсхатона. Сравнительный анализ космологий Е. Трубецкого и В. Соловьева подтвердил глубокое влияние на князя идей его учителя в различных аспектах космологии, но и показал не менее значимые различия в понимании сущности и роли Софии в космологическом процессе у двух философов в аспектах, касающихся учения о творении мира из ничего и вопроса о соотношении Бога и творения. Е. Трубецкой сознательно старался согласовать концепт всеединства с православной догмой, исключив субстанциональность души мира и растождествив ее с Софией, однако вследствие невозможности полного согласования философии всеединства с традиционной христианской космологией и вследствие принятия наследия немецкого мистицизма, привнесенного в свою философскую систему В. Соловьевым, не всегда его синтез был удачен с позиции православной веры.

© А. А. Багапов, 2026 CC BY-NC

Ключевые слова: Е. Н. Трубецкой, В. С. Соловьев, космология, русская религиозная философия, софиология, православное богословие

Для цитирования: *Багапов А. А.* Космология князя Е. Н. Трубецкого как попытка синтеза учения В. С. Соловьева и православной мысли // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 53. С. 45–66. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-53-45-66; EDN HCHPJZ

Поступила в редакцию 01.10.2025
Принята к публикации 25.02.2026

Andrey A. Bagapov

Saint Tikhon's Orthodox University
Moscow, Russian Federation

Evgeny Trubetskoy's Cosmology as an Attempt to Synthesize Vladimir Solovyov's Philosophy and Orthodox Doctrine

Abstract. The present article concerns analysis of cosmological views of the Russian religious philosopher prince Evgeny Nikolaevich Trubetskoy (1863–1920) in the context of Sophiological system of Vladimir Solovyov (1853–1900), the founder of the philosophical and theological approach of All-Unity in Russian religious philosophy, and Orthodox Christian doctrine. Despite the importance of Trubetskoy's philosophical heritage that has influenced even the arguments of opponents of Sophiology, the thinker's edifice has not been studied enough yet because Trubetskoy takes researchers' attention more as a social thinker than a metaphysician philosopher. However, it is the prince's metaphysics developing and transforming Solovyov's sophiological project by eliminating its main shortcomings while developing trends consistent with the Orthodox doctrine, that is the central topic of Trubetskoy's worldview. The scope of sophiological thought itself solving the puzzle of the interrelation between the Absolute and the world is cosmological, so the cosmological aspect of the prince's philosophy enables to consider the interaction of Sophiology and Orthodox doctrine in his system in its prime: universal cosmological system which contains teaching about Sophia in itself and the process of the world development from its creation to Eschaton. The comparative analysis of Trubetskoy's and Solovyov's cosmologies has revealed both the deep influence of his teacher's ideas on the prince and significant differences in the understanding of Sophia's nature and role in the cosmological process by two philosophers in aspects relating to the doctrine of creation *ex nihilo* and the question of the relationship between God and creation. Trubetskoy intended consciously to reconcile the concept of All-Unity with Orthodox dogma, excluding the substantiality of the world soul and identifying it with Sophia. However, synthesis was not always successful from the point of view of the Orthodox faith due to the impossibility of fully reconciling the philosophy of All-Unity with traditional

Christian cosmology, as well as due to the adoption of the teaching of German mysticism, introduced into V. Solovyov's philosophical system.

Keywords: E. N. Trubetskoy, V. S. Solovyov, Cosmology, Russian religious philosophy, Sophiology, Orthodox theology

For citation: Bagapov A. A. Evgeny Trubetskoy's Cosmology as an Attempt to Synthesize Vladimir Solovyov's Philosophy and Orthodox Doctrine. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 53, pp. 45–66. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-53-45-66

Submitted on 01 October, 2025
Accepted on 25 February, 2026

Введение

Русский религиозно-философский ренессанс конца XIX — середины XX в. во многом стал возможен благодаря интеллектуальному и духовному импульсу, берущему начало в философии Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900)[1]. Идеи мыслителя получили непосредственное развитие в учениях и других русских философов, один из которых — Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920). Однако, несмотря на существенное влияние в области богословия[2], наследию князя Е. Трубецкого посвящено довольно скромное количество исследований: прот. Г. Митрофанов относит философию князя к «категории „недорассмотренных" тем и „недоразрешенных" проблем в истории русской философии»[3], и даже итоговая работа мыслителя, «Смысл жизни», как отмечает В. Даренский, «до настоящего времени еще почти не стала предметом специального анализа»[4].

Данная статья — попытка продолжить изучение философско-богословского наследия Е. Трубецкого, и имеет объектом космологические воззрения князя, сочетающие как элементы философии всеединства, так и богословскую проблематику, а поэтому наиболее ярко отражающие взаимодействие и противоречие софиологического подхода и космологических аспектов православного богословия.

---

[1] *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии // Его же. Трагедия свободы: избранные произведения. М., 2008. С. 706.

[2] *Павлюченков Н. Н.* О значении трудов Е. Н. Трубецкого для современного православного богословия // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития: мат-лы VII Междунар. научн. конф. (Минск, 17 ноября 2022 г.). Минск, 2023. С. 66.

[3] *Митрофанов Г. Н., прот.* Князь Евгений Николаевич Трубецкой — философ, богослов, христианин. СПб., 2018. С. 34.

[4] *Даренский В. Ю.* «Смысл жизни» князя Е. Н. Трубецкого — «канон» православного экзистенциализма // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3. С. 61.

Князь Евгений Трубецкой

Евгений Николаевич Трубецкой — русский философ, который, по оценке прот. Г. Митрофанова, стал «последним крупным представителем классического идеализма в русской философии»[5]. Наряду со своим другом и учителем Владимиром Соловьевым, князь — представитель софиологии в русской мысли. Однако, в отличие от учений многих других русских религиозных мыслителей, философия Е. Трубецкого представляет собой попытку разработать софиологию в пределах принципов православного догматического богословия[6]. Подобную оценку мысли философа дает и православный богослов В. Лосский, называя князя «единственным „софианцем", богословская мысль которого осталась вполне православной»[7]. Хотя Е. Трубецкой был прямым последователем В. Соловьева, философско-богословские построения князя отличаются от работ других представителей софиологии в своих основах: мыслитель сознательно избегает пантеистического уклона мысли В. Соловьева и будущего прот. С. Булгакова (следует отметить, что речь идет о ранней редакции софиологии свящ. Сергия[8]), алогизма и антиномизма свящ. П. Флоренского. С другой стороны, как и все основные представители русского религиозного ренессанса, князь строит свою систему, находясь в диалоге с немецкой философией и основываясь на собственном духовном опыте. Е. Трубецкой мало обращается к Писанию, которое более используется им для иллюстрации собственных идей, и практически не обращается к отцам Церкви как вероучительным авторитетам. В сочинениях мыслителя философский элемент превалирует над богословским, однако ввиду рассматриваемых в религиозной философии князя тем не всегда возможно разделить в нем философа и богослова.

Христианство и космологическая проблематика

Под «православной мыслью» в рамках статьи понимается совокупность догматических положений, определяющих христианское мировоззрение в контексте христианской космологии не как философской системы, но отражения веры Церкви в вопросах происхождения мира и его соотношения с Творцом. Согласно православной догматике, Бог свободно сотворил мир из ничего[9], или, другими словами, не из чего-то существующего, что исключает детерминированность

[5] *Митрофанов Г. Н., прот.* Творчество Е. Н. Трубецкого в контексте его произведений как последний манифест классического философского идеализма в русской религиозно-философской традиции // Христианское чтение. 2016. № 5 (70). С. 87.

[6] *Митрофанов Г. Н., прот.* Князь Евгений Николаевич Трубецкой… С. 89.

[7] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 2012. С. 196.

[8] *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. М., 2021. С. 761.

[9] *Давыденков О. В., прот.* Догматическое богословие. М., 2016. С. 212.

акта творения и делает невозможным использование пантеистических или дуалистических подходов в христианской космологии. Тварный мир не имеет онтологического основания ни в себе, ни в Божественной природе, сохраняя существование по причастию Божественным энергиям[10]. Изначальное творение постулируется совершенным и полностью соответствующим замыслу Божию о нем, и даже по грехопадении тварный мир не объявляется злом[11], что исключает гностическое восприятие материи как зла. Грехопадение, хотя и было следствием акта свободной воли тварных существ, вызвало глобальную космологическую катастрофу, изменившую состояние вещественного мира[12]. Это воззрение противопоставляется гностическому мифу, постулирующему грехопадение как акт космологической катастрофы, произошедшей в порядке не тварного, но Божественного мира. Православная догматика утверждает и действие Промысла Божия, направляющего тварный мир к его историческому концу[13], который при этом не предполагает всеобщего спасения[14].

Фундаментальность данных положений обеспечивается общецерковным признанием, а поэтому их отрицание неизбежно приводит к искажению самого христианского мировоззрения. В настоящем исследовании вышеприведенные догматы рассматриваются как предмет не специального анализа, но как критерии оценки религиозно-философских построений Е. Трубецкого на предмет соответствия православному космологическому учению.

Несмотря на значимость приведенных догматических утверждений, не все из них в достаточной мере философски проработаны, в связи с чем существуют религиозно-философские системы, стремящиеся восполнить недостающие, на взгляд мыслителей, элементы в традиционном христианском богословии. К одному из таких подходов относится софиология, объединяющая философскую и богословскую проблематики: учение, в своей сущности, космологическое[15]. Софиология пыталась решить проблему разрыва между тварным миром и Богом, однако попытки преодоления разрыва нередко приводили философов-софиологов к пантеистическим тенденциям[16].

Заново интерпретируя христианские догмы, В. Соловьев пытался построить учение, одновременно отвечающее требованиям времени, но и остающееся православным по своим основам. С точки зрения православного вероучения,

[10] *Давыденков О. В., прот.* Догматическое богословие. С. 215.

[11] Там же. С. 226.

[12] Там же. С. 338.

[13] Там же. С. 233.

[14] Там же. С. 608.

[15] *Бердяев Н. А.* О Софиологии (Прот. Сергий Булгаков. Лествица Иаковля. Об ангелах) // Путь. 1929. № 16. С. 96.

[16] *Зеньковский В. В.* Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24. С. 18.

опыт синтеза в философии В. Соловьева оказался не совсем удачным: мыслитель развивает метафизическое учение о втором абсолютном как *другом* Бога, и данное учение «никак не может быть без проблем согласовано с традиционным христианским представлением об *абсолютной иноприродности* мира по отношению к Богу»[17]. Согласно Е. Трубецкому, В. Соловьев, постулируя Абсолют как единство самого себя и собственного отрицания, или второго абсолютного, воспроизводит подход Ф. В. Й. Шеллинга, в котором наряду с Богом необходимо сосуществует *другое* как Его отрицание и вечная основа становящегося бытия[18]. Точно так же, следуя пантеистическому подходу Ф. В. Й. Шеллинга, В. Соловьев мыслит и «творение» мира в качестве необходимого эгоистичного самоутверждения *другого* через отпадение от Бога для последующего воссоединения[19].

Дело В. Соловьева продолжили его ученики, так или иначе трансформировавшие систему учителя. Е. Трубецкой среди них выгодно отличался тем, что действительно пытался согласовать воззрения В. Соловьева с христианской догмой, «отделив, — по словам Л. Лопатина, — во взглядах Соловьева то, что в них есть *вечного*, от временных наслоений и заблуждений»[20]. По мнению прот. Г. Митрофанова, Е. Трубецкой не стремился в своей философии к оригинальным идеям или духовным прозрениям[21]; космологические идеи князя не исключительны и представляют собой развитие и переработку в православном духе философии Владимира Соловьева.

Космология кн. Е. Трубецкого как реализация позднего проекта В. Соловьева

Несмотря на различия между системами двух философов, Е. Трубецкой рассматривал свои воззрения не как кардинальное преодоление системы своего учителя, но как реализацию интуиций Соловьева последних годов его жизни, которые должны были воплотиться в незаконченном труде «Теоретическая философия», вышедшим лишь в виде нескольких глав. Так, согласно Е. Трубецкому, «интерес задуманной Соловьевым теоретической философии заключается *в его теодицее*»[22], которая стала острым вопросом вследствие осознания В. Соловьевым бездны между мирами здешним и высшим[23] и привела к пересмотру мета-

[17] *Павлюченков Н. Н.* Богословие всеединства. От Ф. В. Й. Шеллинга к священнику П. А. Флоренскому. М., 2023. С. 37.

[18] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 271–272.

[19] Там же. С. 375.

[20] *Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 2. С. 397.

[21] *Митрофанов Г. Н., прот.* Князь Евгений Николаевич Трубецкой… С. 22–23.

[22] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 2. С. 193.

[23] Там же. С. 194.

физики для поиска нового ответа на вопросы «об отношении двух миров, о их временной противоположности, о зле, которое является источником их взаимного отчуждения, и о их грядущем *окончательном* примирении»[24]. Если ранее философия В. Соловьева предполагала пантеистические тенденции и смешение двух миров, новый период творчества должен был показать их разграниченность и абсолютную неслиянность[25], и уже исходя из данной предпосылки подходить к сочетанию тварного мира и Бога в их свободном самоопределении, минуя «всякую *естественную* необходимость»[26]. Е. Трубецкой связывает тенденции позднего В. Соловьева с преодолением пантеизма ранних работ, в частности — через упразднение «субстанциального отношения между Божеством и индивидуальными существами, являющимися и действующими в здешнем мире»[27], и через отказ от рассмотрения чего-либо субстанциального во внебожественном существовании[28]. Таким образом, согласно князю, В. Соловьев приблизился к христианским концепциям творения из ничего[29] и вечной жизни как свободного самоопределения твари к Богу[30]. Однако даже в последний период творчества Соловьев сохранил учение о Софии как субстанциональной душе мира[31], что не позволило мыслителю полностью преодолеть присущий его концепции пантеизм, нивелирующий свободу[32]. Исходя из тезиса «кто хочет продолжать дело Соловьева, тот должен начинать с того, чем он кончил»[33], Е. Трубецкой продолжает развитие положительных и соответствующих христианскому учению тенденций позднего В. Соловьева, а поэтому исправляет ошибку почившего учителя. Князь лишает душу мира субстанциального существования, поскольку она, «как и душа индивидуальная, сама в себе не есть субстанция, а только подставка и носительница субстанции, могущая или соединиться с божественным осуществляется содержанием, или отделиться от него»[34] в свободном самоопределении. Согласно Е. Трубецкому, субстанциональность есть свойство Софии, поскольку она относится к Божественной вечности, а только Божественное может иметь онтологическое основание в себе. Сотворенное же,

[24] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 2. С. 197.

[25] Там же. С. 198.

[26] Там же. С. 206.

[27] Там же. С. 193. С. 235.

[28] Там же. С. 240.

[29] Там же.

[30] Там же. С. 241.

[31] Там же. С. 258–259.

[32] Там же. С. 259–260.

[33] Там же. С. 373.

[34] Там же. С. 261.

включая душу мира, как переходящее и находящееся в серединном положении между бытием и небытием, онтологически может иметь основание только в отличной от себя вечности — в Софии. Именно поэтому сотворенное, само в себе онтологически пустое, может быть только приобщено к субстанции, а не быть ею. Отсюда Е. Трубецкой растождествляет душу мира и Софию, которая, как неотделимая от Бога Божественная Премудрость, «не может быть душою развивающейся, становящейся»[35].

Учение о Софии

Е. Трубецкой приходит к идее Софии как необходимому элементу Божественной жизни не через космологическую проблематику, а посредством анализа сознания: в нем философ находит сознание не только свое личное, но всеобъемлющее и абсолютное, которое есть необходимое условие каждого частного сознания и основание познания как такового[36]. При этом всеобъемлющее сознание — не только созерцание наличного, но и замысел об идеальном. Во всеедином сознании одновременно сосуществуют и временное состояние мира в его становлении, и вневременное состояние мира в актуально завершенном и осуществленном единстве, и вечное во всеединстве идей-прообразов как Божий план о мире — София[37]. Таким образом философ совершает переход от гносеологии к софиологической метафизике.

Между идеями всеединого сознания (Софией) и наличными вещами эмпирического мира существует онтологический разрыв: последние суть лишь причастны к первым, не реализуя идеи во всей полноте. Мир лишь стремится к реализации идеи о себе, а вместе с этим и к всеединству. Уже здесь Е. Трубецкой видит несовершенство мира: временность, которая необходимо связана с потенцией и развитием, предполагает, что всеединство в эмпирической реальности не осуществлено. Тварные свободно-разумные существа призваны или реализовать в себе Божий образ, который в них вложен, или отрицать его, выбирая вечную смерть, понимаемую как стремление к небытию. Существование двух этих возможностей, положительной и отрицательной, философ мыслит, как неотъемлемый атрибут тварного. Одна возможность предполагает другую, поэтому и каждая вещь, и каждое существо имеют «дневной»[38], — стремящийся к Софии и всеединству, и «ночной»[39], — стремящийся к обосо-

[35] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 2. С. 263.

[36] *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 331.

[37] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 96.

[38] Там же. С. 107.

[39] Там же.

бленности и небытию, — облики. Реализация второй возможности, как противоположной Богу, со стороны всеединства изначально воспринимается мертвой и пустой[40], а поэтому она не имеет основания в Софии. Однако положительная возможность осуществления Божественной идеи в системе Е. Трубецкого не детерминирует мировой процесс. Как пишет философ, «идея — это образ грядущей, *новой* твари, который должен быть осуществлен в свободе»[41]. Отсутствие мирового детерминизма в философии князя подтверждается возможностью вечного отпадения индивида от идеи о себе, чего не предполагает философия В. Соловьева. Последний постулирует и свободу как основополагающую категорию в развитии мира, однако необходимый возврат всего мира к всеединству в его системе свободу скорее нивелирует.

Для иллюстрации космологических положений Е. Трубецкой прибегает не только к инструментарию философии, но и к иконописному материалу. Так, софийная древнерусская иконопись для него повествует об идеальном творении в Божием уме, противопоставленном временному бытию, с помощью зрительных образов: «…темная синева ночи (временной мир полу-небытия. — *А. Б.*), пурпур зари (софийные аспекты временного бытия. — *А. Б.*) и золото ясного солнечного дня (единение мира и Софии в пакибытии. — *А. Б.*), которые в нашей жизни составляют обособленные, разделенные временем и постольку несовместимые переживания, в иконописи изображаются как вечно со-существующие и как составляющие неразрывное гармоническое целое»[42].

София в системе В. Соловьева предстает как вечный и цельный организм субстанциальных идей и взаимодействующий с Творцом субъект, от Него отличный. И уже в основе воззрений на нее заметно различие между системами Е. Трубецкого и В. Соловьева: если первый представлял Софию преимущественно по-платонически, сущностно отличая идеи от эмпирических вещей, то второй рассматривал Софию как «*субстанцию* всего становящегося, а мир во времени — *явление* этой субстанции»[43]. Такой пантеистический уклон мысли, критикуемый князем, был следствием влияния на В. Соловьева философии Ф. В. Й. Шеллинга[44]: он, как и немецкий мыслитель, рассматривает мир как *другое* Бога в качестве Его необходимого инобытия. Отсюда и зло, и то, что Трубецкой называет «ночной облик твари»[45], в философии В. Соловьева объясняется как недолжное соотношение существенных элементов в мире эмпирическом, которые сами по себе в состоя-

[40] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 113.

[41] Там же. С. 103.

[42] Там же. С. 124.

[43] Там же. С. 99.

[44] *Павлюченков Н. Н.* Богословие всеединства… С. 158.

[45] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 122.

нии всеединства суть элементы и мира Божественного. Однако Е. Трубецкой видит в этом воззрении следы непобежденного В. Соловьевым пантеизма и возложение на Бога вины в существовании зла: если сущность мира есть явление Божественной действительности, то само зло необходимо тоже было бы ее явлением, «ибо нет ничего в явлении, чего бы не было в сущности»[46].

Е. Трубецкой критикует и необходимость *другого* для Бога в шелленгианском понимании, поскольку «из логического понятия Абсолютного отнюдь не вытекает „божественный фатум“ в смысле необходимости для Абсолютного входить в реальное отношение с „другим“»[47]. Отринув идею необходимости *другого* для Абсолюта, он тем самым, с одной стороны, не принимает концепцию развития Божественного мира, с другой — избегает повода к формированию нового субъекта в Божестве. Е. Трубецкому чужды данные ходы мысли В. Соловьева, поскольку София, хоть и проявляется в тварном мире, сама не оказывается «субъектом развития и совершенствования»[48], оставаясь самотождественным и идеальным замыслом Божиим.

По мнению прот. Г. Митрофанова, «учение Трубецкого о Софии — Премудрости Божией во многом лишь воспроизводит основные принципы, уже сформированные в его космологии независимо от софиологического учения»[49]. Это можно увидеть в том, что интерпретация Софии у Е. Трубецкого, понимаемой как всеединая совокупность идей-волений, в своих основах согласуется с православным учением о логосах творения, выраженном в богословии прп. Максима Исповедника. В учении преподобного отца «со своей *идеальной* стороны, логосы суть те Божественные замыслы, или идеи-образцы, которые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи из небытия в бытие»[50]. Эти логосы не составляют Божественную сущность, но отражают соответствующие Божественные энергии. Логосы и не статичны, подобно идеям платоновского мира, но «являют Бога в Его творческой и промыслительной активности в мире»[51]. Подобно св. Максиму Божественные идеи мыслит и Е. Трубецкой, рассматривая их в динамическом аспекте: «…вечные божественные идеи суть не только замыслы Божии: они — *живые творческие силы*»[52]. Кроме того, Е. Трубецкой соглашается с прп. Максимом в вопросах о свободном творении Богом мира в соответствии

[46] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 289.

[47] Там же. С. 273.

[48] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 101.

[49] *Митрофанов Г. Н., прот.* Князь Евгений Николаевич Трубецкой… С. 88–89.

[50] *Фокин А. Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. № 22–23. С. 105.

[51] Там же. С. 107.

[52] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 106.

с предсуществующими логосами природы[53], трансцендентности логосов по отношению к сотворенному[54], существования избирательной свободы по отношению к логосу[55] и сотериологической значимости движения человека к замыслу о себе[56].

Творение мира

В. Соловьев в двух произведениях («Чтения о богочеловечестве» и «Россия и Вселенская Церковь») предлагает два несколько различных понимания творения мира, однако «разница между двумя космогониями Соловьева не столько в существе воззрений философа, сколько в форме их выражения»[57]. Главным образом их объединяет то, что настоящего свободного творения из ничего космология В. Соловьева не предполагает, поскольку «в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное»[58]. Согласно «Чтениям о богочеловечестве», вечная потенция твари, относительное небытие, извечно осуществляется в акте самоопределения Божества и необходимо приводит к выделению из идеального мира реальных самостоятельных сущностей[59]. Согласно же «России и Вселенской Церкви», Бог сдерживает собственное всемогущество, что дает возможность вечным силам хаоса актуализироваться в форме видимого мира[60]. Необходимый характер актуализации творческой потенции, в мысли В. Соловьева, включен в космогонический процесс, приводящий к появлению реальных и отделенных от идеального Божественного всеединства существ, падению их в разрозненный вещественный мир и восхождению к синтезу в новом актуальном всеединстве. Так как тварный мир в системе В. Соловьева есть субстанция мира Божественного, космологический процесс у мыслителя становится и процессом диалектического развития всего Божественного мира, проходящего стадии единства, падения *другого* и нового свободного воссоединения. При этом, по мнению Н. Н. Павлюченкова, этап падения в философии В. Соловьева оказывается не случайной катастрофой, вызванной уклонением свободной воли тварных существ от Бога, но необходимым этапом эволюционного развития мироздания[61].

---

[53] *Максим Исповедник, прп.* О Недоумениях к Иоанну // Его же. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. и прим. архим. Нектария. М., 2006. С. 66.

[54] Там же.

[55] Там же. С. 68–69.

[56] Там же. С. 67.

[57] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 366.

[58] *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т. 2: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. С. 119.

[59] Там же. С. 126.

[60] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1991. С. 331.

[61] *Павлюченков Н. Н.* Богословие всеединства… С. 206.

Учитывая факт космологического распада, для философа «сама вещественность мира есть следствие греха»[62]. Даже такие фундаментальные формы чувственного мира, как пространство и время, суть его отражения. Отсюда все элементы тварного мира являют собой отрицание всеединства, однако вместе с этим и связаны с ним, будучи отражением Божественных идей. Последнее воззрение, утверждающее одновременное соединение тварной вещи с ее идеей во всеединстве и сопротивление данному единению, Е. Трубецкой принимает в качестве основания для своей концепции серединного положения временного мира между бытием как Софией и небытием как ее отрицанием.

В отличие от В. Соловьева, Е. Трубецкой стоит на строгом догматическом учении о творении из ничего, признавая непреодолимую онтологическую «неслиянность» [63] между Богом и тварью. Таким образом, София перестает быть сущностью, онтологически связывающей Бога и тварный мир, божественной посредницей, в связи с чем П. А. Сапронов вовсе отказывается причислять князя к традиции софиологии, сводя учение его к христианизированному платонизму[64]. Против идеи о Софии-посреднице философ использует богословский аргумент: согласно Е. Трубецкому, учение о Софии как посреднице не согласуется с христианством, поскольку последнее «признает лишь единого и единственного посредника между Богом и человеком, а стало быть, между Богом и тварью вообще — Богочеловека Иисуса Христа»[65]. В согласии с православной догматикой Е. Трубецкой настаивает, что именно Господь Иисус Христос, как сочетающий полноту Божества и полноту человечества, может быть Посредником в собственном смысле. София же, как отделенная от творения, не удовлетворяет критерию единства тварного и нетварного, что необходимо для роли посредницы между ними.

При этом сам мыслитель не рассматривает свою космогонию как противоречащую мысли учителя: онтологически разделяя Абсолют и тварный мир как Его *другое,* он лишь доводит до конца «совершенно верную мысль В. Соловьева о *втором абсолютном* или *сущем становящемся*»[66]. В «Миросозерцании…» Е. Трубецкой критикует пантеистическое решение проблемы соотношения Абсолютного и *другого* у В. Соловьева как приводящее к несвободе и ограниченности Абсолюта, предлагая в качестве правильного подхода принцип свободного творения мира из ничего, обеспечивающий, с одной стороны, совершенство и независимость Абсолюта, с другой — относительную свободу

[62] *Мочульский К. В.* Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1995. С. 97.

[63] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 69.

[64] *Сапронов П. А.* Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 288.

[65] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 101.

[66] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 378.

мира[67]. В «Смысле жизни» Е. Трубецкой пытается по-новому решить проблему Абсолютного и *другого*, выработав соответствующий христианскому вероучению серединный путь между дуализмом и монизмом, отметая заблуждения каждого из подходов в отдельности и принимая их относительную истину[68]. Согласно мыслителю, ответ на вопрос о соотношении Абсолюта и *другого* — Халкидонский догмат, являющий мировой идеал по образу соединения природ во Христе, поскольку неслиянность Бога и мира отличает христианство от монизма, а нераздельность — от дуализма[69].

Мировой хаос

Развивая проблему соотношения Абсолютного и *другого*, философ понимает мир сотворенный как противопоставленный Богу, поскольку «в качестве „другого" мир есть отрицание „Софии"»[70]. Данное отрицание Трубецкой рассматривает в качестве онтологической категории, и именно в состоянии отрицания сотворенное формирует свою идентичность через сопротивление Божественному и даже бунт против Бога. Такие состояния полу-бытия (как имеющего основание в Софии) и полу-небытия (как ей противодействующего) тварного мира философ, как уже было сказано, напрямую связывает с временностью[71]. Здесь коренится фундаментальное различие между системами Е. Трубецкого и В. Соловьева: у первого мир «именно противоположен Богу, противодействует ему, а не является „испорченным" божественным миром»[72]. Однако априорная характеристика мира сотворенного как по своей сущности противящегося Богу показывает непреодоленное до конца влияние на Е. Трубецкого гностических тенденций метафизики В. Соловьева, что вступает в противоречие с православным учением о совершенстве и благости изначального творения.

Из факта априорного противодействия мира Богу философ и выводит главную задачу в развитии мира — «преображения <…> *из другого в друга*»[73], которое непременно должно происходить в свободе. Подтверждение своих взглядов об онтологическом противостоянии мира и Бога философ находит в текстах Писания. Так, из библейского стиха Евангелия от Иоанна «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1. 5) Е. Трубецкой делает вывод, что все, что не есть

---

[67] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 301.

[68] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 69.

[69] Там же. С. 70.

[70] Там же. С. 107.

[71] Там же.

[72] *Козырев А. П.* «Солнечная мистика» кн. Евгения Трубецкого и «пигмеи» с Зубовского бульвара» // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. (Философия России первой половины XX века). С. 216.

[73] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 83.

Бог, — это тьма, Богу сопротивляющаяся. *Другое*, по своей природе отличное от Бога, не может Богу не сопротивляться, поскольку «мир есть среда, сопротивляющаяся свету»[74]. Смыслом же стиха философ видит победу Господа над сопротивлением, но не методом уничтожения (иначе уничтожен был бы сам тварный мир), а через преодоление сопротивления изнутри самого тварного мира[75]. Это воззрение восходит к поздней редакции софиологии В. Соловьева. Философ, используя в качестве иллюстрации своего воззрения вышеприведенный евангельский стих[76], пишет: «…каждому проявлению восставшего хаоса Божество должно быть в силах противопоставить … благость, его проникающую, внутренне его изменяющую и свободно приводящую его к единству»[77]. Соловьев постулирует преображение, а не уничтожение хаотического состояния твари, что обеспечивает включение преображенного мира в порядок всеединства.

Хотя Е. Трубецкой и не пишет о хаосе как самостоятельной силе, он рассматривает хаотичный аспект мира в контексте необходимого существования отрицательных потенций в мире как бытии относительном и реализации этих потенций в грехопадении. Вследствие последнего «зло <…> проявляется уже не как анархическое начало хаоса, а как *принцип мировой организации*: оно облекается в форму *безусловности и всеобщности*, навязывается твари, как некая непреложная необходимость»[78]. Здесь Е. Трубецкой тоже следует за В. Соловьевым, который пишет: «…зло есть общее свойство всей природы»[79]. Однако, в отличие от Е. Трубецкого, признающего грехопадение фактом мира тварного, в системе В. Соловьева «*первоначальное* происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира»[80]. Согласно В. Соловьеву, уже сам вещественный и раздробленный мир есть следствие существования зла, а поэтому грех отдельного физического существа не может быть началом греховного разделения. Отсюда причина разделения находится в сфере метафизической и связана с падением Софии[81].

Личный опыт восприятия хтонической стороны жизни философ описал в письме от 23 декабря 1910 г. из Берлина[82], а позже и в публичной лекции о русской иконе[83]. Опыт созерцания на экране пожирания друг другом живых

---

[74] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 121.

[75] Там же.

[76] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 327.

[77] Там же.

[78] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 143–144.

[79] *Соловьев В. С.* Сочинения. Т. 2. С. 122.

[80] Там же. С. 126.

[81] Там же. С. 132–133.

[82] Письмо Е. Н. Трубецкого — М. К. Морозовой. № 64 // Новый мир. 1993. № 9. С. 219.

[83] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // Его же. Смысл жизни. С. 223.

существ философ резюмировал следующим: «…я не могу представить себе более наглядного и ужасного изображения естественного существования. <…> Ты не можешь себе представить, как я в эту минуту ненавидел пантеизм и хотел убежать из этого мира»[84]. Следует отметить, что это свидетельство важно не только для анализа формирования отдельных взглядов Е. Трубецкого, рассматриваемых в статье, но оно «стало опытным истоком экзистенциальной философии»[85] мыслителя в целом. Действительно, вся метафизика князя характеризуется как категорическим отрицанием пантеизма, так и выраженным, даже эмоциональным, вызывающем «чувство нравственной тошноты и отвращения»[86] неприятием многих аспектов тварного мира.

Показатель этого — деление тварного сущего на несколько категорий в «Миросозерцании В. С. Соловьева»: то, что имеет о себе идею, идеи не имеет и противоположно идее. К последним, «антиидейным» существам философ относил различных паразитов, «для которых вражда против всеединства есть закон их существования»[87]. Данный род существ он перенял у В. Соловьева, который в существовании «допотопных чудовищ»[88], динозавров, видел действие хаотических сил, поскольку благой Бог не мог создать настолько ужасные творения.

Описание ужасов «мира, покинутого Богом»[89], получает развитие в «Смысле жизни» в контексте рассмотрения ночного облика твари, к которому философ относит не только телеологию борьбы за существование в животном и растительном мире, но и такие феномены, как лунный свет, ужасный вид корней растений и звуки некоторых животных (сова, филин или волк)[90]. В противоположность этому дневной лик твари выражается в таких феноменах, как радуга, солнце, звезды[91]. Дневной лик показывает стремление твари к Софии, и это стремление можно увидеть не только в природных феноменах, но и в культуре. Так, луковичные вершины русских храмов становятся символом устремленности земного к небесному[92].

---

[84] Письмо Е. Н. Трубецкого — М. К. Морозовой. № 64. С. 219.

[85] *Даренский В. Ю.* «Смысл жизни» князя Е. Н. Трубецкого… С. 68.

[86] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // Его же. Смысл жизни. С. 223.

[87] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 289.

[88] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 354.

[89] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 61.

[90] Там же. С. 132.

[91] Там же. С. 121.

[92] *Евлампиев И. И.* Проблема соединения земного и божественного в философском творчестве Е. Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. (Философия России первой половины XX века). С. 49.

Космологическая эволюция

В философской системе В. Соловьева необходимость восстановления всеединства начинает космологический процесс. Сам философ описывает его или как взаимодействие Логоса и Софии (в «Чтениях о богочеловечестве»), или как взаимодействии Софии и Души мира (в «России и Вселенской Церкви»). В. Соловьев так описывает сущность мирового развития: «…космический процесс есть последовательное объединение низшего, или земного, мира, созданного в начале в состоянии хаоса и розни»[93]. Всю мировую эволюцию философ рассматривает как непрекращающееся творение по Божественному замыслу: постепенно материя формируется сначала в отдельные космические тела, позже — в планетарные системы, пока, наконец, не развивается органическая жизнь и не появляется человек как вершина космологической эволюции, в которой «мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом»[94]. В эмпирическом мире В. Соловьев видит указание на начавшийся процесс воссоединения всего в таких феноменах, как закон всемирного тяготения, соединение химических элементов и органическая жизнь[95]. Завершение мирового процесса у В. Соловьева мыслится как необходимое возвращение всего сущего к всеединству, что в православной мысли трактуется как апокатастасис.

Для князя Е. Трубецкого движение к Софии — идеальному образу — есть устремление мира воплотить в себе Божию идею о себе, поэтому цель мирового развития как актуализации всеединства у князя сохраняется[96]. Сохраняется и эволюционное развитие мира, ведущее к всеединству. Как пишет И. И. Евлампиев, Е. Трубецкой «настаивает, что земной мир имеет *божественное* предназначение, имеет возможность преображения и соединения с Богом в *благую* целостность»[97]. Кроме того, он мыслит процесс развития мира исходя из свободы как Бога, так и твари, поэтому концепция космологической эволюции князя может рассматриваться как недетерминированная и синергетическая[98].

Как и у В. Соловьева, стремление мира к всеединству выражается у Е. Трубецкого и в феномене физического тяготения[99]. В процессе космологической эволюции массы вещества соединяются в формы космических тел, которые в свою очередь собираются в скопления тел — созвездия. Появление среди космических тел звезд — источников тепла и света — для философа становится

[93] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 351.

[94] *Соловьев В. С.* Сочинения. Т. 2. С. 139.

[95] Там же. С. 138.

[96] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 35.

[97] *Евлампиев И. И.* Проблема соединения земного и божественного… С. 49.

[98] *Павлюченков Н. Н.* Богословие всеединства… С. 511–512.

[99] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 127–128.

знамением победы Софии над тьмой мира. Основной этап развития мира на пути ко всеединству, как и у В. Соловьева, ознаменовался появлением человека, способного сознательно стремиться к осуществлению Божественного замысла, преодолевая соблазны тьмы и становясь *другом* Божиим. Новосозданный человек был «центром космического согласия»[100], а его владычество над миром являло «земной образ всеединства»[101], однако райское состояние еще не было самой реализацией всеединства, предполагая возможность сопротивления. Эта возможность актуализировалась в грехопадении, которое мыслитель понимает в русле православной традиции как конкретный грех Адама, что нарушил космический порядок, однако не уничтожил саму возможность реализации всеединства. Грехопадение привело к оформлению тенденции, противоположной всеединству, что философ видит даже в фактах органической жизни: «…одни частицы выпадают из состава живого тела, другие становятся на их месте; и всякое органическое соединение представляет собой неустойчивое, постоянно нарушающееся равновесие»[102]. Различие между двумя периодами настолько значимо, что в чистом от греха мире действовали иные природные законы, отличные от наблюдаемых современными учеными[103]. Новый и финальный этап на пути к реализации всеединства ознаменовался Воплощением Логоса. Философ так пишет о значении Искупления, совершенного Христом: «…оно есть *акт исцеления* человека и всего распавшегося на части космоса, восстановление мира *как живого целого*»[104]. Именно с приходом Христа мир соединяется с Софией существенно и более нерушимо. Однако и по Вознесении Господь не оставляет мир, продолжая воссоединять всю тварь в Евхаристии, которая, по словам Н. Н. Павлюченкова, в этом аспекте «приобретает вселенское, „космическое“ значение»[105].

В отличие от метафизики В. Соловьева, в системе Е. Трубецкого развитие мира не оказывается этапом развития Божественного мира. Для философа Бог, как и Его замысел о мире (София) необходимо неизменны, а поэтому Бог извечно видит космологический процесс мирового синтеза одновременно и идеальным, и завершенным, и становящимся. Однако торжество всеединства в системе Е. Трубецкого не обязательно предполагает апокатастасис. Понимая проблему необходимости всеобщего спасения в философии всеединства и желая оставаться на почве церковной догматики, Е. Трубецкой, с одной стороны, разрабатывает оригинальную метафизику ада как вечного мига духовной

[100] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 135.

[101] Там же.

[102] Там же. С. 148.

[103] Там же. С. 145.

[104] Там же. С. 154.

[105] *Павлюченков Н. Н.* О значении трудов Е. Н. Трубецкого… С. 68.

смерти[106], с другой — открывает возможность посмертного свободного избрания добра[107]. Однако концепция ада у философа кажется скорее не до конца последовательным аннигиляционизмом (учением о прекращении существования душ осужденных грешников после Суда), чем интерпретацией православного учения о бесконечных адских муках, а возможность посмертного покаяния вовсе отрицается Церковью.

Эсхатологическая перспектива

Идея эсхатологического преображения мира у Е. Трубецкого развивается в контексте перенятого у В. Соловьева учения о «духовном материализме», согласно которому весь мир, включая материальный его аспект, должен воссоединиться с Богом[108]. Прообраз такого преображения мира князь видит в Преображении Христовом: «…красота, спасающая мир, должна выразиться именно в таком просветлении всей твари, при котором весь телесный мир, преисполняясь извнутри божественного смысла и божественной жизни, становится прозрачным воплощением Христа, светлою ризою Божества»[109]. При этом эсхатологические взгляды князя с точки зрения церковной догматики кажутся излишне оптимистичными. Отрицая логическую необходимость одного из главных соблазнов всеединства — учения о всеобщем восстановлении, — философ все же слишком сближает обновленный мир и Бога. Так, Е. Трубецкой, основываясь на идее В. Соловьева об обожении всего мира, пишет: «…нераздельное и неслиянное единство *двух* естеств и *двух* воль не ограничивается одною Богочеловеческою Личностью. В *грядущем* Царствии Христовом оно должно стать основою *всего* космического строя»[110], — фактически философ опосредованно утверждает идею об ипостасном единстве Бога и мира в пакибытии, что не может быть принято православной мыслью. Проблематична и идея, идущая от митр. Антония (Храповицкого) и ошибочно приписанная прп. Сергию[111], о цели мира как бытии по образу Троицы, подтверждение которой философ находит во всем древнерусском благочестии и в древнерусской иконописи[112]. Идея о благодатном преображении всего мира для Е. Трубецкого есть органичная часть русской культуры. По мнению философа, ее мы находим

---

[106] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 93.

[107] *Трубецкой Е. Н.* В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин // Его же. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 2. С. 558–559.

[108] *Павлюченков Н. Н.* О значении трудов Е. Н. Трубецкого… С. 67.

[109] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 2. С. 355.

[110] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 83.

[111] *Павлюченков Н. Н.* Богословие всеединства… С. 508–509.

[112] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // Его же. Смысл жизни. С. 228.

у Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева[113]. Однако корни данного учения уходят скорее в немецкий новоевропейский мистицизм, представленный традицией Я. Бёме и Ф. Баадера[114].

Заключение

Владимир Соловьев попытался не только перевести христианскую веру на язык современной философии, но и привнести в христианство учения и концепции, с православной догматикой несовместимые. Князь Евгений Трубецкой, насколько это возможно, старался согласовать концепцию всеединства и учение о Софии с православной догматикой, однако в полноте сделать этого не смог. С одной стороны, последовательное отрицание субстанционального единства Абсолюта и его *другого*, принятие концепции творения мира из ничего и несогласие с идеей апокатастасиса затрудняют определение системы Е. Трубецкого как метафизики всеединства. С другой стороны, отождествление Божиих замыслов с Софией, космологический эволюционизм, духовный материализм и излишний эсхатологический оптимизм нельзя признать всецело соответствующими православию. Несмотря на не вполне удачный синтез, система Е. Трубецкого ценна как пример демонстрации сложности взаимодействия традиционного православного учения и философии, предлагающей новые пути мышления в контексте своей эпохи, поэтому князь остается важной фигурой для современных исследователей, изучающих диалог теологии и философии и вопрос их возможной гармонизации.

Источники

Бердяев Н. А. О Софиологии. (Прот. Сергий Булгаков. Лествица Иаковля. Об ангелах) // Путь. 1929. № 16. С. 95–99.

Лопатин Л. М. Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 2. С. 397–462.

Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. и прим. архим. Нектария. М., 2006.

Письмо Е. Н. Трубецкого — М. К. Морозовой. № 64 // Новый мир. 1993. № 9. С. 219–220.

Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991.

Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989.

[113] *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 287.

[114] *Павлюченков Н. Н.* О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 40.

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

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.

Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках // Его же. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 233–244.

Трубецкой Е. Н. В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин // Его же. Миросозерцание В. С. Соловьева. М.: Медиум. 1995. Т. 2. С. 519–563.

Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. М.: Медиум, 1995. Т. 1–2.

Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 285–315.

Литература

Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия серебряного века. М., 2021.

Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М., 2016.

Даренский В. Ю. «Смысл жизни» князя Е. Н. Трубецкого — «канон» православного экзистенциализма // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 58–82. https://doi.org/10.47132/2588-0276_2021_3_58; EDN FPLVZI

Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. 1–2.

Евлампиев И. И. Проблема соединения земного и божественного в философском творчестве Е. Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. (Философия России первой половины XX века). С. 10–57.

Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24. С. 3–40.

Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М.: Академический проект. Раритет, 2021.

Козырев А. П. «Солнечная мистика» кн. Евгения Трубецкого и «пигмеи» с Зубовского бульвара» // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. (Философия России первой половины XX века). С. 209–220.

Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии // Его же. Трагедия свободы: избранные произведения. М., 2008. С. 529–843.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СТСЛ, 2012.

Митрофанов Г. Н., прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой — философ, богослов, христианин. СПб., 2018.

Митрофанов Г. Н., прот. Творчество Е. Н. Трубецкого в контексте его произведений как последний манифест классического философского идеализма в русской религиозно-философской традиции // Христианское чтение. 2016. № 5 (70). С. 87–100. EDN WXDSUX

Мочульский К. В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М.: Республика, 1995.

Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства. От Ф. В. Й. Шеллинга к священнику П. А. Флоренскому. М., 2023.

Павлюченков Н. Н. О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 33–57. https://doi.org/10.47132/2588-0276_2021_3_33; EDN DYQBJY

Павлюченков Н. Н. О значении трудов Е. Н. Трубецкого для современного православного богословия // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития: материалы VII Международной научной конференции (Минск, 17 ноября 2022 г.). Минск, 2023. С. 66–73.

Сапронов П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000.

Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. № 22–23. С. 100–128. EDN YMRJCP

References

Darensky V. Yu. "The Meaning of Life" by E. N. Trubetskoy — the "Canon" of Orthodox Existentialism. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 3, pp. 58–82. (In Russ.)

Davydenkov O. *Dogmatic Theology*. Moscow, 2016. (In Russ.)

Evlampiev I. I. *The History of Russian Metaphysics in the 19th–20th Centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute.* St. Petersburg, 2000, parts 1–2. (In Russ.)

Evlampiev I. I. The Problem of Combining the Earthly and the Divine in the Philosophical Creativity of E. N. Trubetskoy. *Evgeny Nikolaevich Trubetskoy.* Moscow, 2014. (Philosophy of Russia in the First Half of the 20th Century), pp. 10–57. (In Russ.)

Florovsky G. V. *The Ways of Russian Theology*. Moscow, 2009. (In Russ.)

Fokin A. R. The Doctrine of the Logos in Metaphysics and Cosmology of St. Maximus the Confessor: An Exercise in Systematization. *Theological Bulletin*, 2016, no. 22–23, pp. 102–130. (In Russ.)

Gaidenko P. P. *Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age*. Moscow, 2021. (In Russ.)

Kozyrev A. P. "Solar" Mysticism of Prince Yevgeny Trubetskoy and "Pygmies" from Zubovsky Boulevard. *Yevgeny Nikolaevich Trubetskoy.* Moscow, 2014. (Philosophy of Russia in the First Half of the 20th Century), pp. 209–220. (In Russ.)

Levitsky S. A. Essays on the History of Russian Philosophy. *Idem. The Tragedy of Freedom: Selected Works*. Moscow, 2008, pp. 529–843. (In Russ.)

Lopatin L. M. V. S. Solovyov and Prince E. N. Trubetskoy. *Worldview of V. S. Solovyov*. Moscow, 1995, vol. 2, pp. 397–462. (In Russ.)

Lossky V. N. *The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology*. Moscow, 2012. (In Russ.)

Mitrofanov G. N. The Writings of Yevgeny Trubetskoy as a Final Manifesto of Classical Philosophic Idealism in the Russian Tradition of Religious Philosophy. *Christian Reading*, 2016, no. 5 (70), pp. 87–100. (In Russ.)

Mitrofanov G. N. *Prince Evgeny Nikolayevich Trubetskoy — Philosopher, Theologian, and Christian*. St. Petersburg, 2018. (In Russ.)

Mochul'skii K. V. *Gogol, Solovyov, Dostoevsky*. Moscow, 1995. (In Russ.)

Pavliuchenkov N. N. On Important Directions in the Comparative Analysis of Philosophical and Theological Concepts of E. N. Trubetskoy and Priest P. Florensky. *Russian-Byzantine Bulletin*, 2021, no. 3 (6), pp. 33–57. https://doi.org/10.47132/2588-0276_2021_3_33 (In Russ.)

Pavliuchenkov N. N. *Theology of Unity. From F. W. J. Schelling to Priest P. A. Florensky*. Moscow, 2023. (In Russ.)

Sapronov P. A. *Russian Philosophy. Experience of Typological Characteristics*. St. Petersburg, 2000. (In Russ.)

Zenkovskiy V. V. The Overcoming of Platonism and the Problem of the Sophia in the World. *The Way*, 1930, no. 24, pp. 3–21. (In Russ.)

Zenkovskiy V. V. *A History of Russian Philosophy*. Moscow, 2021. (In Russ.)

Информация об авторе

Багапов Андрей Альбертович
магистрант ИДО ПСТГУ (Теология)

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
414042, Российская Федерация,
г. Астрахань, ул. Куликова 13/2, 38
E-mail: and.bagapov@yandex.ru

Information about the Author

Bagapov, Andrey Albertovich
Master's student (Theology)

Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities
13/2 Kulikova Str., 414041 Astrakhan,
Russian Federation
E-mail: and.bagapov@yandex.ru
https://orcid.org/ 0009-0002-8723-8275