

DOI 10.15393/j9.art.2014.763

Ярослав Владимирович Сарычев

доктор филологических наук, доцент,  
профессор кафедры литературы,  
Липецкий государственный педагогический университет  
(Липецк, Российская Федерация)  
sarychevyaroslav@yandex.ru

## СОФИЙНАЯ «ОМОУСИЯ» П. А. ФЛОРЕНСКОГО

**Аннотация.** Анализ книги «Столп и утверждение истины» (1914) и представленной здесь софиологической доктрины, соотносимой с подходами иных русских софиологов, демонстрирует общую проблематичность попыток православного обоснования идеи Софии и одновременно оригинальность позиции П. А. Флоренского. Преодолеть софиологические апории и комплекс религиозно-модернистской идейности мыслителю не удалось, однако Флоренский обосновал особую, формалистическую по сути, символическую по внешности концепцию «софийности» мироздания, опирающуюся на авторскую теорию «антиномического» познания и превратно истолкованный догматический принцип единосущия (триединства). В результате София оказалась изоморфна Святой Троице и одновременно тварному миру. Парадигматика мышления Флоренского обнаруживает, помимо гностической основы, некий уклон в сторону постмодернистского (в широком смысле) сознания, отчего, собственно, философ и востребован в современной гуманитарной среде.

**Ключевые слова:** софиология, православие, модернизм, антиномии, единосущие (ομοούσιος), онтология, формализм, постмодернизм

Нет, наверное, нужды говорить о значении «софийной» составляющей для русского символизма и философского процесса модернистской эпохи, о главных посылах наших софиологов и прочих почти хрестоматийных вещах. Но под покровом очевидностей всегда таятся какие-то важные нюансы, тонкие интеллектуальные материи, многое предопределяющие в плане понимания внутренней сути и конфигурации сложных духовных явлений. Так, известная доктринальная обусловленность символистского визионерства «мистической» концепцией Вл. С. Соловьева обычно закрывает от взора не менее любопытную *финальную* стадию «религиозного процесса»: вторичный (или даже третичный) всплеск софиологической активности в предреволюционные 1910-е годы на фоне общего упадка, неудержимого «декаданса»

всей модернистской культуры. Это «диалектическое» явление, обычно ассоциируемое с именами С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского, помимо прямого отношения к символизму и «соловьевству» (и вкупе с ними — к мировому «софийному» гнозису), знаменательно еще и своей выраженной потребностью *православного обоснования* идеи Софии.

Честь наиболее последовательного, систематически-продуманного фундирования православно-софиологической установки традиционно и заслуженно отдают П. А. Флоренскому. И столетний юбилей центрального философско-богословского труда неординарного священника-мыслителя с претенциозным названием «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914) как бы невольно побуждает к продолжению разговора о делах давно минувших дней в их *ментально-исторической* специфике и, может статься, вполне *современном* «актуальном измерении. Ибо устойчивый спрос на «софийность» в ученой гуманитарной среде налицо, а ряд попыток произвольного «ософияния» русской словесности или же комбинации «темы» с *православием и постмодернизмом* (см., напр.: [3], [5], [6] и др.) заставляет подозревать целенаправленную работу по переводу былого «софиесловия» в некий новый, «дискурсивно» модифицированный формат. Нетрудно догадаться, что большое подспорье в изысканиях нынешним софиологам от науки доставляет имя Флоренского, вообще до странности популярное в *дискурсе*, не связанном задачами историко-философского анализа. А потому, для комплексного познания «интеллигибельной» реальности, необычайно важно определить истинную цену «интуиции-дискурсии» [10, 43] самого Флоренского в контексте прошлого и настоящего.

Начнем с элементарно данного. Не секрет, что попытки развития софиологических доктрин на *христианской* почве неизменно встречали почти неодолимые препятствия как по причине отсутствия достаточных «вероучительных» оснований и необходимого количества «источников» в книгах Ветхого и особенно Нового Заветов (за условным вычетом апокалипсических образов «жены» и «невесты»), так и по

объективному противоречию христианским идеям творения, единосущия и триипостасности, воплощения и искупления — всему строю евангельской истины и церковной догматики. Подчас просто занимательно следить, каких танталовых мук, спекулятивных усилий стоило отечественным софиологам истолкование в благоприятном для «Софии» духе библейских фрагментов, Софии, в общем-то, не предполагающих (см., напр.: [2, 187, 195, 201, 208—209, 254], [10, 329—330, 333]), какие хитроумные системы «оправдания» *через Софию* мира в Боге и Бога в мире выстраивались на одних приемах схоластики, одобренных экзистенциальными и либеральными целеустремлениями. Не помогали и апелляции к патристике. «Опыт» того же Флоренского, скрупулезно подобранный и умело состыкованный в целях софийной апологетики некоторые фрагменты святоотеческой письменности [10, 334—337, 343—348, 389—390], наглядно показал лишь одно: отцы Церкви, в принципе, не испытывали нужды в софиологии, а если спорадически касались данной проблемы (больше в видах полемики с еретиками), то ограничивались общими рассуждениями на тему о *божественной премудрости, а не о Софии* как таковой. Оттого-то все убежденные поклонники «подлинной» Софии вынуждены были волей-неволей прибегать к мировому внехристианскому и еретическому гнозису, опираться на каббалистические (см., напр.: [2, 120—122, 190, 192] и др.), неоплатонические и гностические источники, на *эманационную* теорию, которая одна была способна *рационально понятным*, удовлетворительным образом объяснить «идею» Софии равно в спекулятивном аспекте (как абстрактный метафизический принцип «всеединства») и в «высшем» премирно-преобразовательном *естестве*.

Очевидно, что *про себя* софиологи хорошо сознавали истинное положение вещей. Многие (не исключая, вероятно, и Вл. Соловьева) даже не находили в том особой проблемы, прибегая к «христианским обоснованиям» и риторике лишь по мере необходимости. Но русская софиологическая мысль начала XX века, притязавшая на полнейшее «православие» своих умозрений и представленная, в том числе,

обладателями духовного сана, попадала в весьма деликатное положение — именно ввиду необходимости *подлинно православно-христианского* изъяснения идеи Софии в ее связи с божественной субстанцией и природно-человеческим бытием. А сделать это, если смотреть на «божественные» вещи объективно, было вряд ли возможно. Неспроста в нашем «православном софиесловии» сразу наметились три доминантные линии истолкования, принципиально разноречащие друг другу.

Первый путь преодоления софиологических апорий связан с деятельностью братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких, занявшихся коррективкой наследия Соловьева и вставших на *логическую* стезю *софийной редукции*. Так, итоговое учение князя Е. Трубецкого о Софии («Смысл жизни», 1918) вполне немногосложно; его суть можно выразить буквально в двух словах: мир идей; «мир вечных идей — София» [9, 361]. При том Трубецкой везде говорит *исключительно о божественной* Софии, фактически не мыслит сию субстанцию иначе как Премудрость Божию, Т. е. довольствуется прямой этимологией слова: «премудрость» — и *не более* того. Стоя на этой *твердой* почве, философ со вкусом и знанием дела критикует Соловьева, Булгакова и Флоренского, очень жестко возражая против попыток придания Софии какой-либо субстанциальности, попыток понимать ее «*по-гностически...* в виде самостоятельного эона» или «как субстанцию всего становящегося, а мир во времени — как явление этой субстанции» [9, 352—353]. В таком случае, справедливо полагает Трубецкой, перечеркивается свобода воли и личного самоопределения, а с другой стороны — сам Бог «вовлекается во временной процесс, изменяясь в *существо* своем»; «субстанция» же Софии оказывается подвержена «*внутреннему распаду*» (на горнюю Софию и мировую душу), «*греху и катастрофе*», становится началом, сопримродным мировому «хаокозму» [9, 354, 353]. «В действительности, — пишет Трубецкой, — вопреки С. Н. Булгакову, София — вовсе не *посредница* между Богом и тварью, ибо Христос сочетается с человечеством *непосредственно*. Она — неотделимая от Христа Божия Мудрость и Сила. Если так, то мир, становящийся во

времени, есть нечто *другое* по отношению к Софии. <...> София может являться и осуществляться в мире, но она ни в каком случае не может быть субъектом развития и совершенствования во времени...» [9, 355].

Это понимание Софии лишь как *отношения* божественного замысла к сотворенному и эволюционирующему миру [9, 375—376] весьма характерно. Трубецкой, в сущности, *де-материализует* Софию, лишает ее определенного бытийного статуса, взамен восполняя трансцендентными *гносеологическими* характеристиками. И в таком виде его учение — единственного из всех русских софиологов — действительно не противоречит православной традиции, точнее сказать, безразлично для нее, не чревато какой-либо ересью. Основываясь на примате *логического* сознания («софийного» зрения истины), Трубецкой последовательно выступает против «всей современной русской школы мистического алогизма» [9, 435], к которой, помимо софиологов Булгакова и Флоренского, он относит еще Н. А. Бердяева и В. Ф. Эрна, упрекая оппонентов в *субъективизме и психологизме* их построений, «полнейшем смешении логического и психологического» [9, 431—438]. В противовес утверждаются *сверхвременная норма* разума и *сообразность мысли единству истины* [9, 434, 436] — те «софийные» очевидности, допустить которые центральные русские философы, видимо, были не вполне готовы.

«Алогичная» платформа искателей «софийного корня» в далекой от рациональных оснований почве с легкой руки С. Н. Булгакова получила наименование *софийной детерминации*, хотя правильнее было бы назвать такую позицию *софийной эклектикой*. Один емкий фрагмент из «Света не večернего» (1917), своего рода «духовной автобиографии или исповеди» [2, 6] Булгакова, исчерпывающе иллюстрирует данную методу: «Божество по Божественному Своему снисхождению, в самоотвержении любви, хочет не-Себя, не-Божество, и исходит из Себя (вот и эманация. — Я. С.) в творении. Но поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится

*между* (sic. — Я. С.) Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое (некое  $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$  в смысле Платона). Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она «не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало», а «живое существо, имеющее лицо, ипостась». «Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия» [2, 186], — возражает Булгаков одновременно Я. Беме и Е. Трубецкому (их критику см.: [2, 235—238, 197—200, 217—219]); напротив, ее «надо мыслить в смысле реальнейшем, как *ens realissimum*, и именно такой реальнейшей реальностью и обладает Идея Бога, Божественная София. София... *есть* ВСЕ». «...София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или... ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая (sic. — Я. С.) ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает... троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству. <...> В этом смысле она *женственна*, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность». Вместе с тем она есть идеальный, умопостигаемый мир... истинное... всеединое». «Зарождение мира в Софии есть действие всей Св. Троицы... на восприимлющее (sic. — Я. С.) существо, Вечную Женственность, которая через это становится началом мира, как бы *natura naturans* (природой творящей. — Я. С.), образующей основу *natura naturata*, тварного мира» [2, 186—187].

Если вникнуть в этот своего рода «символ веры», то несложно обнаружить в нем и «плерому» ересей, и почти прямую трансляцию основоположных воззрений Вл. Соловьева. Главное же для Булгакова, чтобы София была везде и во всем, — в мире, в хозяйстве, в нации и народе («Философия хозяйства», 1912), в космосе, в единстве трансцендентных существ и субстанций; наконец, в Боге («Свет невечерний» и последующие софиологические шедевры). Или даже — чуть-чуть *надо всем* этим, ибо «*все*» у Булгакова существует

«в Софии и Софию». Нет в универсуме ничего — от Бога до минерала (в целесообразности его кристаллического строения), что не было бы связано с «софийностью», существовало автономно от нее. Мировоззрение действительно «всеобъемлющее», хотя и несвязное, принципиально *логически не связуемое* воедино. «Но и пусть... — заявляет мыслитель с поразительной легкостью, — мудрее этого противоречия... не может ничего измыслить...» [2, 208] наш смертный разум. Однако у тех, кто усмотрел в данном учении не только надуманную метафизическую проблему, но и серьезный догматический прецедент, было несколько иное мнение на сей счет; и софиология «отца Сергия» подверглась церковным прещениям вовсе не по недоразумению.

И здесь мы наконец-то выходим на *третий путь* так называемого *религиозного символизма*, связанный с именем и богословским наследием еще одного нашего «отца» Павла Александровича Флоренского. По внешней видимости позиция Флоренского суть та же софийная детерминация, но при ближайшем рассмотрении обнаруживается совершенно иной *принцип* организации софийного умозрения. Неспроста Флоренский старается избегать слабых и скользких мест, на которых неизменно претыкалось «богословие» Соловьева и Булгакова (подробнее см.: [4, 191, 194—197]), да и вообще куда более последователен в *формальных* притязаниях строить свою систему на почве православия, на материале догматики и святоотеческой письменности.

Само название главного дореволюционного труда Флоренского, тоже своего рода «духовной автобиографии» и вдобавок «опыта» индивидуально-соборного вероизложения, кажется, источает дух благодатный. «Столпом и утверждением истины» в одном из посланий *апостола Павла* (I Тим., 3:15) названа Церковь. Но книга *отца Павла* Флоренского — не о Церкви; точнее, непритязательное заглавие «О Церкви» совершенно не подходит к нарочито интимному повествованию (духовному «свидетельству») об *индивидуальном спасении* в лоне церковности путем *опытного познания* Троицной Истины в духе святоотеческой *премудрости*.

Свой труд о. Павел претенциозно, «по-католически» посвящает «Всеблагодуханному и Пречистому Имени Девы и Матери», и столь экстравагантным образом «пречистое» софийное *имя* вводится в «титульное» повествование, постепенно раскрываясь в своем значении. В нужное время и «софийная детерминация» образа Богородицы-Девы [10, 354—370], и имяславно-имябожеские симпатии ее поклонника обнаружатся со всей очевидностью.

Кстати, отечественных богословов особенно раздражало как раз то, что «нарочитая субъективность» автора, «опыт психологический, поток переживаний», «пафос интимности, ...эсотеризма», «какие-то неожиданные перепевы не то Мережковского, не то Новалиса», — вся эта «отрава романтизма» [11, 493—494, 496] выдавалась за «соборный опыт» Церкви и норму церковного ведения. Не меньшее неприятие вызвала целенаправленная попытка Флоренского «излагать свои идеи не от своего имени», влить «новое вино» религиозного модернизма в «старые мехи» традиционной догматики по рецептам представителей «нового религиозного сознания» [4, 183, 187]. Со стороны последних, однако, прозвучала схожая критика. Так, Н. Бердяев окрестил Флоренского «оторвавшимся декадентом», а его «стилизованное православие» квалифицировал как «явление эстетизма <...> эстетического упадничества», от которого «веет жуткой мертвенностью» [1, 149—150]. Флоренский, по Бердяеву, «преодолеывает муки сомнения Троичностью... психологию преодолевает богословием», ибо «слишком напуган бессилием и неудачами «нового религиозного сознания» [1, 153, 160]. «Но как ни стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального правого православного, ему не миновать обвинений в ересях...», да и само его учение «не ортодоксально, в нем все-таки найдут элементы... своеобразного гностицизма...» [1, 162].

Диспозиция Флоренского между жесткой ортодоксальной церковностью и «новым религиозным сознанием» действительно оригинальна. Отдав «неохристианскому» движению определенную дань в молодые годы (см., напр.: [13]), Флоренский в своей книге публично отрекается от бывшего опыта, говорит, что ему «в высокой степени чуждо стремление людей



«нового религиозного сознания» как бы насильно стяжать Духа Святого» [10, 128], что «новое» сознание «всегда оказывалось не выше-церковным... а противо-церковным... церковно-борстственным, антихристовым» «погружением в “обе бездны”: — в верхнюю бездну гностической теории и в нижнюю бездну хлыстовской практики...» [10, 133]. Чтобы «спастись», Флоренский как раз и *ищет, познает норму церковного гнозиса* — проверенную двумя тысячелетиями *методу нераздельного знания Истины и жизни в Истине*. И вот тут, на этом правильном, православном пути «познания Истины» начинаются не только «счеты с собой, бегство от себя, боязнь себя» [1, 149], но и вновь возникают словесно отвергнутые соблазны «нового религиозного сознания».

Двенадцать «писем», составляющих «православную теодицею» Флоренского, расположены следующим образом: «Два мира» (земной и небесный, связанные в церковном опыте) — «Сомнение» (критика недостаточности рационалистического познания и утверждение в правах свехлогического откровения) — «Триединство» (толкование догмата Св. Троицы) — «Свет истины» (то же, с попутными размышлениями о фаворском свете) — «Утешитель» (о Святом Духе) — «Противоречие» (теория антиномического познания истины) — «Грех» — «Геенна» — «Тварь» — «София» — «Дружба» (метафизика дружеской пары, «братотворения») — «Ревность» (метафизика супружеской пары, психология таинства брака). Такая композиция на первый взгляд может показаться произвольной, поскольку неясен (и нигде специально не оговорен) сам *принцип* авторской выборки определенного материала из «духовной сокровищницы Церкви». Итоговые же главы о Софии, дружбе и ревности вообще не носят обязательного церковно-догматического характера, как, впрочем, и фрагменты, связанные с «сомнениями» и «противоречиями» познания. То есть большая часть «книги личных избраний» [11, 494] тяготеет к области религиозной *философии*, и строится эта философия по классическому принципу, по математически четкому плану: теория познания, гносеология (первые шесть глав) — теория бытия,

онтология (остальные шесть). Золотым сечением каждой из частей выступают «письма» о «Триединстве» и «Софии».

Очень пронизательное наблюдение относительно содержательной формы «Столпа... истины» Флоренского сделал прот. Г. Флоровский: «От сомнений разум спасается в познании Св. Троицы... Но, странным образом, он как-то минует Воплощение, и от Троических глав сразу переходит к учению о Духе Утешителе. В книге Флоренского просто нет христологических глав. И “опыт православной теодицеи” строится как-то мимо Христа» [16, 495—496]. Действительно, Флоренский в данном отношении — самый последовательный из софиологов, всегда мучившихся необходимостью сопоставлять и различать Софию и Христа в их «естестве» и мистическом «посредничестве» миру. Вся эта проблематика просто «снимается» однозначным «личным избранием» мыслителя, у которого, как якобы и у святых аскетов-монахов, «на первом месте стоит... не Христос, а... Сама Она». «Потому-то, — утверждает далее Флоренский, — такой избранник Божией Матери как преп. Серафим имел у Себя в келлии одну только единственную икону. Кого? Естественно было бы подумать, что, раз единственную, то — Спасителя. Но нет, — не Спасителя, а Божией Матери, да и притом же без Спасителя, — икону “Умиления”. Подобное же можно сказать и о других девственниках. Они чтут в Божией Матери Носительницу Софии, Явление Софии и чувствуют, что их духовное устройство — именно от Софии» [10, 358].

В таком виде, без Христа-Спасителя, «православная теодицея» Флоренского приобретала очень замысловатую форму: *Символ веры (единосущная Троица) — ее третья ипостась, Святой Дух, открывающийся в грядущем Третьем Завете, — и София как «основа» тварного «многоипостасного» мира.* При этом Флоренский не забывает подчеркнуть, «что в творениях церковной письменности не редкость... встретить некоторую неразграниченность идей Духа Святого и Софии-Премудрости... явление тем более бросающееся в глаза, что идеи Отца и Сына... вычеканены довольно» [10, 115]. И хотя автор «Столпа» «боится утверждать» [10, 129] тождество Духа и Софии, формально разводя эти «идеи»,

но важно учитывать, что для него «кроме церковного экзотеризма», т. е. «вычеканенных» учений, «есть своего рода церковный эсотеризм, — есть чаяния, о которых не должно говорить слишком прямо» [10, 133]. Святой Дух, Царство Божие и София относятся к области «чаяний», — разумеется, о «бессмертной и святой, воскресшей плоти»: «Словно какая-то ткань, словно какое-то тело... ткется в мировых основах: что-то ждется. В чем-то недостаток, по чему-то томится душа... И будет что-то <...> То, что будет, будет в Ней и чрез нее (речь о Церкви — «носителнице» и «явлении» Софии. — Я. С.), не иначе» [10, 127—128].

Одними апокалипсическими «чаяниями» и мистическими томлениями дело у Флоренского, конечно, не ограничивается, ведь им утверждается необходимость *положительно-го познания* безусловной Истины. Однако первое условие такого правильного познания выглядит несколько странным — это принципиальное отречение от «смертного» рассудка, от законоположений кантовского «чистого разума». Необходимо как бы *совлечь* с себя все «чисто человеческое» и стать принципиальным *алогом*. Флоренский в этом смысле — главный теоретик и идейный вдохновитель «русской школы мистического алогизма». По его убеждению, сверхлогическая истина догмата, «т. е. самим Богом сообщенный анализ», «насмерть поражает рассудок» (из-за логической невозможности объяснить единосущие и триипостасность Божества, «неслиянность и нераздельность» двух «природ» во Христе и многие подобные постулаты) и в то же время становится «новой нормой» для разума, *качественно новым принципом антиномического познания* (см.: [10, 40—42, 54, 58—60, 106—107, 163—165] и весь комплекс «гносеологических» писем). Не только богооткровенная, но и *любая* истина, утверждает Флоренский, «есть антиномия, и не может не быть таковою» [10, 147], если, конечно, она хочет быть *истиной*, т. е. смысловой структурой, адекватной («конгруэнтной») гносеологическому архетипу божественной Истины. «Существование множества разногласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек» [10, 158—159], — очевидно, а значит, «чтобы

предусмотреть все возражения, — надо взять... предел их. Отсюда следует, что истина есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, истина есть суждение самопротиворечивое» [10, 147].

Флоренский, искусственный математик, в обосновании своей позиции идет гораздо дальше элементарного агностического аргумента о примирении в Боге «разломов» разума и «трещин» бытия [10, 159]. Он рассуждает также о потенциальной и актуальной бесконечности, «дуалистической прерывности» и «монистической непрерывности», «нумерическом тождестве» и т. п. [10, 43, 65, 79, 81—83], даже выстраивает «логическую» (*математическую по форме*) теорию антиномии [10, 148—153]. Однако дефакто его «антиномизм» все же представляет собой какую-то усеченную, *извращенную диалектику*: тезис и антитезис в их «антиномическом» сосуществовании и противоборстве — без необходимого синтеза, синтезиса.

Определенная *логика* в таком воззрении, безусловно, просматривается, и на правах религиозного мыслителя Флоренский вполне основателен в своем «сомнении» относительно способности посредством «крамольного рассудка твари», «мудрствования лжеименного разума» [10, 65, 129, 340] достигать несомненно *истинного* синтетического результата, который по-настоящему возможен (долженствует совершиться) в области божественного «Триединства». Лишь «в Боге» «двоица делается троицею»; предварительно же нам самим необходимо «от данной ассерторической истины мира перейти к аподиктической... Истине догмата...» [10, 93—94, 63]. Целый ряд подобных положений подкрепляется солидным «дискурсивно»-богословским ресурсом (см.: [10, 58—64, 156—163] и др.), однако, как ни странно, «предела всех отменений» теория «антиномизма» все-таки достичь не может — даже в сферах, далеко не трансцендентных человеческому сознанию. По большому счету, перед нами лишь априорные суждения, «самоочевидные» только для автора, удачно подбирающего нужные ему примеры. Иного рода примеры способны обратить постулаты Флоренского в прах. Возьмем хотя бы такое элементарное «антиномическое» суждение:

Бог есть — Бога нет. Понятно, что «примирить» эти конфликтные тезисы способна лишь «истина» религиозного индифферентизма, безразличия к самому вопросу о Боге. Можно указать и на очевидные истины математики вроде дважды два — четыре. По теории Флоренского, такие однозначные, «самотождественные», непротиворечивые, безусловно логичные в своей статике утверждения — неистинны. Но, как справедливо заметил Е. Трубецкой, «антиномией» здесь может быть только «дважды два — стеариновая свечка». Провалы «антиномизма» в религиозно-философской сфере не менее очевидны. «Что останется от всего символа веры в его целом, — пишет тот же оппонент Флоренского и «мистического алогизма», — если мы будем мыслить каждое из его положений в виде противоречия, «которое раз и да и нет?» Можем ли мы вообще, оставаясь христианами, сказать *и да и нет* этому символу? А ведь именно в этом сочетании «и да и нет» в каждом положении заключается канон антиномического мышления о. Флоренского о тайнах религии» [9, 437].

И впрямь, было в «антиномической» гносеологии Флоренского что-то вычурно-субъективное, *декадентское*, какое-то «Электричество» З. Н. Гиппиус с поправками Д. С. Мережковского: «Две нити вместе свиты, / Концы обнажены / То «да» и «нет» — не слиты, / Не слиты — сплетены». И лишь в «Третьем Завете», в Царстве Духа Святого «Концы соприкоснутся, / Проснутся «да» и «нет», / И «да» и «нет» сольются, / И смерть их будет Свет»<sup>1</sup>. Только у Флоренского подобные «бездны гностической теории» стилизуются под «норму» церковной, «святоотеческой» практики похуления притязаний «лжеименного» разума.

Здесь, однако, мы неизбежно выходим на более универсальный и тоже всецело детерминированный эпохой модернизма *религиозно-символический* смысл утверждаемого «антиномизма». «Форма истины, — пишет Флоренский, — только тогда и способна сдержать свое содержание — Истину — когда она как-то, хотя бы и символически, имеет в себе нечто от Истины. Иными словами, истина необходимо должна быть эмблемой какого-то основного свойства Истины»,

«символом Вечности», «монограммой Божества» [10, 145]. «Можно лишь создать символ... Что же касается до содержания этого символа, то оно не может быть рассудочным, но — лишь непосредственно переживаемым в опыте само-творчества (жизнетворчества! — Я. С.)... в тождестве духовного самосознания» [10, 83]. Обычно подобные тирады понимаются в том смысле, что взамен абстрактно-логического познания Флоренский постулирует необходимость познания конкретно-символического. Это верно, но гораздо полезнее будет вскрыть «софийный корень» данного «гносеологического» учения.

Принято считать, что Флоренский по преимуществу учит о *тварной* Софии, точнее, о *Софии в мире*. София для него «есть Великий Корень целокупной твари... всецелостная тварь», «первозданное естество твари»; и этим своим «корнем» (вспомним Соловьева!) «тварь уходит во внутри-Троичную жизнь... получает себе Жизнь Вечную» [10, 326]. Признавая тварность Софии, Флоренский, по большому счету, избегает говорить о *Софии в Боге*, понимая, какие отсюда могут вытекать последствия, но «канон» софийного мифа властно требует постулата о том, что «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра...» [10, 349]. А это, в свою очередь, означает признание за ней статуса «четвертой ипостаси». Более того, именно Флоренский первым публично вводит такое представление, «на смерть поражая рассудок» Булгакова. Да и вообще у Флоренского не менее рельефно, нежели у Булгакова, выступает вся «полнота» софийных определений и неизбежно связанная с ними смысловая путаница, эклектика — «самопротиворечивость» утверждаемого образа-понятия. В главе «София» можно прочесть не только о «четвертой ипостаси», но и об особом «многоедином существе», и о «границах между», и даже об «эоне» (в более мягком варианте — «монаде», «реальной единице»), а также о «психическом содержании» Бога-Разума [10, 50, 323—326, 338, 349]. «В отношении к твари, — пишет Флоренский, — София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» [10, 326], его «образующий разум» и «красота тварного». Но она же — и «вечная Невеста Слова Божия»,

и любовь (память, слава) Божия, и «Дом Божий» — Царство Божие (соловьёвская «Ветилуя»), и Церковь в ее «небесно-эоническом аспекте», и «Сердце Церкви» Приснодева Богородица — «София по преимуществу» [10, 323—326, 329—330, 332—333, 337—338, 343, 350—352, 355—356, 365, 390]. И это далеко не полный перечень. София суть еще «Ипостасная Система миротворческих мыслей Божиих и Истинный Полюс и Нетленный Момент тварного бытия...» [10, 332]. Она же и «Богозданное единство идеальных определений твари» [10, 344]. «Тварная София <...> осуществляемая, отпечатлеваемая в мире опытным во времени... хотя и тварная, предшествует миру, являясь премирным ипостасным собранием божественных первообразов сущего» [10, 348], — подытоживает Флоренский.

Все эти мудреные и малоинформативные дефиниции, стилизованные под «древлецерковный» язык, легко и просто сводятся к одному известному знаменателю — *всеединству*, которое предстает у Флоренского как в аспекте гносеологическом, «мысленном», так и в онтологическом, «сущем». Но, опять же, *допуская* «всеединство», Флоренский почти наверняка хочет чего-то большего, неспроста отдаляясь от «предтеч» даже в зауми формулировок. В попытках *определить* Софию он, конечно, малооригинален, но вместе с тем почему-то не впадает в булгаковские жесточайшие апории и эклектику, а в догматически установленных контекстах, не в пример большинству софиологов, всегда четок (например, «София во Христе» для него невозможна, здесь допустимо говорить лишь о некоей субординации; см.: [10, 329—330, 346, 349—350, 383]). Вольномыслие допускается только там, где и церковное сознание «двоилось» [10, 384]. А потому своеобразие разрешения Флоренским софиейной «антиномии» надо искать не в сумме каких-то определений, а в их *структурно-смысловом соположении*<sup>2</sup>. Традиционный набор софиологических штампов здесь явно выступает в виде *придаточных* значений (пусть и необходимых) по отношению к *основному, символическому* смыслу образа: «Она — Живой Символ», «вся мистическая цепь домостроительства» [10, 355, 391], — произвольно «проговаривается» мыслитель

о сути своей софийной концепции. Однако провозгласить «Символ» — еще не значит раскрыть содержание персонафицированной в Софии «ипостаси» *бытия*. Флоренский *делает это*, причем очень оригинальным и тоже «символическим» способом.

Еще в той исходной части работы, что была посвящена объяснению догмата о Троице, Флоренский почему-то очень упорно настаивал, что между словами «сущность» (*οὐσία* по-гречески) и «ипостась» нет *никакого* различия, что это равнозначные и в семантическом, и в философском смысле понятия. Так якобы понимали дело «и отцы первого вселенского собора», утвердившие Символ веры — единосущного Бога в трех ипостасях [10, 49, 52—53, 56]. То есть по логике Флоренского получалось, что в основе догмата — логическая тавтология, «антиномия», «верою победившая рассудок» [10, 53]. Свою философию в этом смысле Флоренский называет «омоусианством» (от греч. *ομοούσιος*, единосущие). Почему принцип единосущия стал первичным и определяющим по отношению к лицам-ипостасям, можно только гадать, видеть здесь неодолимую тягу «армянского богослова» к *монофизитству* [12, 119] или еще что-то. Но «софийный корень» данного учения обнаруживается достаточно четко. В главе «София» Флоренский пространно цитирует неортодоксальные рассуждения о Софии «нашего замечательного мистика графа М. М. Сперанского» из его сочинения «*Ομοούσιος*. Первый мир» [10, 331—332]. В другом фрагменте приводятся соображения крестоносца Роберта Кларийского о смысле Софийского собора в Константинополе: «Св. София по-гречески то же, что Св. Троица по-французски» [10, 385].

Итак, *София есть Святая Троица* — божественная *омоусия* Трех Лиц. «Единосущие и есть «премудрость» [15, 87]. Столь неожиданно и экстравагантно, через понятные лишь «посвященным» намеки, «омоусия» Флоренского из гносеологического принципа «антиномического познания» преобразуется в софийный принцип «всеединства»: «Все — единосущно и все — разноипостасно» [10, 325]. *Тварная* «св. София» становится *единосущной* Св. Троице, становится *единой, общей сущностью* Бога-Троицы и мира.



Нечто подобное, впрочем, уже звучало (правда, безо всякого отношения к Софии) еще в самом начале века из уст В. В. Розанова на петербургских Религиозно-философских собраниях 1901—1903 годов, которые молодой Флоренский посещал и, конечно, аккумулировал их проблематику (а попутно и проблематику «журнала Мережковских» «Новый путь», где иногда печатался) в «сокровищнице духовного опыта». Не забудем также, что позднее, как раз в период, совпадающий по времени с подготовкой и выходом в свет «Столпа... истины», Розанов в «Уединенном» и «Опавших листьях» позиционировал Флоренского как своего большого «друга», постоянного собеседника, восторгался его интеллектом, оригинальностью религиозных суждений, поразительными совпадениями во взглядах. Так вот, на петербургских Собраниях в докладе, известном под названием «Об адогматизме христианства»<sup>3</sup>, Розанов «открыл нам» «некоторые новые мысли о Троице», помогающие постичь «живую глубину этого догмата»<sup>4</sup>. Так, по крайней мере, восторженно возгласил протагонист Собраний Мережковский, на то время почти полный розановский единомышленник. В церковной среде эти «мысли» тоже были вполне поняты и однозначно квалифицированы: «...В. В. Розанов считает нужным не только защищать (какие-то свои «новые догматы». — Я. С.), но выдумать догмат «двух полов в Боге», «пола в Троице». Этот догмат, по его мнению, озарил бы ярким светом всю жизнь»<sup>5</sup>. Действительно, в символически «прикровенной», как и положено, форме Розанов проводил ту «простую» мысль, что *Троица имеет пол в себе* (разумеется, «трансцендентный»), и этим «божественным» полом Она непосредственно связана с «миром», со всей мировой «плотью» (подробнее см.: [7, 63—65]). Еще откровеннее о данных материях заявил Мережковский, правда, уже в эмигрантский период: «Вера человека в потустороннюю тайну плоти как единственно возможного контакта через пол с духовным миром, логически приводит к толкованию телесного как отражения Святой Троицы в человеческой жизни на земле»<sup>6</sup>. Но, конечно, и в начале века апостол «Третьего Завета» был в тех же мыслях, «символически» выражая их в главных

своих сочинениях. Более того, «неохристианская» догматика, предполагавшая, как один из основоположных посылов, введение пола в Троичный и Христологический догматы, «соединение пола и Бога» и гносеологическое оправдание этого соединения, в некотором роде стала закономерной реакцией на соловьевскую и общегностическую софиологию. И если, допустим, Вл. Соловьев «учил» о Софии как «теле Божиим, материи божества», о единении во Христе «Логоса и Софии», об «оплодотворяющем» логосичном начале и «восприимлющем» софийном лоне, о «происходящем отсюда рождении вселенского организма» [8, 108, 135—136] и тому подобном, то Мережковский и Розанов, лидеры «нового религиозного сознания», просто отметили всю эту *мифологию* как затмевающую суть дела и представили вопрос о «соединении с Богом» (а попутно и о «святой», андрогинной по качеству «плоти») более чем наглядно, «мистически» конкретно (подробнее см.: [7, 66—69, 74—75]).

Невозможно допустить, чтобы столь искушенный в «познании истины» человек, как Флоренский, «ничего такого» не знал или не понимал. И, казалось бы, чего проще для «православного мыслителя» преодолеть прямым текстом воззрения, вполне скомпрометировавшие себя, благо что примеров тому в богословском опыте не занимать. Однако, сознавая все это, даже постоянно делая тактические оговорки насчет «благочестия», Флоренский упорно продолжал *мудрить* что-то свое, удерживая «Триединство» и *Софию* как незыблемый «столп» в собственной «православной теодицее». И расхождения с гностиками всех мастей, софийными и антисофийными, наблюдались у него не в *основании*, но в *толковании* (более, как ему казалось, правоммерном и «православном») определенного взгляда на мир божественный. Здесь-то и возникала потребность в логически удобопревертной, *антиномичной* «омоусии», позволявшей по весьма замысловатой «технологии» возделывать перенасыщенную «религиозным символизмом» почву православия.

Конечно, утонченного гностика Флоренского несколько не интересуют рецепты соловьевско-булгаковского «богоматериализма» и мерещковско-розановского «мистического

сексуализма»; его сознание всецело занимают *структурные соотношения в бытии* на разных его уровнях, ярусах. Этот ценный постулат в свое время выдвинул С. С. Хоружий, сделав основой для анализа позднейших «водоразделов мысли» Флоренского (см.: [12, 100—130]). Но почему-то (вероятно, из уважения к «православному мыслителю» и на волне «перестроечной» конъюнктуры) ученый не пожелал заметить, что *те же самые* «структурно-семантические» закономерности вполне распространяются и на предшествующий период, на «Столп и утверждение истины» (ср.: [10, VI—XVI]). Собственно, «омоусианство» Флоренского как раз и надо понимать в том смысле, что божественная *структура* «Первого мира» — «Триединства» — изоморфна структуре «многоединого» и «разноипостасного» тварного мира. Флоренский отмечает, что «София религиозно... почти сливается со Словом и Духом и Отцом... но рассудочно она есть совсем иное» [10, 331], — «Ипостаси Отчей» отвечает «идеальная субстанция... мощь или сила бытия», Логосу — «разум твари», Святому Духу — «духовность твари, святость, чистота и непорочность ее...» [10, 349].

В согласии с тем же принципом «омоусии» Флоренский констатирует, что «спасение — в единосущии с Церковью» [10, 343]. Но этот «самоочевидный» постулат в устах человека, говорящего о «раздельности символических образов» Церкви «мистической» и «исторической» [10, 338], приобретает особый колорит. Отвергая «путь современных церковноборцев» (абсолютизацию «мистического» в ущерб «историческому»), Флоренский тем не менее не склонен отказываться от главной их идеи о *предсуществовании* «небесно-эонической» структуры Церкви ее «эмпирическому, земному и временному содержанию», и лишь ставит верное, по его мнению, «логическое ударение» — не на «хронологическом первенстве Церкви пред миром» (так понимает дело «гностицистская эонология»), а на ее «качественном превосходстве» и «высшей ценности» [10, 337—339]. При таком *чисто символическом* подходе, полагает Флоренский, «предсуществование» становится «бесспорно православным» «символом духовного переживания, открывающего в Церкви, в личности и т. д.

высшую сравнительно с тленным обликом мира сего реальность» [10, 339]. В нее-то, в эту ознаменовательную «реальность», и нужно «вростать» и в ней «пресуществляться» [10, 338], опираясь притом на «реальную силу-идею» (понятно, какую), «формирующую вещи и таинственно управляющую недрами их глубочайшей сущности» [10, 347].

Поэтому запредельные духовные реалии (триединое Божество, предвечная Церковь-Царство) незримым образом, но тоже *реально* привходят у него в мировую плоть, ознаменовывая себя в Богородице-Деве, в религиозном девстве монашествующих, в феноменах дружбы и любви-ревности, да и вообще во всем многообразии *истинных* форм «тварной многоипостасности». Сама же София в данном смысле выступает как некий «предельный» Пан-Символ [12, 105—107] Божества, как та самая *четвертая* — уже не «дополнительная», но высшая, основная ипостась, «сущность совершенно новая» [10, 50], *первообраз* по отношению ко всему остальному, «вся соединяющий» [10, 319]. Наконец, согласно «древним» представлениям *имяславца* Флоренского, «имя» Софии обладает особой «космической властью» теургического новотворения реальности [10, 347, 359, 374—375], в свете чего совсем не удивительно, но вполне закономерно, что на позднейшем этапе «духовной» биографии Флоренский, *оставаясь священником*, всецело отдался «оккультно»-идеократическим энергиям *мировой революции*.

Все это и было зафиксировано в умной, тонкой, «эсотеричной», композиционно и «эстетически» изысканной книге, нарочито стилизованной под *символическую книгу православия*, — ни больше, ни меньше. Но претензия претензией, а богооткровенное содержание не обретается посредством интеллектуальных игр, не возникает в вязком контексте «спорных богословских мнений» и слегка завуалированных гностических ересей. В сущности, ничего кроме «божественного» (или «софийного») *формализма* отношений в системе мироздания Флоренский так и не «утвердил». Но взамен анонсированного положительного «церковного» учения, объективно двигаясь в русле авангардно-формалистических, конструктивистских умонастроений, подменявших собой

череду «религиозных исканий» и стройных «философских систем», в историческом смысле даже несколько предваряя общий ход этого движения, Флоренский настолько «возвысился умом» над элементарными церковнообновленческими (да и сугубо софиологическими) задачами, что фактически «философски» открыл, «религиозно» предустановил, объективировал в «опыте самотворчества» тот особый тип и своеобразную ему «стилистику» мышления, что в итоге и породили «православный», литературный, а также всякий иной *постмодернизм*, окончательно возобладавший в современных культурно-общественных реалиях. И вполне естественно, что не философской *содержательностью* своих воззрений, не *миром идей* в манящих перспективах их дальнейшего развития, не духоносными откровениями единой истины, а совсем иного рода *премудростью* — хитро запутанным «дискусом», интеллектуально зыбким «контентом», глубоко «антиномичным», «интертекстуальным» и экзистенциальным, из которого при желании можно «свободно» извлечь любого рода выводы и приложить их к чему угодно, Флоренский стал особенно «актуален» и прославлен в наши дни; «теодицеи» же, «омоусии» и «конкретные метафизики», стоившие стольких трудов, смиренно отошли в область «былого».

### Примечания

- <sup>1</sup> См. *Гиппиус З. Н.* Собр. соч.: В 8 т. / Сост., примеч. Т. Ф. Прокопова. М.: Русская книга, 2001—2003. Т. 2. Сумерки духа: Роман. Повести. Рассказы. Стихотворения. С. 484; *Мережковский Д. С. Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники / Подгот. текста, послесл. М. Ермолаева; Коммент. А. Архангельской, М. Ермолаева. М.: Республика, 1995. С. 264, 267.
- <sup>2</sup> См., например: Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний (1902—1903 гг.). СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1906. XIV. С. 375, 385.
- <sup>3</sup> Там же. С. 455—463.
- <sup>4</sup> Там же. С. 476.
- <sup>5</sup> *Михаил [Семенов П. В.]*, иером. Отклики. Открытое письмо одному стороннику В. В. Розанова и его мыслей «об адогматизме христиан-

ства». Правда ли, будто догма убила лилии Евангелия? // Миссионерское обозрение. 1903. № 4. Февраль. С. 551.

- <sup>6</sup> *Мережковский Д. С.* Испанские мистики. Св. Тереза Авильская. Св. Иоанн Креста. Прилож.: Маленькая Тереза / Под ред. и со вступ. ст. проф. Т. Пахмусс. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1988. С. 77.

### Список литературы

1. *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // Н. А. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 2. С. 149—166.
2. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения / Подгот. текста и коммент. В. В. Сапова; Послел. К. М. Долгова. М.: Республика, 1994. 415 с. (Мыслители XX века).
3. *Горичева Т. Н.* В поисках рая // Московский эзотерический сборник. М.: ТЕРРА, 1997. С. 260—270.
4. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. / Сост. А. В. Поляков. Л.: Эго, 1991. Т. II. Ч. 2. 270, [1] с. (Филос. наследие России).
5. *Крохина Н. П.* Софийность и ее коннотации в русской литературе XIX — начала XX веков (поэтика всеединства): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук: (10.01.01) / Шуйск. гос. пед. ун-т. Шуя, 2011. 40 с.
6. *Океанский В. П.* Софийное время: культурологические очерки. Иваново: Б. и., 2003. 60 с.
7. *Сарычев Я. В.* Религия Дмитрия Мережковского: «Неохристианская» доктрина и ее художественное воплощение. Липецк: ГУП «ИГ ИН-ФОРМ», 2001. 224 с.
8. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. / Вступ. ст. В. Ф. Асмуса; Сост., подгот. текста и примеч. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. 736 с.
9. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост., общ. ред., предисл. и примеч. Н. К. Гаврюшина. М.: Изд. группа «Прогресс—Культура», 1994. 592 с.; илл. (Сер. «Сокровищница рус. религ.-филос. мысли». Вып. II). С. 243—488.
10. *Флоренский П. А.* Соч.: В 2 т. / Вступ. ст. С. С. Хоружего; Сост. иг. Андроника и др.; Примеч. С. С. Аверинцева и др. М.: Правда, 1990. Т. 1. Столп и утверждение истины. 839 с.
11. *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. Вильнюс: Б. и. [Тип. «Вильтис»], 1991. 624 с. (Репринт. изд.: Париж, 1937).
12. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии: Учеб. пособ. / Рус. христ. гум. ин-т. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с. (Сер. «Наши современники»).

13. *Rosenthal B. G.* The «New Religious Consciousness». Pavel Florenskii's Path to a Revitalised Orthodoxy // Christianity and the Eastern Slavs, II: Russian Culture in Modern Times / Ed. by R. p. Hughes and I. Paperno. — Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, 1994. (California Slavic Studies XVII), pp. 134—157.

### Yaroslav Vladimirovich Sarychev

*Doctor of Philology, Associate Professor  
of Lipetsk State Pedagogical University  
(Lipetsk, Russian Federation)  
sarychevyaroslav@yandex.ru*

## SOPHIAN “HOMOUSIA” OF PAVEL FLORENSKY

**Abstract.** The analysis of the book *The Pillar and Assertion of the Truth* (1914) and the sophiological doctrine presented in the article and related to the approaches of certain Russian sophiologists shows the general problematic character of the attempts of Orthodox substantiation of the ideas of Sophia and at the same time the originality of Pavel Florensky's position. The thinker could not overcome sophiological aporia and the complex of religious-modernistic ideology; however Florensky proved the conception of Sophianess universe, formalistic in its essence, but symbolic in appearance, based on the author's theory of antinomic cognition and the misinterpreted principle of trinity. As a result, Sophia turned out to be isomorphic to Holy Trinity and simultaneously to the creative world. The paradigm of Florensky's thinking, apart from its gnostic basis, shows a certain deviation to the direction of post-modernist (in the broader sense) consciousness, which is why the philosopher is in demand in modern human environment.

**Keywords:** sophiology, orthodoxy, modernism, antinomy, consubstantiality, ontology, formalism, post-modernism

### References

1. Berdyaev N. A. *Stilizovannoe pravoslavie (Otets Pavel Florenskiy) [Stylized Orthodoxy (Father Pavel Florencky)]. N. A. Berdyaev o russkoy filosofii [N. A. Berdyaev about Russian Philosophy]*. Sverdlovsk, Ural University Publ., 1991. vol. 2, pp. 149–166.
2. Bulgakov S. N. *Svet nevecherniy; sozertsaniya i umozreniya [Non-evening Light; Comtemplations and Speculations]*. Moscow, Respublika Publ., 1994. 415 p.
3. Horicheva T. N. *V poiskach raya [In Pursuit of Paradise]. Moskovskiy esotericheskii sbornik [Moscow Esoteric Collection]*. Moscow, TERRA Publ., 1997, pp. 260–270.

4. Zen'kovskiy V. V. *Istoriya russkoy filosofii: v 2 tomakh* [History of Russian Philosophy in 2 Vols.]. Leningrad, Ego Publ., 1991, vol. 2, part 2. 270 p.
5. Krokchina N. P. *Sofiynost' i eyo konnotatsii v russkoy literature XIX – nachala XX vekov (poetika vseedinstva)* [Coquirosism and Its Connotations in Russia Literature of the 19th – the Beginning of the 20th Centuries (Poetics of Trinity)]. Shuya, 2011. 40 p.
6. Okeanskiy V. P. *Sofiynoe vremya: kul'turologicheskie ocherki* [The Sophian Time: Culturological Essays]. Ivanovo, 2003. 60 p.
7. Sarychev Y. V. *Religiya Dmitriya Merezhkovskogo: «Neokhristianskaya» doktrina i ee khudozhestvennoe voploshchenie* [Dmitry Merezhkovsky's Religion: "Neochristian" Doctrine and Its Artistic Incarnation]. Lipetsk, IG IN-FOL Publ., 2001. 224 p.
8. Solov'ev V. S. *Sochineniya: V 2 tomakh. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publitsistika* [Works in 2 Vols. Readings on Godmanhood. Philosophical Gournalism]. Moscow, Pravda Publ., 1989, vol. 2. 736 p.
9. Trubetskoy E. N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow, Progress-Culture Publ., 1994. 592 p.
10. Florenskiy P. A. *Sochineniya: V 2 tomakh* [Works in 2 Vols.]. Moscow, Pravda Publ., 1990, vol. 1. Tower and Assertion of Truth. 839 p.
11. Florovskiy G., Archpriest. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vilnius, 1991. 624 p.
12. Khoruzhiy S. S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the Break. Ways of Russian Philosophy]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 1994. 448 p.
13. Rosenthal B. G. The "New Religious Consciousness". Pavel Florenskii's Path to a Revitalised Orthodoxy. *Christianity and the Eastern Slavs, II: Russian Culture in Modern Times*. Berkeley, Los Angeles, London, Univ. of California Press, 1994, pp. 134–157.