

# «Охранительные» и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского

**Аннотация.** В статье рассматривается важная особенность жизни и деятельности священника Павла Флоренского, которая ещё не получила должного освещения в аналитической литературе. Флоренский достаточно хорошо известен как религиозный философ, автор книги «Столп и утверждение Истины», а также лекций по «Философии культа» и философии искусства. В отечественном богословии его наследие, как правило, воспринимается в одном ряду с учением о Софии прот. Сергия Булгакова и, соответственно, рассматривается в русле обновляющих тенденций конца XIX — начала XX в., которым, в зависимости от предпочтений конкретных исследователей, придаётся положительный или отрицательный характер. В статье выявляются и комментируются некоторые основные факты, свидетельствующие о стремлении Флоренского, при всех нововведениях, сохранять неповреждёнными догматическое учение, канонический и сакраментальный строй Православной Церкви. Фиксируются некоторые идеи Флоренского, которые, по существу, направлены против концепции поступательного прогресса в религиозном сознании человечества и связанной с ней теории «догматического развития». Основное внимание обращается на характер его позиции и деятельности в период революционных потрясений 1905–1907 гг.

и после Февральской революции 1917 г. Отмечаются его усилия по сохранению богослужебной и монашеской жизни в Троице-Сергиевой лавре и другие, наиболее характерные моменты в его деятельности в годы советской власти. Делается главный вывод о том, что, несмотря на наличие в трудах Флоренского неоднозначных концепций и теологуменов, в церковно-религиозном отношении его следует рассматривать как консервативного мыслителя, всегда имевшего в виду главную цель, ради которой существует Православная Церковь.

**Ключевые слова:** модернизм, религия, революция, Россия, Церковь, богослужение, таинства, богословие, философия.

**Для цитирования:** Павлюченков Н. Н. «Охранительные» и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 159–185. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-159-185

Среди русских философов и богословов начала XX в. свящ. П. Флоренский выделяется, прежде всего, в двух отношениях, которые находят своё выражение в его трудах, написанных в период с 1900 по 1933 г. Во-первых, он представляет собой для этого периода в истории русской мысли уникальный пример совмещения в одном лице священника Русской Православной Церкви и специалиста в области богословия, философии и естественных наук. Во-вторых, пытаясь в течение всей своей жизни следовать воспринятым у В. С. Соловьёва идеалам всеединства и «цельного знания», он стремился к обновлению по этим идеалам православного богословия и церковной жизни, но не примкнул при этом ни к одному из модернистских течений, популярных тогда в церковной и околоцерковной среде. Он подверг критике «новое религиозное сознание» Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева, «Христианское братство борьбы», созданное (в начале с его непосредственным участием) В. Свенцицким и В. Эрном, церковное обновленчество во всех его модификациях до и после 1917 г. В то время, когда церковную догматику и саму «историческую» Церковь в России в интеллигентской среде было принято только ругать за «отвлечённость», «мёртвость» и т. п., он, пребывая

в той же среде и общаясь с нею (достаточно привести примеры А. Белого или того же Н. Бердяева), воспринимал догматы как однозначно данные Богом указатели и точки опоры в духовной жизни. Также он с полным убеждением и, очевидно, на основании определённого духовного опыта умел отделять понятие о Божественном происхождении Церкви и церковной иерархии от многих фактов проявления в ней человеческих страстей и грехопадений.

Но если первое, выделенное здесь обстоятельство уже давно привлекает к себе внимание и осмыслено в различных публикациях, то второе многими критиками и аналитиками остаётся почти совсем незамеченным. Напротив, со времён известной полемики вокруг учения прот. С. Булгакова о Софии в 1920–1930-х гг. на имени Флоренского лежит «печать» модерниста, пытавшегося ввести в православное богословие и православное мировоззрение гностические понятия и онтологические категории, неизвестные святоотеческому преданию Православной Церкви (Соболев 1935: 26, 207–213). Довольно широко распространено ошибочное мнение о том, что в годы советской власти священник Павел Флоренский перестал совершать богослужения и целиком переключился на научно-исследовательские труды (Бонецкая 2003: 108). Периодически также в литературе возникает тема его оккультных увлечений и других, не совместимых с церковным сознанием, убеждений и деяний. Вокруг личности Флоренского возник даже феномен мифотворчества, который, уже сам по себе, может стать темой отдельного исследования.

На этом фоне в наследии Флоренского остаётся очень существенно недооценённым его «охранительный» аспект, и русский мыслитель очень мало известен именно как «консерватор», а не «модернист» и не «стилизатор», каким его обозначил в 1914 г. Н. А. Бердяев (Бердяев 2001: 277). Соответствующие свидетельства можно найти на всём пространстве его творческого наследия, для полноты восприятия которого необходимо поставить и решить задачу систематического выявления и анализа этих свидетельств. В данном случае предлагается лишь предварительный обзор, призванный дать для такого исследования определённый вводный материал.

При всём своём собственном стремлении к богословскому и церковному обновлению, при всех своих в разной степени спорных и новых для традиционного церковного учения идеях он всегда помнил о той грани,

за которой новизна, по его убеждению, перестаёт быть возвращением к «хорошо забытому старому» и отвечает лишь частным субъективным устремлениям данного мыслителя или какой-либо конкретной исторической эпохи. Флоренский «боялся» человеческой субъективности, «психологизмов» в религиозном опыте и потому, как сетовал Н. Бердяев, не решился уходить в слишком дальние мистические «плавания» (Бердяев 2001: 275–276), туда, где можно потерять из виду догматы как опорные точки и ориентиры. Уже в самых ранних его текстах, относящихся ко времени учёбы в Московском университете (1900–1904), можно видеть особое восприятие догмата о Христе, в котором, по его ощущению, обретается твёрдая спасительная основа среди внутренних бурь, опознаваемых как проявление метафизического «Хаоса» (Флоренский 2018: 69–76). Принятие церковного свидетельства о Боговоплощении для Флоренского с самого начала становится обретением критерия объективности не только в религиозных переживаниях, но и в религиозно-философском поиске, в чём он фактически признаётся в своих письмах к В. В. Розанову (Розанов 2010: 21–22).

Следуя направляющему импульсу, полученному от трудов В. Соловьёва, молодой Флоренский, конечно, не был строго ортодоксален, поскольку думал, прежде всего, о «мистическом развитии». Ему нужно было созерцать скрытые за «символическим» покровом вещества иные миры, а спасение, доставляемое религией, воспринималось им как достижение глубокой внутренней гармонии в человеческом естестве, что и отразилось в специфике интерпретации им сути церковного богослужения. Зафиксированная в лекциях по «Философии культа» конца 1910-х гг., эта интерпретация несёт в себе черты влияния мистики «дионисизма» по Вячеславу Иванову, а отнюдь не святоотеческой традиции (Павлюченко 2019: 88–92). Но при всём том, во всех неоднозначных нюансах этой мистики, для Флоренского главным ориентиром был вполне ортодоксально воспринимаемый Христос, хотя этот факт остаётся неочевидным из самих его философско-богословских трудов. Поэтому в конечном итоге понятие «мистическое развитие» было для него техническим термином, обозначающим в качестве главной цели движение к единению с Богом во Христе.

В записи, сделанной в Оптиной пустыни 27 августа 1905 г., окончивший первый курс учёбы в МДА студент Флоренский пишет: «Мистическое развитие сравню с путём в горы. Выше и выше поднимаешься к небу, но бо-

лее и более делается опасность слететь в пропасть. На ровном месте нет подъёма, но нет и бездны, и подлинные мистические опасности появляются при наличии подъёма в выси...» (Иванова 2004: 441). В этой записи Флоренский уподобляет «учение Церкви» и «догматы» географическим картам и планам, составленным первопроходцами, уже совершившими успешное восхождение. Но, очевидно, по мысли Флоренского, сложность и опасность пути столь велики, что необходимы не только сами карты и указатели, но и «проводники», уже успешно всем этим воспользовавшиеся. Это и есть старцы, которым нужно довериться в процессе своего «мистического развития» (Иванова 2004: 441). О том, что это были не просто отвлечённые красивые образы, свидетельствует его собственное подчинение наставлениям находящегося на покое в Донском монастыре епископа Антония (Флоренсова). По крайней мере, известно о двух случаях, когда Флоренский против своей воли следовал указаниям своего старца: в 1904 г., когда он от еп. Антония не получил благословение на монашеский постриг, и в 1915 г., когда еп. Антоний запретил ему поездки на фронт в качестве священника санитарного поезда (Трубачёв 2015: 118–119).

К концу периода учёбы в МДА (1904–1908), превознося святоотеческую аскетику как высшее «искусство» и высшее «художество» (Флоренский 1990: 99), Флоренский не углубляется в сам церковный аскетический опыт, но выделяет его «мистическое» завершение — известные из святоотеческой литературы факты становления человека причастником и носителем Божественного Света. Обсуждение подобных фактов для русского богословия начала XX в. было нетипичным, но, как показала последующая разработка темы «паламизма», новизна, явленная здесь Флоренским, была на самом деле актуализацией в богословии если не совсем забытых, то, во всяком случае, существенно обделённых вниманием крайне важных свидетельств святоотеческого религиозного опыта. Так Флоренский пытался реализовать поставленные им самим в 1906 г. задачи «насытить» церковную догматику конкретными фактами опыта (Флоренский 2018: 217–237).

В этом отношении в МДА он был последователем своего научного руководителя профессора Алексея Ивановича Введенского, который в своём представлении о «методологической реформе православной догматики» указывал на необходимость обеспечить «подвижность» догматики относительно «живых запросов непрестанно углубляющейся философской мысли, опытно-жизненных прозрений в истину» (Введенский 1904: 190–191).

Но Флоренский делал гораздо большее ударение на различении собственно «догматики» как «схемы» понятий, совершенно необходимых для человека, и «догматизма», являющего собой те же «схемы», но без опытного содержания и как таковые совершенно «отвлечённые» от реальной жизни. «Наша догматическая система, — говорил Флоренский в 1906 г., — представляется скучной, настолько скучной, что с нею даже не находят времени полемизировать... она существует не для жизни, не для людей, а готовится впрок, но для кого — неизвестно. Лёгкие ответные зевки на вопрос о догматике — это только небрежно накиданное прикрытие; под ним — зияющие провалы современного сознания, и в гулких безднах исчезли святости и величайшие сокровища духа» (Флоренский 2018: 226). Система религиозных понятий, согласно П. Флоренскому, перестала быть убедительной, потому что оторвалась «от всего живого, от всего интимного, от того, что близко и бесконечно мило, что хватает сердце щемящей тоской по далям». Это — догматика, потерявшая «аромат личного религиозного опыта»; она «сменилась догматизмом, — вот в чём разгадка нашей холодности к её прекрасным, но для нас безжизненным формам» (Флоренский 2018: 227–228).

Можно заметить, что вполне в духе Соловьёва, критикуя «отвлечённые начала», поразившие церковное богословие и будучи сторонником парадигмы всеединства, Флоренский в своём проекте построения «новой убедительной догматики» предложил явную альтернативу теории «догматического развития». «Не истину новую предлагаю на старое место, — подчёркивал он, — а места нового требую для старой истины, потому что то место сознания, куда должно поместить эту истину, загромождено хламом» (Флоренский 2018: 232). Это «новое место» — то, откуда догматические истины постоянно соотносятся со свидетельствами реального опыта, чем богословие по своей значимости для современного человека максимально приближается к науке, также стремящейся строиться на «опытном основании» (Флоренский 2018: 237). По существу, у Флоренского речь идёт не о развитии человечества, будто бы становящегося способным постепенно постигать истины христианского Откровения (обоснование «догматического развития» по В. Соловьёву и развития религиозного опыта по Н. Бердяеву), а о радикальном перевороте, внесённом в религиозное сознание «мистическим» действием Христа (Флоренский 2018: 91).

Флоренский полагал, что подлинный религиозный опыт имеет общечеловеческий характер и потому поиск свидетельств такого опыта

предлагал искать тоже на всём общечеловеческом пространстве, не ограничиваясь только святоотеческой литературой. Но такого рода убеждения у Флоренского не вырождались в попытки смешения, придания равного значения того, что есть в Церкви, и того, что остаётся пока за пределами её «границ». Из целого ряда свидетельств можно видеть, что Церковь и «церковность» однозначно воспринимались Флоренским как средоточие, в котором весь мир получает подлинное, неискажённое бытие.

Известное письмо П. Флоренского А. Белому, написанное в июле 1905 г., нужно читать с учётом того обстоятельства, что в это время он (по всей видимости, от А. Белого) узнал о тайных «богослужениях» на квартире Мережковских (Трубачёв 2015: 124). Д. Мережковский и З. Гиппиус высоко оценили «новое» религиозное сознание молодого выпускника Московского университета, привлекли его к публикациям в своём журнале «Новый путь», но ошиблись как раз в его единомыслии с ними в вопросе соотношения «мистической» и «исторической» Церкви. Флоренский именно в этой «исторической» Православной Церкви в России, при всем её наличном состоянии к началу XX в., увидел святыню. «И тогда, — писал он, — я видел тысячу недостатков, видел толстейшую кору, под которой для меня не было ничего, кроме выдохшихся символов. Но... я зашёл внутрь всех скорлуп, встал по ту сторону недостатков. Для меня открылась жизнь, быть может, чуть бьющая, но жизнь; открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел всё это. Не выйду, потому что не верю... в возможность “устройства” Церкви. Церковь “наша”, сказал я себе, либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого ядра. Я нашёл его и буду растить теперь его, доведу до мистерий, но не брошу на пожранье социалистам всех цветов и оттенков. Если я виноват... что воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи (которая для меня, может быть, кажется гораздо толще, чем для других, потому что она мне делает больно), если грешно любить святое, то я действительно виноват перед всеми, кто расходится со мною. Но только могу сказать им: я могу притвориться... но не могу перестать чувствовать то, что чувствую» (Иванова 2004: 470–471).

Как раз в эти годы Флоренский через В. Эрна лично познакомился с Вячеславом Ивановым и, как можно думать, окончательно для себя сопоставил во многом субъективное у Иванова и по преимуществу научное у С. Н. Трубецкого представление о характере древнегреческих мистерий (Павлюченков 2019: 97–101). Результатом этого для Флоренского

стало твёрдое убеждение в центральном значении для всей человеческой жизни и деятельности мистерий, получивших, по его мнению, своё высшее содержание в христианстве как таинства Православной Церкви. И уже в 1906 г. он оценивает именно с этой точки зрения деятельность В. Свенцицкого и В. Эрн в «Христианском братстве борьбы». Ему представлялось, что основу для своей деятельности братство обретёт в богослужении, в совместном святом Причащении «братьев» (Переписка 2014: 206–209), но в реальности «братья» всё более уходили в «борьбу» политическую. «Деятельность всех вас? — писал Флоренский В. Эрну 1 октября 1906 г. — Да, мило, хорошо. Но именно мило — не свято. Я это не в смысле упрёка говорю, напротив, с ласкою. Моё несчастье, что я не перевариваю революционеров и их теорий и пр.» (Переписка 2014: 225–226).

Отнюдь не была направленной на поддержку революции 1905–1907 гг. и его студенческая проповедь «Вопль крови», прочитанная в Покровском храме Академии 12 марта 1906 г. (Флоренский 2018: 530–535). Внимательный слушатель и читатель (текст проповеди сразу же был издан в Москве) могли заметить, что её автор со всем свойственным молодости максимализмом поднимается «над» политической подоплёкой происходящего и смотрит «мистическим» зрением: его протест и возмущение вызывает, прежде всего, тот факт, что солдаты и полиция на Крестопоклонной неделе стреляют в тех, кто причащался Святых Христовых Тайн, т. е., по его ощущению, — в Самого Христа (Флоренский 2018: 532). Флоренский был арестован за эту проповедь, но довольно скоро, по ходатайству ректора МДА, без всяких для себя последствий, освобождён. Очевидно, тайная полицейская слежка за Флоренским не дала никаких результатов, он действительно в студенческой среде не занимался никакой «революционной» деятельностью. С его точки зрения, в братстве «борьбы» должна быть проповедь основ христианской веры, должна быть интенсивная деятельность по перестройке общественной жизни по христианским началам, но все реформы не должны сопровождаться ломкой уже существующих устоев Российского государства.

Эти устои сосредоточены в двух, по убеждению Флоренского, онтологически взаимосвязанных сферах — духовной и материальной. Можно показать, что ставшая пререкаемой и названная «модернистской» в богословии тема Софии никогда не была основной для философско-богословского творчества Флоренского. Он взялся за её разработку, следуя идеям В. Соловьёва и не находя, на первом этапе своего творчества,

иной возможности раскрыть учение об обожении человека и всего мира (Павлюченков 2015: 24–38). В этих философско-богословских поисках развитие софиологии перестало быть для него актуальным сразу после его знакомства с основными положениями богословия энергий свт. Григория Паламы. По-своему его интерпретируя (Бирюков 2020: 106–108), Флоренский создал свою онтологическую концепцию «символа» и «символического» устройства мира. Главное в ней — представление о взаимосвязи и взаимозависимости духа и материи, высших и низших «миров» — уровней Бытия. К этой концепции могут возникать серьёзные вопросы, особенно в том случае, если она претендует на статус метафизики, отвечающей всем основам христианского миропонимания. Но нужно помнить, что её разработка Флоренским не была завершена и он, по условиям внешних обстоятельств, не успел ответить на многие подобные вопросы. В данном случае важно, что это — концепция, требующая «охранения» и «консервации», хотя и на основании иных предпосылок, чем у других консервативных деятелей и мыслителей в России в начале XX в.

Прежде всего, «символизм» Флоренского представляет Церковь как онтологическую реальность, в которой человек (а через человека — и весь мир) получает освящение (обожение), необходимое для своего утверждения в подлинном Бытии. Средоточием Церкви, а следовательно, всей человеческой жизни и деятельности, признаются церковные таинства и главное из них — «таинство таинств» — Евхаристия (Флоренский 2004: 220). Эта «мистическая» Церковь принципиально неотделима от Церкви видимой, «исторической», с её священной иерархией, вещественными храмами и т. д. «Символическая» онтология не допускает возможности «разрыва» между этими двумя уровнями бытия Церкви, кроме греха раскола, который отделившуюся от «исторической» Церкви организацию замыкает на саму себя, предоставляя её собственной (и, по Флоренскому, онтологически призрачной) субъективности.

Эти убеждения зримо проявились в особенно морально тяжёлый для Флоренского период весны 1913 г., когда всесторонне обоснованное в его концепциях имяславие подверглось критике у наиболее авторитетных тогда церковных иерархов и было официально осуждено специальным посланием Святейшего Синода. Будучи по факту идейным главой московского имяславческого движения, Флоренский отказался тогда от любых действий, грозящих вызвать церковный раскол и посеять сомнения

в священном статусе иерархии и Синода. В частной переписке стоящую за имяславием реальность он назвал «священной тайной», которая не может и не должна быть обсуждаема на «торжище» рационального мышления. Она не может быть лишена «священного покрова непонятности» (Переписка 1999: 100), хотя попытки и богословского, и философского её осмысления, конечно, возможны. В тех способах защиты этой «тайны», которые использовали имяславцы во главе с о. Антонием Булатовичем, Флоренский нашёл лишь приспособление «учения об Имени к интеллигентскому пониманию». «Христианство, — писал он, — есть и должно быть мистериальным. А что для внешних (под “внешними” в данном случае, очевидно, имеются в виду христиане, не способные ощущать таинственную глубину в Церкви. — *Н. П.*) — то пусть будут протестантствовать. И тут “чем хуже — тем лучше”. Если бы даже и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: “Господи, всё это пустяки. Займёмся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам” — и постарался бы направить интересы и внимание куда-нибудь в сторону» (Переписка 1999: 100).

В литературе обращалось внимание на необъяснимый, по-видимому, парадокс благожелательного отношения к Флоренскому архиепископа (впоследствии — митрополита) Антония (Храповицкого). Владыка Антоний — противник всякой «мистики», главный идеолог антиимяславческого Синодального послания, прекрасно осведомлённый об убеждениях Флоренского и устно в достаточно грубой форме их осуждавший. Однако на деле Храповицкий неоднократно оказывал Флоренскому поддержку, в том числе и в процессе принятия решения о присуждении ему учёного звания магистра богословия (Трубачев 1987: 309). Этот парадокс можно объяснить только тем, что Флоренский как консерватор, противник всякой «революции» превалировал в глазах Храповицкого над Флоренским — изобретателем «еретических» теологуменов.

Когда весной 1917 г. почти всеобщее опьянение мнимой свободой поразило и Московскую духовную академию, Флоренский оставил занимаемую им последние пять лет должность редактора академического «Богословского вестника» и отказался принять участие в смещении ректора Академии еп. Феодора (Поздеевского). Никогда не бывший, по воспоминаниям, «вполне своим» в Академии (Волков 2001: 150), Флоренский в этот крайне тяжёлый в духовном отношении период проявил свою отчуждённость от взволновавшегося в профессорско-преподавательской

корпорации моря человеческих страстей. По отношению к МДА владыка Антоний тогда был внешним наблюдателем этих процессов, но счёл нужным 16 июня 1917 г. послать Флоренскому письмо поддержки и благодарности за проявленную им стойкость. Объясняя занятую им позицию, Флоренский писал (23 июня 1917 г.), что не имел «ни малейшего желания развивать идеологию хамократической церкви» (Трубачев 1987: 307).

Два сохранившихся в Архиве Флоренского черновых письма раскрывают его общее отношение к событиям, последовавшим за Февральской революцией. Они датированы июлем — августом 1917 г. и адресованы С. Н. Булгакову, только что издавшему свою работу «Свет Невечерний». Флоренский почти полностью одобрил её содержание, но уцепился за один неявно выраженный момент, расценённый им как «зараза» имманентизма. Для Флоренского это означало уступку всеобщему стремлению перестроить по новым человеческим вкусам все существующие порядки, без разбора и без учёта того, что именно в этих порядках есть от человеческого произвола, а что — реальность, данная от Бога.

«Власть — отечество — царство — священство — духовенство, — писал Флоренский, — вот снежные вершины моего сознания и они — то, что нужно мне, когда они не руками человеческими созданы, а сами, без воли моей, растут *из земли к небу*» (Переписка 2001: 132). Теперь же предлагается «вместо твердыни абсолютной власти — верстовые столбы; вместо шири степной — заплёванная площадь; вместо Лазури — чад речей и труха “идеалов”. Да неужели Вы подумали, что я и впрямь соглашусь на эти подмены? Власти, которая выпячивается из утробы Левиафана, кроме пинка ногой я не могу оказать иного признания. Но ведь теперь всюду прёт имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, Сам Бог — всё имманентизируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную» (Переписка 2011: 132–133).

«Консерватизм» Флоренского выступает здесь как следствие чёткого выявления «трансцендентного», т. е. в настоящем случае данного извне, свыше, вполне независимо от человеческих желаний, хотя бы и представляющегося самым основательным, возвышенным и несущим непреходящую пользу в своей реализации. Больше всего в этих письмах говорится о таком («трансцендентном») статусе царской власти. Флоренский настаивает на том, что свергнутая в России власть Царя была «предложена»

русскому народу как «снежная вершина»; её происхождение — «историческое чудо» (Переписка 2001: 143), а не результат всенародного волеизъявления, как, по мнению Флоренского, полагал А. С. Хомяков (Флоренский 1996: 298). Флоренский восклицает, что ему «душно» в теософии (Переписка 2001: 132), имея в виду под последней утончённый позитивизм и тот же самый «имманентизм» эзотерических и оккультных поисков последователей Е. П. Блаватской. И он «исповедует» С. Н. Булгакову: «Мне душно в теории суверенитета, лишаящего меня прямого взаимодействия с онтологической властью. “Священнокнут” дарует мне свободу духа, “провозглашение же прав человека и гражданина” её отнимает, закупоривая все поры моего бытия» (Переписка 2001: 133).

Из этих текстов видно, что общественно-политические потрясения 1917 г. воспринимались Флоренским как только один аспект общей тенденции. Он ясно видел, что в сферу человеческого «суверенитета» вводится и реальность Церкви, на всех её уровнях — организационном (церковное управление), доктринальном («смысл догматов») и мистическом (таинства). Подготовленные уже к маю 1918 г. первые лекции по «Философии культа» следует рассматривать, прежде всего, в этом контексте, как стремление Флоренского утвердить в православном литургическом богословии парадигму «трансцендентного» по своему происхождению и онтологического (сверхпсихологического) по своему действию характера церковных таинств.

Один из критиков назвал удивительно «надуманной» предложенную Флоренским схему «дедукции» семи таинств Православной Церкви (Гаврюшин 2005: 257). С этим можно согласиться и даже заметить по этому поводу ещё то, что критики пока, как кажется, не отметили: нарочито выступающий в малоизученных вопросах против «системы», убивающей живое движение мысли (Флоренский 2004: 49), Флоренский здесь, в вопросе о числе таинств, совершенно излишне систематизирует, причём делает это путём многих явных натяжек. Однако даже в такой своей непоследовательности, даже «надумывая» некоторые параллели и соответствия между семью таинствами и якобы семью основными потребностями человека (Флоренский 2004: 179–186), Флоренский пытается решить одну самую главную свою задачу. Он хочет всесторонне продемонстрировать объективный, независимый от условий времени и пространства и абсолютно законченный по структуре и содержанию характер церковной сакраментологии.

Любые «реформы» здесь могут быть только разрушительными, чего Флоренский опасался также и от возможной коррекции трактовок смысла церковных догматов. Отражённое в его записях настроение по этому поводу представляется возможным передать, развивая использованные им и отмеченные выше образы. Если путник поднимается к горной вершине по сложным и запутанным тропинкам, то он должен идти не туда, где вид дороги кажется ему наиболее красивым, лёгким и безопасным, а туда, куда направляет указатель. Узаконить «имманентизм» в церковной догматике значит дать свободу путнику, ещё никогда не бывавшему на вершине, переставлять указатели пути к ней по собственным впечатлениям от открывающихся здесь и сейчас пейзажей.

Восприятие Флоренским возможных реформ в церковном управлении может стать темой отдельного исследования. Известно, что он был приглашён к участию в заседаниях Поместного Собора 1917–1918 гг., но ни на одном из них так и не появился. О мотивации этого конкретного поступка можно только догадываться, а сохранившиеся свидетельства в общем говорят снова лишь о том, чего он опасался в реальной обстановке в Церкви в то время. Наверное, не нуждается в доказательствах утверждение, что под влиянием славянофильских идей Февральская революция в церковной среде была воспринята как возможность «освобождения» Церкви от вмешательства в её дела со стороны государства. На этой волне существенно усилилось движение к радикальному церковному «обновлению», которое, в крайних своих формах, отвергало древние церковные каноны, упраздняло монашество и т. д. Духовная недоброкачественность этого движения распознавалась не только Флоренским, но и многими другими с самых первых его проявлений, а для многих других отталкивающим моментом стала поддержка «обновленцев» и «живоцерковников» новой властью, пришедшей в Россию с воинствующим безбожием и кровавыми репрессиями.

Гораздо более скрытой была опасность иной тенденции, которая накладывалась на почти всеобщее к началу XX в. в Русской Церкви стремление к восстановлению патриаршества. На практике эта опасность не реализовалась, но насколько она была серьёзной и о возможности её внезапных актуализаций свидетельствует известное «искушение» католичеством, пережитое о. Сергием Булгаковым. Преодолённое им впоследствии, оно осталось зафиксированным в его письме Флоренскому из Ялты в конце лета 1922 г. Суть «искушения» заключалась фактически

в том, что ради преодоления и предупреждения церковных нестроений и дезориентации церковного народа духовная власть Патриарха должна быть равносильна духовной власти Римского первосвященника. А поскольку в православии это практически нереализуемо, нужно идти «в Рим!» (Булгаков 2003: 164). Показательно, что такими «искусительными» размышлениями только что принявший священный сан о. Сергей хотел поделиться именно с о. Павлом Флоренским, которому писал (письмо, по всей видимости, осталось неотправленным): «Ведение Петра в Церкви, живого её вождя и центра, иерарха церковного единства, даёт всепроникающее чувство, совсем иное, противоположное той сиротливости и одиночеству, которое испытывается вне этой связи. Невидимые, но реальные нити связывают с кафедрой ап. Петра, и сильная рука держит и утверждает. Есть духовный отец на земле, данный Самим Христом. И мне при свете этого нового ведения просто непостижимо, каким-то недоразумением кажется, что Ты — с Твоей остротой мистического зрения — этого не видишь, проходишь мимо этого Таинства власти и веры, без которого не полна была бы церковная полнота...» (Булгаков 2003: 165).

Флоренский, как видно из соответствующих свидетельств, выступал против тех искажений в экклесиологии, которые были допущены в западном христианстве и которые грозили перейти и в русское православие. «В новейшее время, — писал он в контексте своей критики взглядов А. С. Хомякова в 1916 г., — стали в нашем богословии раздаваться голоса в пользу признания патриаршества особой степенью священства — четвёртою. Если же эти голоса найдут себе сочувствие, то придётся определять и своеобразную особенность этой степени. А так как особенностью степени епископской признаётся содержание учения церковного в чистоте и неповреждённости, то как бы не пришлось на этом пути особенностью степени патриаршей признать именно непогрешимость в высказываниях новых суждений о делах веры, т. е. согласиться с латинством» (Флоренский 1996: 307). На это предупреждение практически не обратили никакого внимания на фоне общего для «московских философов» смущения и возмущения антихомяковским выпадом Флоренского. В этом отношении, как известно, одним из немногих исключений оказался князь Н. Д. Жевахов, отметивший: «Свящ. Флоренский высказывает ту мысль, что, восстанавливая патриаршество, мы идём к восточному папизму, с его догматом непогрешимости папы “ex cathedra”, — мысль, уже неоднократно мною высказываемую» (Жевахов 1993: 188).

В самые первые годы после октябрьского переворота Флоренскому удаётся войти в состав «Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры», где он прилагает все усилия для спасения Лавры как действующего монастыря. Его первый доклад в комиссии (ноябрь 1918 г.) обращён к тем, у кого понятие о Церкви ограничено лишь материальным планом и кто при этом отныне обладает реальной властью. Он приводит примеры того, как умерщвляется «жизненный фон» памятников античности, вывезенных в музеи Лондона, Рима или Неаполя. «Самое страшное для меня в деятельности нашей комиссии... — говорит он, — это возможность погрешить против жизни, соскользнуть на упрощённый, на легчайший путь умерщвляющего и обездушивающего коллекционирования» (Флоренский 1996а: 204–205).

Так Флоренский, очевидно, вынужденно в новых условиях выражал свою давнюю мысль, высказанную ещё в студенческой статье 1907 г.: «Христианство — не археология, а живая жизнь, вечно развивающаяся в целом организме человечества» (Флоренский 1994: 531). Для людей, в сознании которых всё нематериальное сводится только к этическим и эстетическим качествам, Флоренский рисовал Лавру как некую «опытную станцию», лабораторию «для изучения существеннейших проблем современной эстетики» (Флоренский 1996а: 202). От размышлений о том, что каждое произведение искусства должно созерцаться на своём «жизненном фоне», Флоренский осторожно переходит к теме искусства церковного, к которому применяет тот же свой тезис: «Художественное произведение... художественно не иначе как в полноте необходимых для существования его условий, в расчёте на которые и в которых оно было порождено» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 206). Это значит, например, что икона должна быть не в музее, а в храме, причём в храме действующем, со всеми характерными для него «эстетическими» особенностями церковного богослужения (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 209–211).

«Музей, самостоятельно существующий, — настаивал Флоренский, — есть дело ложное и в сущности вредное для искусства... Задача Музея — есть именно отрыв художественного произведения, ложно понятого как некая вещь, которую можно унести или увезти куда угодно и поместить как угодно...» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 202). Созданный в Лавре музей, без действующего монастыря и богослужения, убьёт или погрузит в «летаргический сон»

все её художественные ценности, и от этого многое потеряют и сами новые советские «эстеты». И с такими же, предназначенными для этих «эстетов», аргументами Флоренский выступает против превращения Лавры в обычный церковный приход. «Кто вникал, — говорит он, — в несоизмеримость и качественное различие быта, психологии и, наконец, богослужебной манеры иноков, хотя бы и плохих, и — людей вне монастыря живущих, хотя бы и весьма добродетельных, тот не может не согласиться со мной, что было бы великим бесстыдием предоставить служение в Лавре белому духовенству» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 212).

К тем, кто видел в религии лишь «часть» культуры и только с таких позиций признавал ценность икон, росписей и самих храмовых построек Лавры, обращалось «недоумение» Флоренского: он, по его словам, понял бы «фанатическое требование разрушить Лавру... во имя религии социализма». Но он решительно не понимает, как можно заботиться о сохранности древних изображений и памятников архитектуры и быть при этом равнодушным к другим, «не менее драгоценным достижениям древнего искусства», а главное — не считаться «с высшей задачей искусств — их предельным синтезом, так удачно и своеобразно разрешённой в храмовом действе Троице-Сергиевой Лавры» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 213).

Эта деятельность Флоренского в 1918–1920-х гг. по независящим от него причинам не увенчалась успехом, но отмеченные её особенности дают ключ к пониманию последующего его служения в новых условиях. Флоренский был одним из немногих представителей прежней российской интеллигенции, кто события 1917 г. воспринимал как начало тяжёлой эпохи очищения от внешней «коры грязи», покрывшей церковную жизнь в России к началу XX в. Хорошо известное теперь его письмо к наследнице имени Абрамцево А. С. Мамонтовой 30 июня 1917 г. свидетельствует не только о том, что Флоренский был уверен в благополучном исходе очистительного кризиса. Главный смысл этого письма заключается в необходимости научиться ждать, поскольку период кризиса, очевидно, не может быть достаточно коротким. «Всё то, что происходит кругом, — писал Флоренский, — для нас, разумеется, мучительно. Однако я верю и надеюсь, что, исчерпав себя, нигилизм докажет своё ничтожество, всем надоест, вызовет ненависть к себе, и тогда, после краха всей этой мерзости, сердца и умы уже не по-прежнему, вяло и с оглядкой, а наголодавшись,

обратятся к русской идее, к идее России, к святой Руси... Я уверен, что худшее ещё впереди, а не позади, что кризис ещё не миновал. Но я верю в то, что кризис очистит русскую атмосферу, даже всемирную атмосферу, испорченную едва ли не с XVII века» (Трубачёв 2006: 145).

Духовная атмосфера очищается не внешними усилиями по смене власти или какими-либо иными политическими, общественными, военными и т. п. акциями. В народе должна произойти определённая внутренняя перемена, обозначенная в тюремном трактате Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933) как свободное возвращение к религии после «духовного вакуума». «Когда религиозными началами забивали головы, — пишет он, — в семинариях воспитывались наиболее активные безбожники. Когда религию навязывают — от неё отворачиваются, потому что для восприятия предметов религии требуются соответственные [условия]. Но когда религии не будет, тогда начнут тосковать. Это будет уже не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся духом, которые сами, без понуканий и зазываний создадут свою религиозную организацию» (Флоренский 2009: 19).

Написанный под давлением следователя как программный документ будто бы возглавляемой Флоренским контрреволюционной организации, этот «трактат», несомненно, во многом отражал реальные убеждения о. Павла. В 1920–1930-е гг. он видел вокруг себя подвиги мучеников и исповедников Церкви, среди которых были и хорошо знакомые, близкие ему люди (как, например, архиепископ Иларион (Троицкий), епископ Феодор (Поздеевский) и др.). Но видел он и иную «церковь», которую летом 1917 г. назвал «хамократической» и которая выражала собой плод многолетних процессов расцерковления и секуляризации православного религиозного сознания в России. Вся жизнь Флоренского свидетельствует о том, что именно этой «церкви» в «трактате» 1933 г. он предрекал неминуемое «разложение»; именно такой «старой и безжизненной религии», по его убеждению, нужно дать возможность спокойно уйти в прошлое (Флоренский 2009: 19). Лет на 10–15 должна быть «пауза, пустота и молчание», после чего, как был уверен о. Павел, религия и конечно же, прежде всего, Православная Церковь в России свободно возродятся в своём обновлённом, преображённом виде. И это будет фактором, способствующим обретению государством своей полноценности, т. к. государство, — пишет Флоренский, — «нуждается в религиозном углублении жизни» (Флоренский 2009: 19–20).

В тяжёлые 1920–1930-е гг. Флоренский не скрывал своих убеждений, но умел их высказывать на языке той среды, в которой проходило его новое служение как инженера, исследователя и консультанта по широкому кругу проблем электротехники, электроматериалов, химии и др. Например, когда в связи с приёмом на работу в различные учреждения ему пришлось писать несколько «Автобиографий», в одной из них (в 1927 г.) он указывал: «В порядке историческом считаю для религии выгодным и даже необходимым пройти через трудную полосу истории и не сомневаюсь, что эта полоса послужит религии лишь к укреплению и очищению» (Флоренский 2009: 19). Ключевым словом здесь является «полоса», обозначающее не год или два-три года, а, может быть, даже не одно десятилетие. Это — период «паузы» и «пустоты», на протяжении которого сам Флоренский планировал включиться в незаметную, но планомерную и, по его убеждению, достаточно эффективную работу по изменению, а вернее сказать, по очищению религиозного сознания в России. Эту мотивацию его деятельности в новых условиях лаконично, но весьма ёмко передаёт одна из его записей, относящихся к 1920-м гг. и сделанная как раз в период его участия в интенсивной разработке новых технологий в передаче электроэнергии. Запись сделана, очевидно, «в пику» известному тезису «Коммунизм есть советская власть плюс электрификация всей страны» и гласит: «Электрификация как преодоление марксизма» (Флоренский 1999: 381).

Теперь, спустя столетие, как представляется, можно хорошо видеть характерные особенности этой деятельности Флоренского, всякий раз по необходимости корректируемой с учётом меняющихся условий. Так, начав со всестороннего освещения онтологической потребности участия человека в церковном богослужении (лекции по «Философии культуры», 1918–1919) и с деятельности по спасению богослужebной жизни в Троице-Сергиевой лавре (1918–1920), он вскоре вынужден был постепенно полностью переключиться на искусствоведческие и научно-технические исследования (1920-е гг.). Но и здесь у Флоренского ни одно направление исследований никогда не было ограничено только «плоскостью» видимого, вещественного мира. Он везде раскрывал своё видение «символа» как видимой, но содержащей в себе всю глубину скрытой, невидимой и гораздо более важной в онтологическом отношении реальности. И таковыми в его представлении были не только храмы, иконы и другие вещественные проявления Церкви, но и вещества, проводящие

или изолирующие электроэнергию, вечная мерзлота, которую он изучал в лагере на Дальнем Востоке, «дары моря», из которых по его методике извлекали йод на Соловках. Более всего как «консерватор» Флоренский проявил себя именно в этом, самом главном аспекте своей деятельности, связанном с сохранением первостепенной ориентации человеческого сознания на вечность, лежащую в основе всего видимого и временного.

Итог обзора «охранительного» аспекта жизни и деятельности священника Павла Флоренского представляется уместным подвести словами С. И. Фуделя. «Ошибки и недостатки Флоренского, — писал он в 1972 г., — очевидны, но они могут быть и не замечены... Всякий человек должен оцениваться не по ошибкам и грехам, а по какому-то своему духовному итогу. Корабль, идущий в море, расценивается по правильности своего общего курса, которым он следует к пристани. Если этот курс правильный, то мы одобрим корабль... совершенно не считаясь с тем, что, может быть, были моменты, когда он уклонялся с пути» (Фудель 2001: 138–139). С. Фудель видел значение Флоренского прежде всего в том, что, «овладев всем вооружением научной и философской мысли, он вдруг как-то так повернул всю эту великую машину», что «этот “поворот” оказался воцерковлением нашей мысли, её возвращением к сокровищницам благодатного знания» (Фудель 2001: 138–139). Суть «благодатного знания» заключается в том, что жизнь человека не ограничена тем очень коротким отрезком времени, в течение которого он пребывает в этом «видимом» мире. Здесь для подлинной вечной жизни он должен приобщиться ко Христу в христианских таинствах, в чём и состоит ныне самая главная цель бытия этого мира и та цель, ради которой в этом мире существует Православная Церковь. Священник Павел Флоренский прожил всю жизнь как «консерватор» и охранитель этого знания, а сам пример возможности такой жизни становится тем более важным, чем более обнаруживает себя расслабленным и неустойчивым религиозное сознание в современном мире.

### *Сведения об авторе:*

**Павлюченков Николай Николаевич** — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1, e-mail: npavl905@mail.ru

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Бердяев Н. А. Стилизованное православие // П. А. Флоренский: Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб. : РХГА, 2001. — С. 264–282.

Бирюков Д. С. «Синергетическое откровение реальности»: Исследования о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия» и «энергия» у П. А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. — 2020. — № 6. — С. 103–115.

Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гётеанство // Вопросы философии. — 2003. — № 3. — С. 97–116.

С. Н. Булгаков: Pro et contra: Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей : антология : в 2 т. — СПб. : РХГА, 2003. — Т. 1. — 996 с.

Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. — 1904. — № 6. — С. 179–209.

Волков С. А. П. А. Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб. : РХГА, 2001. — С. 141–161.

Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Н. Новгород : Глагол, 2005. — 384 с.

Жевахов Н. Д., князь. Воспоминания : в 2 т. — СПб. : Родник, 1993. — Т. 1. Сентябрь 1915 — март 1917. — 352 с.

Иванова Е. В. Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка / сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. — М. : Языки славянской культуры, 2004. — 704 с.

Павлюченко Н. Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2015. — № 4(60). — С. 24–38.

Павлюченко Н. Н. Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. — 2019. — № 1(2). — С. 78–103.

Переписка свящ. П. А. Флоренского с М. А. Новосёловым. — Томск : Водолей, 1999. — 262 с.

Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. — Томск : Водолей, 2001. — 216 с.

Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн / публ., коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования и материалы. — М. : ПСТГУ, 2014. — С. 199–231.

Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // Литературные изгнанники. Книга вторая / В. В. Розанов. — М. : Республика ; СПб. : Росток, 2010. — С. 9–412.

Соболев Серафим, архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. — София, 1935. — 525 с.

Трубачёв Андроник, игум. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Сб. 28. — М. : Изд-во Московской Патриархии, 1987. — С. 290–314.

Трубачёв Андроник, игум. Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / сост. игум. Андроник Трубачёв. — С. Посад : Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. — 1055 с.

Трубачёв С. З. Сергиев Посад в жизни Павла Флоренского // Ныне и присно. — 2006. — № 3–4. — С. 91–128.

Флоренский П. А. Сочинения : в 2 т. — М. : Правда, 1990. — Т. 1. Ч. 1. Столп и утверждение истины. — 491 с.

Флоренский П., свящ. Вопросы религиозного самопознания // Сочинения : в 4 т. / П. Флоренский, свящ. — М. : Мысль, 1994. — Т. 1. — С. 528–549.

Флоренский П., свящ. Около Хомякова // Сочинения : в 4 т. / П. Флоренский, свящ. — М. : Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 278–336.

Флоренский П., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Избранные труды по искусству / П. Флоренский, свящ. — М. : Изобраз. искусство : Центр изучения охраны и реставрации наследия священника П. Флоренского, 1996. — С. 201–215.

Флоренский П., свящ. // Сочинения : в 4 т. / П. Флоренский, свящ. — М. : Мысль, 1999. — Т. 3. Ч. 2. — 623 с.

Флоренский П., свящ. Собрание сочинений / сост. игум. Андроника (А. С. Трубачёва). — М. : Мысль, 2004. — Т. 2. Философия культа : (Опыт православной антропологии). — 686 с.

Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем: сб. архивных материалов и статей / сост. игум. Андроник (Трубачёв). — М. : Издательский дом «Городец», 2009. — 208 с.

Флоренский П. А. Богословские труды. 1902–1909 / сост. Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачёв ; вступ. ст., коммент. Н. Н. Павлюченкова. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2018. — 624 с.

Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском // П. А. Флоренский: Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб. : РХГА, 2001. — С. 49–140.

# Protective and Conservative Tendencies in the Life and Works of the Priest Pavel Florensky

**N. N. Pavliuchenkov**

SAINT TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY OF HUMANITIES,  
MOSCOW, RUSSIA

**Abstract:** The article discusses an important feature of Pavel Florensky's biography and legacy that has not been properly covered by the existing research. Florensky is a well-known religious philosopher, the author of *The Pillar and Ground of the Truth* and lectures on the philosophy of cult and the philosophy of art. Russian theologians tend to perceive his ideas on a par with Sergei Bulgakov's sophiology, in line with the modernizing trends of the late 19th and early 20th centuries, which are characterized positively or negatively, depending on the preferences of scholars. The article identifies and comments on some basic facts that testify to Florensky's desire to preserve intact the dogmata, the canons and the sacraments of the Orthodox Church. It highlights Florensky's ideas directed against the concept of progress in the religious consciousness of mankind and the associated theory of "dogmatic development". The main attention is drawn to Florensky's position and actions during the upheavals of 1905–1907 and after the February Revolution of 1917. His efforts to preserve the liturgical and monastic life in the Trinity Lavra of St. Sergius and other characteristic moments of his work under the Soviets are detailed. The main conclusion is that, although Florensky's works contain ambiguous concepts and theologoumena, he should still be regarded

as a conservative thinker who always had in mind the main goal for which the Orthodox Church existed.

**Keywords:** modernism, religion, revolution, Russia, Church, worship, sacraments, theology, philosophy.

**For citation:** Pavliuchenkov N. N. (2021). Protective and Conservative Tendencies in the Life and Works of the Priest Pavel Florensky. *Orthodoxia*, (4), 159–185. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-159-185

### **About the author:**

**Nikolay N. Pavliuchenkov** — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, 6-1, Lyhov lane, Moscow, Russia, 127051, e-mail: npavl905@mail.ru

### **REFERENCES:**

Berdyayev, N. A. (2001). *Stilizovannoe pravoslavie* [Stylized Orthodoxy]. In P. A. Florensky: *Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiya* [P. A. Florensky: Pro et contra: The Personality and Work of Pavel Florensky in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology] (pp. 264–282). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Biriukov, D. S. (2020). “Sinergeticheskoe otkrovenie real'nosti”: Issledovaniia o predystorii, istochnikakh i sodержanii poniatii “simvol”, “sinergiya” i “energiya” u P. A. Florenskogo v kontekste retseptsii palamizma v russkoi mysli nachala KhKh v. [“Synergetic Revelation of Reality”: Research on the Background, Sources and Content of the Concepts of “Symbol”, “Synergy” and “Energy” by P. A. Florensky in the Context of the Reception of Palamism in Russian Thought in the Early Twentieth Century]. *Voprosy filosofii*, (6), 103–115. [In Russian].

Bonetskaia, N. K. (2003). P. Florensky: russkoe geteanstvo [Florensky: Russian Goetheanism]. *Voprosy filosofii*, (3), 97–116. [In Russian].

Florensky, P. A. (1990). *Stolp i utverzhenie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. In *Works in 2 volumes (Vol. 1, part 1)*. Moscow: Pravda. [In Russian].

Florensky, P. A. (2018). *Bogoslovskie trudy. 1902–1909* [Theological Works. 1902–1909]. Moscow: Izd-vo PSTGU. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1994). *Voprosy religioznogo samopoznaniia* [Questions of Religious Self-Knowledge]. In *Works in 4 volumes (Vol. 1, pp. 528–549)*. Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1996). *Khramovoe deistvo kak sintez iskusstva* [Temple Action as a Synthesis of Arts]. In *Izbrannye trudy po iskusstvu* [Selected Works on Art] (pp. 201–215). Moscow: Izobraz. iskusstvo: Tsentr izucheniia okhrany i restavratsii naslediiia sviashchennika P. Florenskogo. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1996). *Okolo Khomyakova* [Near Khomyakov]. In *Works in 4 volumes* (Vol. 2, pp. 278–336). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1999). *Works in 4 volumes* (Vol. 3, part 2). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (2004). *Filosofiiia kul'ta: (Opyt pravoslavnoi antropoditsei)* [Philosophy of the Cult: (The Experience of Orthodox Anthropodicy)]. In *Collected Works* (Vol. 2). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (2009). *Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustroistvo v budushchem: sb. arkhivnykh materialov i statei* [Proposed State Structure in the Future: A Collection of Archival Materials and Articles]. Moscow: Izdatel'skii dom "Gorodets". [In Russian].

Fudel', S. I. (2001). *Ob o. Pavle Florenskom* [About Father Pavel Florensky]. In *P. A. Florensky: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiiia* [P. A. Florensky: Pro et contra: The Personality and Work of Pavel Florensky in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology] (pp. 49–140). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Gavriushin, N. K. (2005). *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits]. Nizhny Novgorod: Glagol. [In Russian].

Ivanova, E. V. (2004). *Pavel Florensky i simvolisty. Opyty literaturnye. Stat'i. Peregovorka* [Pavel Florensky and the Symbolists. Literary Experiences. Articles. Correspondence]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. [In Russian].

Pavliuchenkov, N. N. (2015). *Ideia Sofii v trudakh sviashchennika Pavla Florenskogo* [The Idea of Sophia in the Writings of the Priest Pavel Florensky]. *Vestnik Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriiia I: Bogoslovie. Filosofiiia*, 60(4), 24–38. [In Russian].

Pavliuchenkov, N. N. (2019). *Liturgicheskoe bogoslovie v lektiiskh po "Filosofii kul'ta" sviashchennika Pavla Florenskogo: osnovnye osobennosti i istochniki* [Liturgical Theology in Lectures on the "Philosophy of Cult" by Priest Pavel Florensky: Main Features and Sources]. *Russko-Vizantiiskii vestnik*, 2(1), 78–103. [In Russian].

*Peregovorka P. A. Florenskogo i V. F. Erna* [Correspondence of P. A. Florensky with V. F. Ern] (2014). In *Russkoe bogoslovie: issledovaniia i materi-*

aly [Russian Theology: Research and Materials] (pp. 199–231). Moscow: PSTGU. [In Russian].

*Perepiska sviashch. P. A. Florenskogo s M. A. Novoselovym* [Correspondence of Priest P. A. Florensky with M. A. Novoselov]. (1999). Tomsk: Vodolei. [In Russian].

*Perepiska sviashch. P. A. Florenskogo so sviashch. S. N. Bulgakovym* [Correspondence of Priest P. A. Florensky with Priest S. N. Bulgakov]. (2001). Tomsk: Vodolei. [In Russian].

Rozanov, V. V. (2010). *Perepiska V. V. Rozanova i P. A. Florenskogo* [Correspondence of V. V. Rozanov with P. A. Florensky]. In *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoroia* [Literary Exiles. Second Book] (pp. 9–412). Moscow: “Respublika”; Saint Petersburg: “Rostok”. [In Russian].

*S. N. Bulgakov: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiiia: v 2. t.* [S. N. Bulgakov: Pro et contra: The Personality and Work of Bulgakov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology: In 2 volumes]. (2003). (Vol. 1). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Sobolev, Serafim, archbishop. (1935). *Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiei* [New Teaching on Sophia, the Wisdom of God]. Sofia. [In Russian].

Trubachev, Andronik, abbot. (1987). *Sviashchennik Pavel Florenskii* — professor Moskovskoi dukhovnoi akademii i redaktor “Bogoslovskogo vestnika” [Priest Pavel Florensky — professor at the Moscow Theological Academy and Editor of “The Theological Bulletin”]. In *Bogoslovskie trudy. Sb. 28* [Theological Works] (Vol. 28, pp. 290–314). Moscow: Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii. [In Russian].

Trubachev, Andronik, abbot. (2015). *Bibliograficheskii spravochnik. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo sviashchennika Pavla Florenskogo* [Bibliographic Reference Book. Personality, Life and Work of the Priest Pavel Florensky]. Sergiev Posad: Fond nauki i pravoslavnoi kul'tury sviashchennika Pavla Florenskogo. [In Russian].

Trubachev, S. Z. (2006). *Sergiev Posad v zhizni Pavla Florenskogo* [Sergiev Posad in the Life of Pavel Florensky]. *Nyne i prisno*, (3–4), 91–128. [In Russian].

Volkov, S. A. (2001). *P. A. Florenskii: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiiia* [P. A. Florensky: Pro et contra: The Personality and Work of Pavel Florensky in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology] (pp. 141–161). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Vvedensky, A. I. (1904). K voprosu o metodologicheskoi reforme pravoslavnoi dogmatiki [On the Question of the Methodological Reform of Orthodox Dogmatics]. *Bogoslovskii vestnik*, (6), 179–209. [In Russian].

Zhevakhov, N. D., prince. (1993). September 1915 — March 1917. In *Memories in 2 volumes* (Vol. 1). Saint Petersburg: Rodnik. [In Russian].