https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-66-109
https://elibrary.ru/ASVFPE
УДК 82.0+094.4
Научная статья и публикация архивных документов / Research Article and Publication of Archival Documents

This is an open access article Distributed under the Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 (CC BY-ND)

АНТИНОМИЯ, СИМВОЛ И СОФИЯ: К ЦЕЛОСТНОМУ ПОНИМАНИЮ ТВОРЧЕСТВА П. ФЛОРЕНСКОГО

© 2026 г. Ч. Бенасси

Аннотация: Статья посвящена анализу концепции антиномии в философии Павла Флоренского в контексте русского религиозного модернизма начала XX в. Отправной точкой исследования служат малоизвестные заметки Вячеслава Иванова, сделанные им в ходе полемики вокруг книги «Столп и утверждение Истины», в частности, в ответ на критику Евгения Трубецкого. Реконструкция этой дискуссии позволяет выявить философско-богословское значение антиномии как принципа, определяющего природу истины, разума и символа. Далее рассматривается математико-логический горизонт мысли Флоренского, включая его обращение к неклассическим моделям мышления и к символической методологии. В этом контексте взаимосвязь антиномии, символа и софиологии интерпретируется как основание единой «конкретной метафизики», в которой противоречие не устраняется, но интегрируется в динамическое и реляционное видение реальности. В заключение выдвигается тезис о том, что антиномический принцип у Флоренского обретает персоналистическое измерение: истина предстает не только как структурная характеристика бытия, но воплощается в живых символах и указывает на персонализацию антиномии в конкретном духовном опыте человека.

Ключевые слова: Флоренский, Иванов, антиномия, софиология, символ

Информация об авторе: Чечилия Бенасси — докторант, Университет LUMSA (Libera Università degli Studi Maria Ss. Assunta di Roma), Борго Сан-Анджело, д. 13, 00193 г. Рим, Италия.

E-mail: c.benassi.dottorati@lumsa.it

Для цитирования: *Бенасси Ч.* Антиномия, символ и София: к целостному пониманию творчества П. Флоренского // Антиномичность поэтики русского модернизма и современная гуманитарная мысль: коллективная монография / отв. ред. и сост. С.В. Федотова. М.: ИМЛИ РАН, 2026. С. 66–109. 1 электрон. опт. диск (CD-R). Текст: электронный.

https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-66-109

ANTINOMY, SYMBOL AND SOPHIA: TOWARD AN INTEGRAL UNDERSTANDING OF P. FLORENSKY

© 2026. Cecilia Benassi

Abstract: This article examines the concept of antinomy in the philosophy of Pavel Florensky within the broader context of early twentieth-century Russian religious modernism. The study takes as its starting point the lesser-known notes of Vyacheslav Ivanov written during the debates surrounding *The Pillar and Ground of the Truth*, particularly in response to the critique advanced by Evgeny Trubetskoy. Through a reconstruction of this controversy, the philosophical and theological significance of antinomy emerges as a principle shaping the nature of truth, reason, and symbol. The article then explores the mathematical and logical horizon of Florensky's thought, highlighting his engagement with non-classical models of reasoning and symbolic methodology. Within this framework, the interrelation of antinomy, symbol and Sophiology is interpreted as constitutive of a unified "concrete metaphysics", in which contradiction is not annulled but integrated into a dynamic and relational vision of reality. Finally, the study suggests that Florensky's antinomic principle culminates in a personalist horizon: truth is not merely a structural feature of reality but becomes embodied in living symbols, pointing toward the personalization of antinomy within the concrete spiritual experience of the human subject.

Keywords: Florensky, Ivanov, antinomy, sophiology, symbol

Information about the author: Cecilia Benassi, PhD student, University LUMSA (Free University of Maria Ss. Assunta of Rome), Borgo S. Angelo St., 13, 00193 Rome, Italy.

E-mail: c.benassi.dottorati@lumsa.it

For citation: Benassi, C. "Antinomy, Symbol and Sophia: Toward an Integral Understanding of P. Florensky." *Antinomichnost' poetiki russkogo modernizma i sovremennaia gumanitarnaia mysl'* [*The Antinomic Nature of Russian Modernism Poetics and Modern Humanities Thought*], ex. ed. Svetlana V. Fedotova. Moscow, IWL RAS Publ., 2026, pp. 66–109. (In Russian) 1 Electronic Optical Disc. Text: Electronic.

https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-66-109

Флоренский, Иванов и Трубецкой

Цель настоящей работы — ввести в контекст современных исследований антиномичности русского модернизма краткие заметки Вячеслава Иванова, сделанные им на заседании Религиозно-фило-

софского общества в Москве в первые месяцы 1914 г., вскоре после выхода в издательстве «Путь» книги Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» (см. *Приложение*)[1].

Как известно, труд Флоренского созревал на протяжении нескольких лет, начиная с сентября 1907 г., когда была создана его первая версия — «О религиозной Истине», завершенная и представленная в апреле 1908 г. в качестве кандидатской диссертации по богословию в Московской духовной академии. Уже тогда текст вызвал дискуссии не только среди профессоров Академии, но и в интеллектуальных кругах того времени. Наконец, в ноябре 1913 г. окончательная версия (значительно расширенная по сравнению с редакцией 1908 г.) была напечатана и начала распространяться.

Хотя защита состоялась лишь 19 мая 1914 г. (причем в несколько иной редакции, где отсутствует письмо о Софии и лирические введения к двенадцати письмам; она озаглавлена «О Духовной Истине» и была напечатана в 1912–1913 гг.), — и известно, что Иванов присутствовал на этом событии вместе с Владимиром Эрном, — уже в первые месяцы 1914 г. появляются критические выступления и дебаты, вызванные особенностями произведения на различных уровнях — богословском, философском и методологическом. Как писал Эрн своей жене:

> «Ректор сказал, что с книгой Павлуши Совет Академии переживает затруднения. С одной стороны, ему следовало бы дать не магистра, а доктора (но это по их законам нельзя), с другой стороны, давать ему степень несколько зазорно: своей книгой он совершенно опрокидывает академическую науку» [57, т. 2, с. 744].

Действительно, Флоренский, по-видимому, осознавал оригинальность своего замысла уже в момент его зарождения и писал об этом самому Эрну 13 апреля 1907 г.:

> «Сейчас же она не дает мне покоя и мучает даже ночью, потому что слишком много разных мыслей, задевающих меня за живое, будет сконцентрировано в ней. В нек<отором> роде это будет синтез моих заветных дум, нечто вроде исповеди. Я чувствую, как уходят силы, и потому те мысли, которые я хотел изложить обстоятельно, с экзегезисом и систематически, и которые берег, изложу теперь как попало, неучено, часто, мож<ет> быть (с моей точки зрения), догматически: я тороплюсь.

[1] Благодарю Андрея Шишкина и Светлану Федотову за помощь во всей этой работе и особенно за редакцию моего текста на русском языке.

> Думаю, что эта статья будет моей лучшей и, весьма возможно, последней, если только придет пора сделать то, что надо сделать. Об этом не знаю, конечно, но самому мне она кажется содержательной и большой по объему» [48, с. 339].

Флоренский уже на практике утверждал методологическое убеждение, которое впоследствии положил в основание всей своей работы: «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов» [58, с. 9]. Именно этот подход — вместе с вытекающими из него тезисами — вызвал недоразумения и полемику, среди которых особое значение имели выступления Бердяева и Трубецкого. Как уже сообщал А. Шишкин в публикации 1994 г. [16, с. 203], Е.Н. Трубецкой, еще не зная статьи Бердяева, уже в своем первом письме Флоренскому в январе 1914 г. занял позицию диаметрально противоположную. В «опыте теодицеи» о. Павла неприемлемым для себя он нашел именно принцип антиномичности. В письме Флоренскому он восклицал:

> «Почему же преображено должно быть только сердце человеческое, а не ум: так почему же бросать ум во “тьму внешнюю”? А Вы это делаете Вашим пониманием «антиномизма», обрекающим ум на “нецельность, расщепленность и раздвоенность”, — мало того, — раскалываете надвое и самую истину, то есть, иными словами, сами того не замечая, объявляете истину греховной» [51, с. 103].

Трубецкой решил выступить с докладом о сочинении Флоренского на заседании московского Религиозно-философского общества и спрашивал автора, каким лучше сделать заседание — публичным или закрытым? Флоренский высказался, как следует полагать, за открытое заседание, и за несколько недель до него были разосланы тезисы выступления Трубецкого [51, с. 110]. В числе прочих их получили Вяч. Иванов[2] и художник Михаил Нестеров (последний 14 февраля писал В.В. Розанову: «…посылаю также программу религиозно-философского об-ва на 26 февраля, где будет прочтен доклад кн. Евг. Трубецкого о книге Флоренского. Не приедете ли послушать? Остановитесь у нас» [49, с. 257]).

К заседанию 26 февраля в семье Вяч. Иванова в доме на Зубовском бульваре, 25 спешно заканчивали восьмисотстраничный «опыт тео-

---

[2] Экземпляр тезисов с его пометой хранится в архиве поэта в РГБ (Ф. 109. К. 4. Ед. хр. 51. Л. 5). Впервые опубл. в: [16, с. 229–230].

дицеи» о. Павла; несколько вечеров читали вслух, собравшись вместе. Дочь Иванова Лидия, которой тогда еще не исполнилось 18 лет, вспоминала в начале 1980-х гг. о своем чтении «Столпа» в 1914 г.: «На меня книга Флоренского произвела огромное впечатление — даже повлияла на мою внутреннюю жизнь. Мне было очень трудно понимать ее, но все же я одолела весь том» [47, с. 61]. Вера Шварсалон, жена поэта, в своем дневнике оставила подробную запись от 28 февраля:

> «…хотелось дочитать Флоренского прежде диспута о нем в Религиозно-Философском Обществе. С небольшими пропусками дочитала (главным образом мы читали вслух в течение двух вечеров, и Вячеслав читал). Заседание было открытое, в зале польской библиотеки собралась масса народа. Когда мы приехали, то уже на некотором расстоянии к переулку шли кучками — а главная улица вся была запружена. Толкотня страшная, негде было оставить вещей. Много молодежи, много священников, даже патеры. Стоящих было чуть не столько же, сколько сидящих. Пропускали кучками и без билетов. Духота была страшная. Заседание очень интересное. Хотя мне лично и показался реферат милого Трубецкого малозначительным, а вообще было какое-то симпатичное настроение.
>
> Из возражателей — и в основном об антиномии, в остальном Трубецкой Флоренского высоко хвалил — значительны только Булгаков и Вячеслав, защищавшие Флоренского. Остальные, даже Степун, были неудачны. Комичен Вышеславцев, рекомендовавший себя как рационалист и называвший Трубецкого гордым христианином (“я люблю гордое, христианство, истина <?> это гордость Прометея, это даже сверх-Прометей <…>) — все это в виде полемики против “смиренного” христианства Флоренского»[3].

Помимо живописных подробностей заседания Религиозно-философского общества, запись Веры Шварсалон важна сообщением о том, что Вяч. Иванов, вместе с С. Булгаковым, выступил против Трубецкого в защиту Флоренского по одному из центральных положений его сочинения (насколько можно судить по «Тезисам» Трубецкого и его статье, опубликованной в том же году в «Русской мысли», ничто другое не вызывало у него серьезных возражений). Вопрос о природе

---

[3] Римский архив Вяч. Иванова (РАИ. Оп. 1. К. 5. П. 26. Л. 42 об.–43 об.); см.: URL: https://www.v-ivanov.it/archiv/op1-k05-p21-27.htm (дата обращения: 01.01.2026); впервые опубл. в: [16, с. 204], с неточностями. Печатается по оригиналу, сокращения в тексте раскрывается без оговорок, несущественные исправления не воспроизводятся.

человеческого ума оказался оселком для мыслителей «серебряного века»; по свидетельству того же Трубецкого (1917), вопрос этот «со дня появления известного труда П.А. Флоренского “Столп и утверждение Истины”, служит предметом наиболее обостренного спора в русской религиозной философии» [53, с. 217]. Суть возражений Булгакова Трубецкому восстанавливается из книги первого (1917) «Свет невечерний. Созерцания и умозрения», где в главе «Софийность твари» он рассматривает притязания логики на исключительную связь с Логосом и философии — с Софией: «…религиозно перед человеком ставится еще высшая задача — подняться над умом, стать выше ума, и именно этот путь указуют люди христианского, религиозного подвига» [45, с. 205].

Как видно из записей Иванова (см. *Приложение*), речь идет о заметках, сделанных им в ходе чтения статьи Трубецкого, причем это чтение сопровождалось обращением к самому тексту Флоренского и размышлением над ним. Иванов, по-видимому, фиксирует для себя ключевые пункты критики, неизменно сопоставляя позиции Евгения Николаевича и соответствующее и противоположное утверждение Флоренского. Тем самым он демонстрирует не только внимательное чтение обоих текстов, но и — в известном смысле — глубокое понимание позиции Флоренского, умение уловить те ее моменты, которые могли вызвать недоумение. Из этого, следовательно, — а не только из свидетельства Лидии Ивановой — мы знаем, что Иванов склонялся к позиции Флоренского.

Такая установка подтверждается, в частности, двумя фразами, содержащимися в этих заметках, а именно: «Верит ли Ф<лоренский> в преображение ума человека» и «плохой пример». В первом случае Иванов воспроизводит фразу из статьи Трубецкого, которую автор формулировал в виде вопроса; намерением князя было обвинить Флоренского во фрагментарном понимании человеческой природы и, прежде всего, в своеобразном пренебрежении ее интеллектуальными способностями. Согласно трактовке Трубецкого, по Флоренскому, лишь сердце человека может быть преображено Фаворским светом, тогда как умственные способности представляют угрозу и препятствие для такого преображения. Однако Иванов, передавая фразу Трубецкого без вопросительного знака, с самого начала выражает собственную установку: Флоренский верит в преображение νοῦς человека.

Во втором случае Иванов отмечает, что Трубецкой, опираясь на одно мимолетное выражение Флоренского в письме о Противоречии — о «да» и «нет», — пытается опровергнуть его, привлекая места

Св. Писания, где встречается то же выражение. Возражение, однако, разворачивается как игра словами, употребленными Флоренским, с одной стороны, и апостолом Павлом — с другой, но не противопоставляет аргументацию, логически соразмерную мысли, выраженной Флоренским в данном месте. Поэтому Иванов, уловив слабость — почти апологетического характера — аргументов Евгения Николаевича, комментирует: «плохой пример».

Как ясно следует из письма Трубецкого Флоренскому в январе 1914 г., из воспоминаний Лидии Ивановой и из заметок Иванова, двумя главными камнями преткновения в мысли Флоренского были антиномия и софиологическое мышление. Оба аспекта касались как понимания реальности и твари, так и понимания познавательных способностей и, следовательно, человеческого интеллекта.

Хотя Флоренский никогда прямо не концептуализировал связь между этими двумя измерениями своего мышления, она явственно проявляется в специфической методологии его рассуждений и в их последующей эволюции. Поскольку речь идет об обширной области исследования, впервые тематизированной одним из крупнейших исследователей творчества Флоренского — Сергеем Половинкиным [11] — и недавно вновь рассмотренной Даниилом Горячевым [8], в следующих параграфах будет сделано лишь краткое к ней обращение.

Какая математика?

Как уже было показано, антиномия у Флоренского начала вызывать споры с момента своего появления. Первые полемические выступления сосредоточивались преимущественно на богословских импликациях подобного понимания Божественной Истины в ее соотнесенности с человеческим разумом, почти полностью игнорируя ряд иных аспектов, затронутых Флоренским в его книге.

Эти аспекты были подхвачены более поздней критикой, которая в последние десятилетия стремилась выработать такой взгляд на творчество Флоренского, который учитывал бы и его многостороннюю научно-математическую компетенцию. Как и в других разделах его наследия, рассуждение об антиномии разворачивается у него в пограничной зоне между философией, математикой и богословием. Это рассуждение получает развитие главным образом во втором, третьем и шестом письмах «Столпа и утверждения Истины» («Сомнение», «Триединство» и «Противоречие»), а также в ряде приложений: «Задача Льюиса Кэрролла и вопрос о догмате», «Понятие тождества в

схоластической философии», «Понятие тождества в математической логике», «К история термина “антиномия”».

Ряд исследователей пытались интерпретировать способ, которым Флоренский развивает свою мысль, опираясь на компетенции, принадлежащие различным дисциплинарным областям; в частности, предпринимались попытки проверить состоятельность тех математико-научных аргументов, которые он присоединяет к рассуждениям, явно выходящим за пределы так называемого «периметра точных наук».

Интересный ключ к интерпретации предлагает Андрей Бронников, согласно которому Флоренский:

> «In line with his holistic approach based on accepting the world as a unity of antinomies, he shows that every theoretical proposition bears inside itself a seed of its own contradiction. By stretching physical concepts beyond their boundaries, he enters the realm of intellectual imagination, a mythological space, where the earthly laws (that is, the laws of physics as we know them) are, indeed, incompetent. Playing with mathematical entities as if with words, he creates his meta-texts of symbolic descriptions of ultimate reality. <…> Familiar concepts and common mathematical terms start a new life in his works. He gives them this life, just like an artist gives life to paints, using them to create a world full of meanings and purpose. We cannot call Florensky a scientist, but we can call him a poet of the language of science. And so he is. A Christian mystagogue, a modernist prophet of the invisible, an artist of intellect» [22, p. 113][4].

Подобный подход к гносеологическим и творческим практикам Флоренского недавно был определен как «символическая методология» [18, p. 191–193]. Основная идея состоит в том, что Флоренский «обитает» (присутствует) в различных дисциплинарных областях, используя предоставляемые ими инструменты и языки; достигнув

[4] Пер.: «В русле своего основанного на признании мира как единства антиномий, он показывает, что всякое теоретическое положение несет в себе зародыш собственного противоречия. Расширяя физические понятия за пределы их привычных границ, он вступает в область интеллектуального воображения — в своего рода мифологическое пространство, где земные законы (т. е. законы физики в том виде, в каком мы их понимаем) оказываются несостоятельными. Оперируя математическими сущностями подобно словам, он создает свои метатексты символического описания предельной реальности. <…> Привычные понятия и общепринятые математические термины обретают в его сочинениях новую жизнь. Он сообщает им эту жизнь так же, как художник оживляет краски, используя их для создания мира, исполненного смысла и цели. Мы не можем назвать Флоренского ученым в узком смысле этого слова, но можем назвать его поэтом языка науки. И именно таков он — христианский мистагог, модернистский пророк невидимого, художник мысли».

пределов, за которые данная дисциплина не выходит, он переносит полученные в ней результаты в новую дисциплинарную модель, продолжая исследование того же предмета, но интегрируя множественные точки зрения и интерпретационные возможности. Результаты, достигнутые в рамках одной дисциплины, могут быть прочитаны как символы реальности, которая затем разрабатывается средствами других дисциплин.

Общая идея, соответствующая этой творческой практике, была сформулирована о. Павлом уже в статье «Эмпирея и эмпирия», начатой в 1904 г., возобновленной в 1916-м и впервые опубликованной лишь посмертно в 1986 г. [57, т. 1, с. 146–195, 717]. Позднее она была вновь поднята и получила развернутое теоретическое осмысление в работе по философии языка «Наука как символическое описание», где Флоренский утверждает, что всякая наука есть не что иное, как язык: «Значит, вместо образов и символов могут быть подставлены их описания, своим чередом несущие в себе образы и символы, каковые опять-таки могут быть раскрыты подстановкой на место их соответственных им описаний. И так — далее» [57, т. 3 (1), с. 116].

Блестящий пример такого подхода можно обнаружить в знаменитом трактате «Мнимости в геометрии» [55]. По мнению Бронникова, эта книга была намеренно написана автором для иллюстрации концепции науки как символического языка, сходного с искусством в своей способности порождать символы [22, p. 110]. Было ли главной целью Флоренского действительно проверить применимость научных методологий как символического языка — неизвестно. Однако очевидно, что в «Мнимостях…» он использует инструменты математики и физики для создания синтетической — одновременно концептуальной и конкретной — модели своего миропонимания, расположенной на границе философии, богословия, науки и искусства. Можно также сказать, что и здесь, как и в статье 1904 г. об актуальной бесконечности Георга Кантора — «О символах бесконечности» [57, т. 1, с. 79–145], — его задачей было использование символического языка математики для достижения результатов, выходящих за пределы интересов самой дисциплины: Флоренский расширяет значение научных терминов, приписывая им дополнительные смыслы. Как пишет Бронников: “Florensky’s ultimate goal is to create a syncretic meta-language of theology, science and art. In this pursuit he follows the main provisions of Russian religious philosophy with his central concept of All-unity” [22, p. 92][5].

[5] Пер.: «Конечной целью Флоренского является создание синкретического метаязыка теологии, науки и искусства. В этом стремлении он следует основополагающим

Если мы принимаем эти гипотезы, представляется не вполне уместным оценивать корректность его математических рассуждений в пределах и интересах самой математики. Тем не менее в ряде недавних исследований предпринят углубленный анализ этого вопроса [26; 32; 37]. В главе, посвященной антиномии, А. Оппо [33], в частности, обобщает выводы Ройека и Мура.

Ройек рассматривает и резюмирует новейшие дискуссии, в которых Флоренский предстает как мыслитель, предвосхитивший некоторые последующие направления логики — параконсистентную, немонотонную, многозначную и вероятностную логики [37, p. 516]. Сам Ройек склоняется к тому, чтобы соотнести логику Флоренского с немонотонной моделью, поскольку она позволяет описать трансформацию ума от естественно-философского к сверхъестественному мышлению и далее — к «просветленному уму» [37, p. 538]. В то же время он полагает, что Флоренский «simply failed to justify the general claim that all truths are antinomic» («попросту не сумел обосновать общее утверждение о том, что все истины антиномичны») [37, p. 521], так что его богословская теория антиномии лучше всего работает как теория религиозного языка.

Мур в значительной степени соглашается с критикой Ройека относительно логической состоятельности аргументов Флоренского, однако расходится с ним в том, что считает параконсистентное прочтение логики Флоренского более адекватным для объяснения ее применения в областях лингвистики и эстетики [32, p. 65]. Оппо [33, p. 94] также присоединяется к этой позиции и, подобно Муру, отмечает созвучия между работами Флоренского и Николая Васильева (1880–1940), которого основатели параконсистентной логики (Ньютон да Коста и бразильская школа) считали своим предшественником [17]. Оппо также указывает на то, что Флоренский и Васильев не знали о соответствующих теориях друг друга в области логики, равно как не существует доказательств того, что кто-либо из них был осведомлен о работах, опубликованных в 1910 г. польским логиком Яном Лукасевичем (1878–1956). Все трое — одновременно и, почти несомненно, независимо друг от друга — поставили под вопрос аристотелевский принцип непротиворечия и предвосхитили размышления, получившие развитие лишь многие десятилетия спустя.

установкам русской религиозной философии, выдвигая в центр свое ключевое понятие Всеединства».

Хотя, как справедливо подчеркивает Оппо, антиномическое мышление было характерной чертой русской философской культуры начала XX в., Флоренский остается единственным, кто придал «философии противоречия» подлинную логическую формализацию и предпринял попытку раскрыть антиномическую природу самой истины:

> «Florensky, whose studies in logic — as various commentators observe — are not sufficiently complete and consistent, could be perhaps considered a pioneer of a type of non-standard logic which renounces the so-called pseudo-Scotus law. <…> he aimed to bring the "non-standard" (namely: the contradiction) into the standard» [33, p. 97][6].

Если отвлечься от этого ракурса, представляется более плодотворным проследить путь, с которым Флоренский проходит через различные языки, улавливая их оживляющую символическую динамику, чтобы увидеть многогранную и антиномическую — и вместе с тем органическую — структуру всякой подлинной реальности мысли. Сам Флоренский заявляет об этом намерении в плане речи, подготовленном для математического кружка Московского университета в 1902 г. [9, т. 2, с. 16–18]. Там он утверждает, что математика изучает «прототипы всяких отношений между бытиями» и потому ее законы должны «царить над всяким материалом». Поэтому «математические законы, принципами которых являются наиболее общие категории единства и множества, должны по этому самому быть наиболее применимыми ко всему, наиболее широким объемом, ухватывающими всякое данное: одним словом, они должны царить надо всяким материалом» [9, т. 2, с. 16].

Согласно Флоренскому, именно эта абстрактность математических формул, с вытекающей из нее предельной широтой охвата, должна стать тем местом, к которому сводится всякая данность. Однако, замечает он, de facto этого не происходит:

> «…этим отвлечением математика действительно беспредельно расширяет возможность своего царства, но… она не царит de facto, и мы должны признаться в этом. Ее власть, ее сила остается силой на бумаге;

---

[6] Пер.: «Флоренский, чьи исследования в области логики — как отмечают различные комментаторы — не отличаются достаточной полнотой и последовательностью, тем не менее может рассматриваться как пионер одного из типов неклассической логики, отказывающейся от так называемого закона pseudo-Scotus. <…> Его целью было ввести "неклассическое" (а именно — противоречие) в пределы классического».

она владеет документами, дающими ей права на царство, но она забывает, что без подданных, над которыми она должна царствовать, и без страны, которая была бы покорна ей, она только будет пустой возможностью, схемой без схематизируемого, символом без символизируемого» [9, т. 2, с. 16–17].

Именно здесь проясняется замысел Флоренского: наполнить реальным содержанием, почерпнутым из жизни и опыта, символы и схемы математики и тем самым использовать ее способность органически соотносить прототипы сущего. Согласно ему, математика «должна и может быть основою мировоззрения», и потому речь идет о ее конкретизации через наполнение символов математики содержанием [9, т. 2, с. 17][7]. Молодой Флоренский резюмирует все это в образе минерала, называемого гидрофаном, который, на мой взгляд, может рассматриваться и как объяснение того, каким образом автор в «Столпе» использует математическую логику для формулирования своей концепции антиномии:

«Есть минерал гидрофан. Он представляет собой некрасивую непрозрачную массу. Но если его смочить водой, то он делается прозрачным. Не будем же математику уподоблять сухому гидрофану. Напитаем ее влагой конкретности. Основа, тончайшая структура остается прежняя, точность и глубина сохранится, но из чисто внешней и воспринимаемой формально-рассудочной системы символов получится насквозь пронизываемая разумом масса. Тогда мы перестанем скользить безразличным взглядом по поверхности математики, а увидим всю ее внутреннюю структуру. Формула не может и не должна оставаться формулой только. Она есть формула чего-нибудь, и чем богаче те ассоциации, которые у нас соединяются с формулой, чем многостороннее ее реальное содержание, тем мы лучше ее понимаем и тем стройнее объединяются ассоциированные конкретные явления в жизненный организм идей — мировоззрение. В настоящее время говорят о том, что наука, а в особенности математика, не имеет жизненного значения. Понятное дело, не может она <его> иметь, если мы станем заниматься коллекционированием формул, любоваться скелетами. Пусть это поле костей покроется тем, что дает им возможность задвигаться и действовать, пусть формулы не будут формулами в возможности, а станут формулами в действительности, формулами чего-нибудь, пусть они свяжутся между собою, с конкретностью, пусть они

[7] По этим вопросам отсылаю к работам В.А. Шапошникова «Математика как ключ к мировоззрению» и «Стеклянное море» [9, т. 1, с. 383–412; 9, т. 2, с. 363–381].

перестанут быть пустым единством без множества, которое они должны объединять» [9, т. 2, с. 17–18].

Как очевидно, Флоренский выстраивает многослойную символику, соединяя образ гидрофана с библейским мотивом из 37-й главы пророка Иезекииля: по повелению Бога Иезекииль пророчествует над бесчисленными иссохшими костями, которые соединяются и, по действию Божественного Духа, облекаются плотью и кровью. Таким образом, «скелет» культуры и математических символов, призван, по Флоренскому, обрести жизнь — жизнь, которую может сообщить им новый пророк, вдохновленный Духом Божиим и способный восстановить связь между творениями человеческой культуры и реальностью, рассматриваемой в ее сверхрациональной и сверхэмпирической глубине. Именно в этой перспективе и в сознании этой культурной миссии следует читать и генезис его учения об антиномии.

В этой связи представляется интересным вклад колумбийского математика Фернандо Саламеа, исследователя теории категорий. Саламеа познакомился с Флоренским через его итальянские переводы и обнаружил в его мышлении — не только математическом — структурные построения, обнаруживающие созвучие с разработками значительно более поздних математиков. Он упоминает топологию римановых многообразий (к которой Флоренский обращается в ряде своих сочинений), модальный прагматизм Пирса, параконсистентную логику да Косты и категориальные сети в понимании Гротендика и Ловера [41, p. 19]. Итальянский математик Ренато Бетти также предложил интерпретации математики Флоренского в более широком ключе — как исследования творческой мысли, пересекающейся с противоречием и конкретностью и находящей созвучное развитие в теории категорий Гротендика (Groethendieck) и Ловера (Lawvere) [20; 19].

Саламеа справедливо подчеркивает, что Флоренский полагает антиномию в самом основании истины: «La enorme sorpresa que nos reserva Florenski es que esa “Verdad integral” es básicamente antinómica, conjugación de opuestos» («Принципиально значимый вывод, к которому приводит Флоренский, заключается в том, что “целостная Истина” по своей природе антиномична, представляя собой сопряжение противоположностей») [41, p. 130][8]. Колумбийский математик

[8] «Las vertientes de la inteligencia deben permitir mirar en su conjunto diversas perspectivas, inclinaciones e inversiones, deben incorporar el fulgor del atardecer entre día y noche, deben reintegrar el raciocinio y la sensibilidad, la ciencia y el arte, la filosofía y la

напрямую соотносит логическое рассуждение, предложенное Флоренским, с интерпретацией природы истины (и, следовательно, реальности и человеческого разума), которая, по-видимому, стремится заложить новые основания мышления. Мышления, склонного развиваться в разветвленной и сложной форме.

В этом же направлении движется и недавняя книга Любомира Жака, который указывает на Флоренского «как на предвосхитителя интенций, лишь позднее разработанных и систематизированных в рамках современной трансдисциплинарности, и в особенности в рамках мышления сложности» [43, p. 23], соотнося его тем самым с Эдгаром Мореном и Базарабом Николеску и уточняя, что также и В.И. Вернадский, наряду с Флоренским, был предвестником трансдисциплинарного и интегративного видения знания, разработав динамическую, стратифицированную и взаимосвязанную концепцию реальности [43, p. 23–24].

Еще прежде этих недавних «мыслителей сложности», как справедливо отмечает Саламеа, уже математика второй половины XX в. предоставила инструменты (параконсистентные логики, абстрактная теория моделей, теория категорий) для более адекватного понимания этой сетевой истины[9].

> «Mediador, batiente, intercambiador entre los románticos y las grandes matemáticas contemporáneas, Florenski vive en sí mismo las fuerzas antinómicas de la creación» («Посредник, связующее звено, медиатор между романтиками и великой современной математикой, Флоренский воплощает в себе антиномические силы творения») [41, p. 152].

Тем самым он предстает как «альтернативный мыслитель», который не только ставит под вопрос основания разума и восприятия, но и предлагает альтернативное — сетевое — переплетение математики, искусства, философии и религии, способное обострить наш разум

---

teología, a la búsqueda de puentes profundos entre lo visible y lo invisible» («Разветвления разума должны позволять охватывать в целостном видении различные перспективы, наклонности и инверсии; должны включать в себя сияние заката между днем и ночью; должны вновь соединять рассудочное мышление и чувствительность, науку и искусство, философию и теологию — в поиске глубоких мостов между видимым и невидимым») [41, p. 18].

[9] «Разветвленная форма мышления» у Флоренского ожидает своих исследований. Еще в 1902 г., будучи студентом-математиком, о. Павел разработал «Теорию сетей», так и не опубликованную ни при жизни, ни посмертно. Введение в данную проблематику предлагает В.А. Шапошников [15, с. 354–367; 42].

и направить его к осмыслению единства видимого и невидимого [41, p. 153].

И, как уже писал несколько лет назад Милан Жуст, два мира — «здесь» и «там», видимый и невидимый — ставят проблему их единства, одновременно нераздельного и неслиянного. Ответом на эту тайну в философии Флоренского является символ, поскольку он «répresente en même temps une limite et un lien entre deux mondes: il les distingue et les unit à la fois» («одновременно представляет собой и предел, и связь между двумя мирами: различает их и вместе с тем соединяет») [44, p. 222]; его богословской фигурой выступает София, которая, собственно, «renvoie au mystère de l'unité entre "deux mondes", du "principe fondamental de la conception antique du monde", qui est "la correspondance entre terrestre et céleste, entre inférieur et supérieur» («отсылает к тайне единства "двух миров", к фундаментальному принципу древнего мировоззрения — соответствию между земным и небесным, нижним и высшим») [44, p. 383].

Действительно, в трактате 1922 г. «Мнимости в геометрии» Флоренский создает математическую модель, позволяющую визуализировать уни-дуальную природу символа: именно в этой перспективе его мысль приходит к возможности включения антиномического мышления в расширенный разум и вместе с тем, посредством фигуры Софии, позволяет постичь ее богословскую глубину и направиться к персонализации этих понятий[10].

Антиномия у Флоренского

Как уже отмечалось, антиномия у Флоренского стала предметом многочисленных дискуссий и интерпретаций. Помимо уже упомянутых исследований, сосредоточенных преимущественно на попытке понять и прояснить математическую составляющую рассуждений Флоренского об антиномии, другие авторы предлагали общее изложение данного понятия, либо рассматривали его как один из ключевых элементов в целостной концепции о. Павла [40; 30; 39; 24; 23; 33; 38; 3, с. 185–194].

Интересным представляется введение Эндрю Лаута (Louth) в его книге «Modern Orthodox Thinkers», где он излагает мысли крупнейших православных философов и богословов прошлого столетия.

[10] С.М. Половинкин призывал к персоналистскому прочтению философско-богословской мысли о. Павла [13].

Предисловие к книге выявляет ключ, который, как уже было показано, является центральным для Флоренского. По убеждению Лаута, возвращение «Филокалии» в Россию в конце XIX в. стало водоразделом между тем, что предшествовало этому моменту, и тем, что последовало за ним:

> «In what way was the Philokalia a watershed? Very briefly, because it suggested a way of approaching theology that had at its heart an experience of God, an experience mediated by prayer, that demanded the transformation of the seeker after God; it is an approach that shuns any idea of turning God into a concept, a philosophical hypothesis, or some sort of ultimate moral guarantor» [31, p. XIII][11].

Сам Флоренский в начале письма «О Противоречии» выводит антиномическую природу истины из фрагментарности и «избытка», характеризующих пережитый опыт:

> «Жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить *всей* полноты жизни. Ни одна формула, значит, не может заменить *самой* жизни в ее творчестве, в ее ежемоментном и повсюдном созидании нового. <…> Рассудочная формула тогда и только тогда может быть превыше нападений жизни, если она *всю жизнь вберет в себя*, со всем ее многообразием и со всеми ее наличными и имеющими быть противоречиями. <…> Отсюда следует, что *истина* есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, *истина есть суждение само противоречивое*. <…> Для рассудка *истина есть противоречие*, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою» [58, с. 151–152].

Как писал Флоренский Владимиру Эрну, именно из пережитого опыта изливается мысль, отмеченная многообразной полнотой жизни; ее интеллектуальная переработка и попытка словесной формулировки неизбежно приводят к выводу Флоренского — к антиномич-

[11] Пер.: «В каком смысле Philokalia стала переломным моментом? Кратко говоря, потому что она предложила такой способ богословского подхода, в центре которого находится опыт Бога — опыт, опосредованный молитвой и требующий преображения ищущего Бога; это подход, отвергающий всякую попытку превратить Бога в понятие, философскую гипотезу или в некий высший нравственный гарант».

ности всякого утверждения, претендующего сохранять живую связь с реальностью.

Как подчеркивает Лаут, уже Вл. Соловьев заложил краеугольный камень подобного подхода своей поэмой «Три свидания». Кроме того, интеллектуальный климат того времени настойчиво искал чувство единства знания и последней тайны реальности, которое казалось рассеянным на мириады фрагментов аналитическим рационализмом, характеризовавшим метод современной науки [31, p. 14].

Исходя из этих предпосылок, Лаут, представляя второго мыслителя в своем введении по истории русской мысли — Павла Флоренского, — выделяет в качестве центрального ядра проблему природы разума и, следовательно, выдвижение новой идеи разума — антиномической [31, p. 30]. Примечателен, по Лауту, и выбор самого термина «антиномия». Флоренский мог бы, например, воспользоваться словом «парадокс». Однако если о. Павел говорит об «антиномии», то потому, что этот термин — как он сам поясняет в XXVI главе «Столпа» — хотя и имеет длительную историю, уходящую корнями в античность, именно с Кантом приобретает философское значение [58, с. 576–578]. Намерение Флоренского, таким образом, переосмысливая понятие антиномии как идеи, лежащей в основании и природы истины, и природы разума, состоит в открытии новой эпохи мысли. Именно благодаря экзистенциальной задаче, которую он стремился осуществить, Флоренский, по мнению Лаута, является «величайшим православным мыслителем недавнего времени, чьи идеи дошли до нас неизбежно фрагментарно, но который предлагает множество решающих интуиций, нуждающихся сегодня в дальнейшем развитии» [31, p. 41].

Созвучна интерпретации Лаута и позиция Владимира Поруса, анализирующего фигуру Флоренского в контексте кризиса европейской культуры и движения обновления русской религиозной мысли. Порус подхватывает «провокационную» мысль, оставленную самим Флоренским в одном из примечаний к «Столпу»: если молодой Павел без колебаний вписывается в русло, открытое Соловьевым, и в поиск целостной концепции мира, то вместе с тем, сохраняя всеединство как неизбежную предпосылку мышления, он стремится дистанцироваться от соловьевской концепции, обвиняя ее в избыточном рационализме и, как следствие, в иренизме:

> «Эти, почти наудачу приведенные, выдержки, из разных сочинений Вл.С. Соловьева, показывают, сколь прочно было в нем понимание истины как “*всеединого сущего*”. Несомненно, что большая часть его произведений посвящена ничему иному, как всестороннему раскрытию этого по-

нятия о *всеединстве*. Но мы, употребив в тексте и определение Соловьева, должны оговориться, что берем его лишь *формально*, вовсе не вкладывая в него соловьевского истолкования; доказательство тому — все наше сочинение, стоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева» [58, с. 604–605].

По мнению Поруса, Флоренский, подобно Гамлету, констатирует утрату миром точки равновесия и задается вопросом, как сохранить разум и веру на руинах опустошенной земли: «Qu'est-ce que signifie "être libre" sur les ruines de la raison?» («Что значит "быть свободным" на руинах культуры?») [35, p. 79]. Автор утверждает, что учение Флоренского, задуманное как способ дать человеку установку, позволяющую вступить в будущее с новым творческим мышлением, направлено против Канта, для которого антиномии свидетельствуют о невозможности для разума достичь ноумена; против Декарта, согласно которому антиномия указывала бы на ошибку в применении рационального метода; против позитивистов, стремящихся посредством логики обеспечить науке прочный фундамент, свободный от метафизики и религии; наконец, против Соловьева, видевшего в антиномиях следствие разрушения всеединства. Напротив, «Les antinomies donnent à la raison (coupable et déchu) la possibilité de "voir" la vérité. Celle-ci est présentée sous forme d'antinomies. <…> L'antinomie n'est pas un échec de la raison mais son épreuve. C'est une épreuve de sa liberté…» («Антиномии даруют разуму (падшему и поврежденному) возможность "видеть" истину, являющуюся в форме антиномии. <…> Следовательно, антиномия — это не поражение разума, а его испытание. Испытание его свободы…») [35, p. 80].

Таким образом, заключает Порус, «Et quand le penseur dit: "la vérité est une *antinomie*; *elle ne peut pas ne pas l'être*", il formule non seulement un principe méthodologique qui embrasse tout le domaine de la philosophie, non seulement un principe de la *Weltanschauung* mais un principe de la vie elle-même au sein de la culture» («И когда мыслитель утверждает: "истина есть антиномия; она не может не быть таковой", — он формулирует не только методологический принцип, охватывающий всю область философии, и не только принцип мировоззрения, но и принцип самой жизни в лоне культуры») [35, p. 81].

Иными словами, по Порусу, Флоренский отвечает на конфликт между частным и универсальным, между индивидуальностью и культурными универсалиями посредством антиномической философии, в которой противоречие — не логическая ошибка, а символ Божественной Истины. Разум призван раскрыться к сверхрациональному

измерению, которое не разрушает, но переосмысливает его предпосылки, расширяя их границы, чтобы вместить догмат и превратиться в мост к Абсолюту.

Автор также отвечает на возражения Трубецкого [50, с. 283–313] Хоружего [14] и архиепископа Феодора [50, с. 225] и приходит к выводу, что «Florensky quitte le chemin de Soloviev non parce qu'il s'est trompé mais parce qu'il ouvre sa propre voie, la voie *de l'interpretation symbolique des vérités de la raison*» [35, p. 85] («Флоренский отходит от пути, намеченного Соловьевым, не потому, что тот ошибался, а потому, что открывает собственный путь — *путь символической интерпретации истин разума*»): «Le dogme de la foi est antinomique. Cela signifie que la raison transfigurée par la foi voit la Vérité *à travers* l'antinomie. L'antinomie est un *symbole* de la Vérité. Toute la philosophie de Florensky est un *symbolisme* si étendu et si profond qu'il embrasse toutes les sphères de sa pensée» («Догмат веры антиномичен. Это означает, что разум, преображенный верой, видит Истину через антиномию. Антиномия есть символ Истины. Вся философия Флоренского представляет собой столь всеобъемлющий и глубокий символизм, что он охватывает все сферы его мышления» [35, p. 85].

После цитирования важного фрагмента из С.С. Хоружего, где символизм определяется как главная характеристика метафизики о. Павла («Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т. е. составленность всей реальности из символов <…> Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов» [50, с. 525]), Порус формулирует свои выводы о концепции антиномии у Флоренского.

По его мнению, между символизмом и антиномическим принципом прослеживается сущностная связь: именно в антиномии символизм находит свою предельную экспрессию. Символ аккумулирует бесконечное содержание реальности и становится мостом между реальностью и человеческим разумом. Антиномия у Флоренского, следовательно, не есть временная трудность познания и не парадокс, разрешимый средствами логики и опыта. Она не разделяет, но соединяет. И, в отличие от С. Булгакова[12], антиномический принцип у

[12] И в мысли Булгакова важную роль играет идея антиномии, которую он разрабатывает преимущественно в богословской перспективе и, в частности, в связи с антиномией спасения. По данному вопросу можно обратиться к ряду исследований [2; 27; 28]. Отмечу также, что существует ряд работ, посвященных антиномии спасения у Флоренского [3, с. 204–213; 29; 36].

Флоренского лишен трагических тонов: он исполнен надежды и уверенности в существовании реальной связи между человеком и Абсолютом [35, p. 86–87].

Представляют интерес работы другого исследователя антиномии Флоренского, — уже нами упомянутого Д. Горячева. Исходя из задачи систематического исследования понятия антиномии в философии и богословии, он сосредоточился на творчестве Флоренского, рассматривая его как первооткрывателя в вопросе богословской антиномии [4, с. 4]. Очевидно, что интересы Горячева лежат преимущественно в богословской области. Он дает определение антиномии у Флоренского и останавливается на ряде основных антиномий, представленных в «Столпе» [7]; в статье «Антиномизм Флоренского: богословские основания» исследует нередко имплицитное наследие антиномии Флоренского в последующей православной теологии; отвечает на возражения Трубецкого [3, с. 195–203]; предлагает прочтение каждого из писем «Столпа» в свете антиномии, рассматриваемой также с методологической точки зрения [4, с. 42–100]; и стремится определить пределы понятия антиномии в философском и богословском контексте [6]. В преимущественно схоластическом подходе Горячева представляется особенно значимой мысль о том, что антиномию в системе Флоренского следует понимать не только как философско-богословское понятие, но и как источник методологических практик [4, с. 101–142].

В одном из своих наиболее интересных исследований, вдохновленном работой Половинкина [13], Горячев также анализирует антиномический метод, характеризующий софиологическое рассуждение Флоренского [8].

Софийность и антиномия

В статье 2013 г. Половинкин прослеживает некоторые аспекты генезиса идеи Софии в мышлении Флоренского — от записей в юношеской тетради [56, с. 323–429] до «Столпа» и произведений второй половины 1910-х гг. Он реконструирует перечень многих наименований, характеристик и определений, которые наш автор на протяжении более чем двух десятилетий приписывал Софии, показывая, как они в конечном счете вступают между собой в конфликт. Однако, как сам исследователь сразу уточняет: «Лишь для ограниченного человеческого ума, т. е. рассудка, эти смыслы Софии взаимоисключают друг друга и даже противостоят. Лишь для рассудка эти смыслы предстают

как находящиеся в попарно антиномическом отношении. И лишь преодоление “плотяной рассудочности” ведет к уразумению всецело личностной природы Софии» [11, с. 50].

Иначе говоря, если собрать различные имена Софии в корпусе сочинений Флоренского, то можно заметить, что «София антиномична: она антиномически сочетает множество пониманий; в ней антиномически соединяются Божье, ангельское и человеческое; она и “почти сливается” с Лицами Святой Троицы, и отлична от Них; она и многое, и единое; ей присущи все антиномии личности и т. д. Поэтому нельзя противопоставлять антиномичность и софийность» [11, с. 51].

Половинкин также подчеркивает, что среди множества эпитетов отсутствует соловьевская «вечная женственность» [11, с. 50], равно как и указывает на критику, которую Флоренский адресует безличностному пониманию Софии у Соловьева — несмотря на личные встречи последнего с ней. В примечании к десятому письму «Столпа» он пишет:

> «По учению Вл. *Соловьева* <…>, София — не только идеальная личность Твари, но и “Субстанция Пресв. Троицы” (— не хотел ли Соловьев сказать: “общая энергия” или “общая благодать”?). Нет надобности разъяснять, как друг от друга далеко отстоят это учение об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и правосл. учение Афанасия В. <…>. Рационализм Соловьева обнаруживает себя именно в том, что для Соловьева не живая Личность, не Ипостась и не самообосновывающееся Живое Триединство — начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в таком случае не может не быть признана *без*личною, а поэтому — *вещною*» [58, с. 774].

Таким образом, в отличие от Соловьева, Флоренский подчеркивает личностный характер Софии, перечисляя имена и определения, пронизанные принципом личности. Это наблюдение, на мой взгляд, имеет принципиальное значение, поскольку позволяет выявить одну из основополагающих линий внутреннего развития мысли о. Павла, которая — в своеобразном применении его «конкретной метафизики» к антропологии — устремляется к персонализации ключевых понятий собственной философии.

Все мышление Флоренского, по сути, избегает абстракции и овеществления как человека, так и живой материи творения. Уже в четвертом письме «Столпа», «Свет Истины», размышляя о природе личной идентичности, он утверждал, что невозможно выработать понятие личности, возможно лишь создать ее символ: «Дать же поня-

тие личности невозможно, ибо тем то она и отличается от вещи, что, в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому "понятной", она "непонятна", выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна *всякому* понятию. Можно лишь создать символ коренной характеристики личности» [58, с. 88].

Именно поэтому христианская любовь должна быть изъята из сферы психологии и возвращена в ее изначальную онтологическую область: любовь как психологический акт соответствует «философии вещи», тогда как любовь как онтологический акт — «философии личности» [58, с. 88–89]. И именно «Любовь Божия» — одно из имен, которые в «Столпе» Флоренский приписывает Софии. Это означает, что акт явления личности по своей природе носит соотнесенный с *другим* характер: он есть исход из себя в любви, который через отрешение от собственной самости делает возможным соединение с инаковостью. В рамках софианически-личностного принципа отделение от себя и обретение себя в любви к иному образуют антиномическую динамику, делающую человека причастным способу проявления божественной жизни.

Согласно перспективам, которые Половинкин наметил, здесь можно выделить два аспекта. С одной стороны, антиномия, по-видимому, находит свое воплощение в символе как едино-двойственном единстве различного и свою персонализацию — в образе Софии. С другой стороны, Флоренский, по-видимому, направляет свое мышление на конкретное признание идей, которые он разрабатывает, так что так что идеи и Софии, и символа постепенно предстают все более персонализированными.

Антиномия, символ и София

Первый аспект — т. е. отношение «антиномия — символ— София» — мог бы быть развернут весьма широко, проходя через все творчество Флоренского. Здесь мы ограничимся ссылками на те тексты, которые представляются существенными для понимания данной связи.

Прежде чем углубляться в тему, однако, необходимо упомянуть работу Андреа Оппо «Antinomy and Symbol» [33], в которой все творчество Флоренского рассматривается в свете этих двух категорий. В интерпретации Оппо, «antinomy and symbol are two distinct faces of the same issue — the universal truth of discontinuity» («Антиномия и символ — две различные стороны одного и того же вопроса — универсальной истины прерывности») [33, p. 30]. Он понимает символ

как «a middle layer» или «a common boundary», т. е. как срединный слой / общую границу, которая разделяет и одновременно соединяет две раздельные стороны. Кроме того, автор предлагает читать наследие о. Павла как состоящее из двух фаз — как с точки зрения философии прерывности, так и с точки зрения символа.

Первая фаза представлена «Столпом», более сосредоточенным на проблемах математики и эпистемологии — как логической структуры прерывности [32, p. 31], — и на понимании символа как «living, animated reality: neither merely a "sign" nor a "hypostasis"» («живая, одушевленная реальность: не просто "знак" и не "ипостась"») [33, p. 33]. Вторая фаза, по Оппо, совпадает с открытием паламитского учения о Божественных энергиях и ведет к «антроподицее» и «конкретной метафизике». Таким образом, по мнению итальянского исследователя, паламитская теория расширяет понятие символа о. Павла, приводя к своего рода трансформации и зрелости его символизма. Оппо заключает: «For all this reasons, it seems to me appropriate to speak of two phases in Florensky 's thought <…> charachterized, on the one hand, by a particular focus on the antinomy and, on the other hand, on the symbol» («По всем этим причинам представляется уместным говорить о двух этапах в развитии мысли Флоренского <…>, характеризующихся, с одной стороны, преимущественной ориентацией на антиномию, а с другой — на символ») [33, p. 34].

Соглашаясь с коррелированной центральностью двух категорий — антиномии и символа, — следует, однако, отметить ряд причин, побуждающих к внимательному размышлению над герменевтическим предложением Оппо. Во-первых, автор основывает свою интерпретацию на убеждении, высказанном — но не доказанном — Д. Бирюковым в статье 2021 г. [21]. В этой статье Бирюков действительно предлагает различать две фазы учения Флоренского о символе, разделенные моментом знакомства с паламитским учением о Божественных энергиях. Хотя гипотеза представляется правдоподобной, она требует доказательства ключевого тезиса работы — т. е. указания на точный момент, когда Флоренский вступил в контакт с идеей Божественной энергии.

В связи с этим стоит отметить, что даже без явных паламитских отсылок уже в одном фрагменте первой редакции «Столпа» (1908) Флоренский использует эту идею: «Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать перед Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви <…>. Напротив, любить видимую тварь — это значит давать воспринятой Божественной энергии открываться, — чрез вос-

принявшего, — во вне и окрест воспринявшего» [58, с. 89]. Следовательно, чтобы отстаивать мысль о строго определенном моменте, когда идея Божественных энергий вошла в интеллектуальный горизонт Флоренского, потребовалось бы тщательное филологическое обоснование — отсутствующее как у Бирюкова, так и у Оппо.

Во-вторых, на мой взгляд, в статье Бирюкова наличествует герменевтическая ошибка, причем именно в том примере, который должен был бы подтвердить выдвигаемую им гипотезу [21, p. 148]. Автор использует переписку с Андреем Белым и статью «Эмпирея и эмпирия» как доказательство того, что в те годы Флоренский понимал «символ» как простой «знак». Между тем, если рассмотреть целиком именно ту цитату, на которую ссылается Бирюков, становится более чем очевидно, что концепция символа здесь уже весьма зрелая; она уже прочитывается в категориях воплощения, т. е. в свете символа par excellence — Сына Божия, Который «неслиянно и нераздельно» соединяет в Себе Божественную и человеческую природу. Флоренский пишет:

> «Тот чувственный мир <…> отдается другим, высшим мирам, делается представителем их и, в известном смысле, носителем <…>. Но тем самым он <…> сделавшись носителем иного мира, телом его, несет его в себе, воплощает другой мир в себе, или преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в символ, то есть в органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого. Эмпирический мир делается прозрачным, и чрез прозрачность этого мира становятся видимы пламенность и лучезарный блеск других миров. <…> следствие такого лишения самостности, самостоятельного цвета, этот мир, просвечивая огненностью иного мира, делается сам огненным; он как бы смешивается с огнем» [57, т. 1, с. 177–178].

Неслучайно цитаты, которыми Флоренский насыщает только что приведенный текст, заимствованы из библейской книги Откровения, где Царство Божие раскрывается посредством преображения земного мира.

Не соглашаясь, таким образом, с выделением резкого водораздела между «более антиномической» и «более символической» фазами, я предлагаю более интегральное прочтение творчества о. Павла — т. е. целостную герменевтику, стремящуюся уловить круговую и многослойную динамику его мысли, которая, подобно восходящей спирали, возвращается к «древним» интуициям, обогащая их новыми смыслами, оттенками и резонансами. Между тем и сам Флорен-

ский прямо заявляет это как свой творческий метод в методологическом предисловии к «У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)», «Пути и средоточия»: «Строение такой мысленной ткани — не линейное, не цепью, а сетчатое <…>. Как в риманновском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в круглом изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям» [57, т. 3 (1), с. 35].

В этой перспективе идея двух миров, сформулированная Флоренским в процитированном месте из «Эмпиреи и эмпирии», помимо того что возвращается в современную ей переписку с Белым и в поэзию тех лет (вспомним, например, «В лесу» [56, с. 49]), проходит через весь «Столп» — вплоть до того, как вновь появляется (в свете антиномии) в эпилоге:

> «Есть *два* мира, и мир *этот* весь рассыпается в противоречиях, если не живет силами того мира. Так — в область личного чувства; так — в рассудок; так в жизни волевой; так — в самих сокровенных недрах нашего существа; так — везде и всюду и всегда. И напротив, в вере, побеждающей антиномии и пробивающейся сквозь их слой, обретается источник целой жизни»[13].

Если, как уже неоднократно отмечали исследователи, идея символа проходит через все наследие Флоренского, то особую рельефность она, по-видимому, приобретает именно в связи с идеей двух миров и размышлением о. Павла о способе их соотнесения. И именно в «Мнимостях в геометрии» и — одновременно и параллельно (оба текста были написаны в 1922 г.) — в «Иконостасе» эта рефлексия достигает своих наиболее зрелых итогов. В этих работах выявляется универсальная философско-богословская значимость символа — как измерения прочтения реальности, способного «объяснить» целостное устроение самой реальности и личности в их двуединстве, которое соединяет без смешения и различает без разделения.

Образ, на который опирается Флоренский, он конструирует математическими средствами в «Мнимостях». Здесь, подвергая сомнению плоскость Аргана–Гаусса, применяемую в математике для изображения мнимых чисел, Флоренский предлагает новый тип плоскости,

---

[13] Цитирую по первой редакции эпилога «Столпа» (1908), хранящейся в московском архиве и недавно опубликованной П. Полезаной (P. Polesana) в его докторской диссертации [34, p. 301].

которую можно представить как медаль с двумя сторонами, т. е. как своего рода декартову плоскость, имеющую и лицевую, и оборотную сторону. Лицевая сторона предназначалась бы для представления действительных чисел, оборотная — мнимых. В символическом рассуждении Флоренского действительные числа соответствовали бы видимому миру, тогда как мнимые — миру невидимому. Эту плоскость, далее, пересекал бы некий промежуточный слой, в который мнимо-комплексные точки «впиваются», погружая свои концы в обе стороны плоскости и тем самым сообщая их друг с другом.

Вытекающая отсюда дуальная концепция пространства — концепция, в рамках которой сохраняется возможность перехода с одной стороны на другую при том, что реальность остается единой реальностью, состоящей из двух различных «ликов», двух различных способов проявления (двух миров), — описывается в чрезвычайно сходных терминах в «Иконостасе»:

> «…непосредственно за поверхностью земли растет, но в обратном направлении, корнями вверх, а листьями вниз, такая же зеленая и сочная трава, как и на самом кладбище, и даже гораздо зеленее и сочнее, такие же деревья, и тоже вниз своими купами и вверх корнями, поют такие же птицы, разлита такая же лазурь и сияет такое же солнце — все это лучезарнее и прекраснее нашего по-сю-стороннего. Разве в этом обратном мире, в этом онтологически зеркальном отражении мира мы не узнаем области *мнимого*, хотя это мнимое для тех, кто сам вывернулся через себя, кто перевернулся, дойдя до духовного средоточия мира, — и есть подлинно реальное, такое же, как они сами» [57, т. 2, с. 426–427].

Если бы мы заменили математическую терминологию данного фрагмента терминологией, употребляемой автором в иных контекстах, стало бы ясно, что он фактически определяет Вселенную как символ, состоящий из двух слоев, взаимно соотнесенных друг с другом. Мы, с нашим телом, обитаем на плоскости действительных чисел. Через пограничное телесное переживание[14] — как, например, мистические или художественные переживания, которые, по Флоренскому, приводят к разрыву евклидово-картезианского пространства, — мы можем испытать действительное переворачивание пер-

[14] Речь здесь идет о том, что в «Мнимостях» Флоренского говорится о возможным переходе с одной стороны плоскости на другую [55, с. 52–53]. По данному вопросу отсылаю, например, к работам А.Н. Паршина, О.М. Седых, С.М. Половинкина [10, с. 251–256, 276–306; 12].

спективы: провалиться сквозь промежуточное пространство и тем самым войти на невидимую поверхность.

Если, таким образом, для Оппо символом был промежуточный и контактный слой между двумя реальностями, то в свете поздней мысли о. Павла можно сказать, что символ — это реальность, взятая в ее целокупности: целое, составленное из антиномически соотнесенных частей.

За несколько лет до рассматриваемых здесь сочинений Флоренский, действительно, читал лекции о понятии целого — тексты, которые должны были войти в раздел «У водоразделов мысли» — «Понятие формы». В этих размышлениях 1917 г. о. Павел возвращается к медитации о соотношении единства и множественности, которая, хотя и была более эксплицитно разработана в «Смысле идеализма», присутствовала уже в самых первых его размышлениях о Софии.

В «Записной тетради» (1904–1905) он размышлял о соотношении единства и множественности и приходил к выводу, что множественность, взятая в ее единстве, может быть названа Софией. Между тем в самом отношении этих двух начал возникает противоречие: «с одной стороны, Единство уже объединило множественность, и в этом объединении невозможно разъединение; с другой стороны, “множественность должна быть свободна, и не должна быть связана насильно Единством”» [11, с. 45].

В 1917 г. о. Павел возвращается к теме, применяя ее к конкретному случаю силовых полей, порождаемых электромагнетизмом. Сначала он задается вопросом, что такое целое:

> «Что́ есть *целое*? Целое мы противополагаем *частям*. Чем же, в чем они, т. е. целое и части, противополагаются друг другу? — Частей *много*, а целое *едино*. Целое есть единство, тогда как части образуют множественность. Единство может быть простым единством, только единством — единством, не имеющим частей. Но тогда оно есть лишь одно из многих подобных: будучи только единством, оно вынуждено быть наряду *со многими* частями и, следовательно, само может быть причислено к этому множеству. Будучи только единством, оно не было бы единством *противо*полагаемым множеству — не было бы целым. Следовательно, целое не есть *только* единство, целое имеет множество не рядом с собой, а в себе и, как таковое, стоит *выше* множества» [57, т. 3 (1), с. 460].

Далее Флоренский говорит, что первая форма множественности — это двойственность, следовательно, первая множественность — двуобразна. В этом рассуждении можно усмотреть и отсылку к первой

строке Библии, с которой о. Павел начинает «Иконостас»: «В начале Бог сотворил небо и землю» (Быт. 1: 1). Первичная двойственность, продолжает Флоренский, есть полярность (а значит — антиномия): «Образом ее и типом может быть магнит. Полюсы его, как полюсы — самое противоположное, что может быть, “да” и “нет”» [57, т. 3 (1), с. 461].

Если, следовательно, целое, чтобы быть целым, должно содержать в себе множественность — множественность, которая при этом должна оставаться свободной и индивидуализированной, — то приходим к выводу, что целое в своем проявлении как целого не может не быть противоречивым. Флоренский пишет:

> «*Единство* — поле сил — является во *множестве* — полюсах. Но не единство *составляется* множеством, а во множестве является *единство*. Поле сил и есть, несколько условно говоря, — *целое*, т. е. единство во множестве. *Единство во множестве* называется *идеей*. Полюсы, являющие *идею*, будучи неразрывны, в то же время и взаимо-противоположны. Идея, единая в себе, является как сопряженность антиномически противолежащих полюсов, — как *антиномия*. Целое — в явлении своем — есть противоречие “да” и “нет”. И напротив, наличность неразрывно связанных “да” и “нет” заставляет искать того единства, той *идеи*, которая в этой антиномии раскрывается. Антиномичность — залог *цельности*, т. е. идеи, т. е. сверх-чувственности» [57, т. 3 (1), с. 462].

Если, таким образом, антиномичность представляет собой не раздробление целостности, а гарантию ее целостности, то возникает вопрос: как обитать в такой реальности, где антиномические поляризации и разрывы выступают конститутивными элементами подлинной реальности?

К персонализации антиномии

Хотя Флоренский никогда не формулирует этот вопрос прямо, полагаю, что он проходит, подобно *fil rouge*, через весь его путь и что, отвечая на него, он обращается к фигуре Софии. Как уже говорилось, еще с 1904 г. Флоренский писал, что множественность, рассматриваемая в своей объединенной целостности, может быть названа Софией. В одном тексте 1922 г. он, по-видимому, вновь соглашается с этой перспективой:

«София стоит как раз на идеальной границе между божественною энергиею и тварною пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни “да”, ни “нет”, — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром» [57, т. 2, с. 417].

Возвращается формула, которую мы с самого начала встретили в заметках Иванова и в критике Трубецкого: ни «да», ни «нет»! Если она оказывается формулой противоречия, к которой Флоренский — на несколько символическом языке — прибегает всякий раз, когда хочет указать на развертывание антиномии в человеческом опыте, то в Софии она как будто даже снимается. В Софии речь идет не столько об антиномическом усилении полюсов, сколько о способности ухватывать их в том единстве, из которого оба они порождены и к которому, в некотором смысле, призваны вернуться «в полноте времен». В этом смысле софиологическая перспектива, по-видимому, предполагает то духовное умение, которое свойственно человеку, преображенному присутствием Божественного: проходить через реальное, выступая точкой соединения и связки между двумя полюсами антиномий и, в конечном счете, между двумя мирами.

Различные образы этой идеи проступают в творчестве позднего Флоренского. В «Иконостасе» говорится о живых символах, о видимых свидетелях мира невидимого, которые, подобно мнимо-комплексным точкам, погружают свои корни в другую сторону плоскости, становясь «живыми идеями мира невидимого»:

«Небо от земли, горнее от дольнего, алтарь от Храма может быть отделен только *видимыми свидетелям мира невидимого*, — живыми символами соединения того и другого, иначе — святыми тварями. Это они, зримые в видимом, свободные от сообразия веку сему, преобразовали свое тело и, обновив свой ум, пребывают “превыше мирского слития”, в невидимом. Потому-то они и свидетели невидимому — свидетели сами собою, самим видом своим, ликом своим. Они живут с нами и доступны общению, даже доступнее нас самих; они — не призраки земли, но плотно стоят на земле, совсем не отвлеченные, совсем не бескровные. Но они — не только они, не кончаются заглушенно тут же, на земле: они — идеи, живые идеи мира невидимого. Они, свидетели, — можно сказать, *возникают* на границе видимого и невидимого, как символические образы видений при переходе от одного сознания к другому» [57, т. 2, с. 440].

Таким образом, тот промежуточный слой, который в определенные моменты и при определенных условиях духовного опыта человека становится проходимым, в итоговой перспективе Флоренского получает также специфическое — личное и живое — воплощение: живые символы. Тем самым люди, перешедшие пороги подлинного художественно-духовного опыта, становятся на земле живым и доступным для встречи местом соприкосновения с высшим миром, с мнимой стороной плоскости, к которой мы прикасаемся в объективности таинств.

И действительно, в «Философии культа» вновь появляется вариация этого образа мнимо-комплексных точек, которые способны соединять два полюса антиномии и два мира; здесь такими точками оказываются таинства, называемые Флоренским «опредмеченными антиномиями»:

> «Таким образом, таинства суть те точки жизни, где основные ее направления, ее ткани, ее параметры, если угодно, — не *определяются* безусловным, но сами непосредственно соединены с безусловным и по единству с ним сами же должны быть называемы безусловными. Таинства — безусловные точки нашей жизни <…> они — осуществленные антиномии» [59, с. 164].

Этот софиологический подход — т. е. призыв к освящению и обожению — выступает, таким образом, как специфический путь, который Флоренский предлагает для жизни в раздробленном мире: становясь ферментами его объединения. Именно такую миссию он приписывал и себе самому, и русскому народу.

Как он уже в 1912 г. писал Самарину [52], и как вновь формулирует в тексте 1919 г. об архимандрите Бухареве, а также в двух сочинениях, связанных с Троице-Сергиевой Лаврой («Троице-Сергиева Лавра и Россия» [57, т. 2, с. 352–369] и «Моленные иконы преподобного Сергия» [57, т. 2, с. 383–408]), Флоренский полагал, что русская мысль всегда стремилась к первичной интуиции некоего предмира ноуменального — или Софии, первозданной святости и онтологического основания спасения мира. Этот идеал, по его мнению, был «антиномически» составлен одновременно из Пресвятой Троицы — через духовного отца, преподобного Сергия, — и из Софии — через другого «основателя» русской церкви и культуры, святого Кирилла [54]:

> «Два принципа культуры, — они же — предельные символы догматики, — взаимно подкрепляемые и взаиморазъясняемые, как основа и

> утóк, сплетают ткань русской культуры. <…> Женственная восприимчивость жизни в Киевской Руси находит себе догматический и художественный символ Софии-Премудрости, Художницы Небесной. Мужественное оформление жизни в Руси Московско-Петербургской выкристаллизовывается в догматический и художественный символ Пресвятой Троицы» [57, т. 2, с. 357].

Так Флоренский вспоминает сон Кирилла, который, будучи ребенком, увидел архетип небесного мира — т. е. Софию, явившуюся ему как прекрасная девица царственного вида. Он избрал ее себе в невесты и пронес через всю жизнь: «Этот символ и сделался первой сущностью младенческой Руси, имевшей восприять от царственных щедрот византийской культуры». От святого Кирилла, следовательно, происходит и первый русский иконографический сюжет: икона «София — Премудрость Божия», царственная Отроковица, крылатая и с пламенным, огненным ликом, пылающая эросом к небу [57, т. 2, с. 358].

После этой первой фазы русской культуры наступает черед преподобного Сергия — момент мужественного самосознания и духовного самоопределения: т. е. создание государственности и проявление активного творчества в искусстве и науке, развитие хозяйства и быта. Архетипом этой второй фазы является Пресвятая Троица. В рассуждении Флоренского Троице-Сергиева Лавра становится, таким образом, символом цельного единства жизни и русского народа: единства, отмеченного жизненным соединением всех аспектов существования и, прежде всего, творческим примирением и интеграцией двух начал — мужского и женского, восприемлющего и созидающего [57, с. 368–369].

Эту же самую сопряженность двух начал Флоренский усматривает и в личности самого преподобного Сергия. В тексте о его «моленных иконах» он, можно думать, стремится показать, что этот великий святой и отец русского народа и культуры примирял в себе два принципа — мужской и женский, принимающе-творческий и рационально-строительный. Мне представляется, что здесь Флоренский в некотором смысле соотносит свои рассуждения с текстом Вячеслава Иванова, который уже обозначал некоторые исследовательские линии 1910-х гг. Я имею в виду выступление Иванова о Terror antiquus — картине Льва Бакста (1909) [46, с. 255–273].

В этом выступлении Иванов исходя из одноименного произведения Бакста, размышляет о значении «древнего ужаса» в культуре и религиозном сознании человечества, говорит также о связи жен-

ского и мужского начал — как символа напряжения между необходимостью и свободой, между хаосом и творением — как о конструктивном элементе исторических эпох. Он также подчеркивает, что дихотомия мужского и женского содержит неустранимое стремление к собственному примирению — в той мере, в какой дихотомия преобразуется во взаимность. Это, по Иванову, осуществляется в христианском откровении, где Богочеловек — воплотившийся Сын Божий — раскрывается также как Жених Церкви и возобновленного Космоса. Тем самым христианство предлагает путь преодоления «древнего ужаса», открывая искупительный союз между Логосом и Душой Мира, который выражается и в соединении с душой каждого верующего.

Флоренский, по-видимому, вновь подхватывает эти размышления, соотнося их не только с идеей чередования эпох (эпоха критическая и органическая, дневная и ночная, заимствованная из «Спорад» Иванова (1907) [46, с. 219–245]), но и с двумя антиномическими принципами, регулирующими гносеологическое и практическое отношение человека к миру, к иному и к Богу.

В тексте о моленных иконах преподобного Сергия он, таким образом, сперва утверждает, что для человека XIV в. икона была духовной формой самого себя, свидетельством собственной внутренней жизни. Затем, сказав, что икона представляет архетип личности, он переходит к описанию двух икон, которые преподобный Сергий держал в келии для личной молитвы. На них изображены святитель Николай Чудотворец и Одигитрия: первый отмечен большей аналитичностью, большей взвешенностью и человечностью; вторая — более интенсивным, духовным, божественным и онтологическим характером [57, т. 2, с. 393–394].

От иконы Богоматери исходит великая мудрость: «Она глядит вверх, с земли на небо, а Младенец — на зрителя, — мне хотелось бы сказать, из какой-то бездонной глубины — на мир», так что оба (и особенно Младенец) передают мудрость без усилия, без напряжения и без труда («царственно и абсолютно-просто мудрый, мудрый без усилия, без напряжения, без искания» [57, т. 2, с. 401]), и вся икона сообщает глубокую тишину и бесконечный мир: тишину, свойственную тем, кто обитаем Премудростью.

От иконы святителя Николая, напротив, исходит сосредоточенность и напряжение, стягивание всякого давления к единому центру — тому, что находится в области между глазами и носом: к «третьему глазу», посредством которого святой прозревает сквозь вещи: «Перебегающим движением глаз святитель надзирает весь мир, и ничего

не останется не замеченным им, — но не все сразу, а в свое время, — когда он воззрится, и вот-вот вонзится взглядом в зрителя» [57, т. 2, с. 402].

Если, таким образом, Матерь и Младенец передают восприемлющую Премудрость, покоящуюся в Отце, — а значит, Невесту, женскую фигуру, — то святитель Николай воплощает мужское начало: бодрствующее и созидающее, до конца преданное своему внимательному служению. Если от Одигитрии исходит Дух Божественный — в свете, источник которого не в Ней самой, — то знание святителя Николая не знает покоя и полно сосредоточения:

> «Одигитрия дает небесные дары, а Ἐπίσκοπος блюдет их сохранность. Одигитрия — мудрость небесная, а святитель Николай Чудотворец — ум земной, хотя и просветленный небесным светом. Эти две иконы относятся друг к другу, как тезис и антитезис, и, повторяю, их фактурное сходство только подчеркивает их антитетичность» [57, т. 2, с. 403].

Флоренский затем продолжает анализ двух икон, подчеркивая различие обозначенных характеров в каждом художественном элементе их составляющем; его цель — показать воплощенное, т. е. персонализированное, единство фундаментальной антиномии существования — антиномии, которая под разными именами проходила через все его творчество и как бы «руководила» им. Эта антиномия между мужским и женским становится, в частности, антиномией между путем восхождения и путем нисхождения (к которым о. Павел прямо обращается в «Иконостасе» вслед за статьей «О границах искусства» Иванова), между теодицеей и антроподицеей, между усилием человеческого ума, стремящегося восходить к Богу, и легкой глубиной, с которой Сам Бог дарует Себя и открывается чистым сердцам. В преподобном Сергии — ноуменальном «перво-узле» [57, т. 2, с. 356] души и русского народа — через две иконы, избранные им для келии, Флоренский восстанавливает единство: единство, которое не устраняет антиномию, но ею живет.

> «Трудно было бы <…> отрешиться от мысли, что это противоположение сознательно, т. е., иначе говоря, что эти иконы — парные и парными вышли именно из мастерской. В одной представлено божественное, легкою стопою спускающееся долу; в другой — человеческое, усилием подвига вырубающее себе в граните ступени восхождения. В одной — Царствие Небесное (— вечная радость о Духе-Утешителе —), воплощающееся на земле; в другой — земное, “нужницы восхищающие е”. В Одигитрии —

бесценная, превыше всего дорогая жемчужина, в округлой самозамкнутости своей играющая теплым блеском; святитель Николай — это купец, все распродавший, чтобы стяжать эту драгоценную божественную мудрость. В одной иконе — путь воплощения, другая указует путь одухотворения. Мирною надеждою светит Одигитрия — Путеводительница, но силою ума Николай — Победитель Народа — подстегивает на духовную самособранность. Божья благодать, даром даваемая, и человеческий подвиг духа, усилием завоевываемый, — таковы два духовных первообраза, две идеи, питающие созерцание, которые направляли внутреннюю жизнь древнего молебщика пред этими иконами, преподобного Сергия. Эти две идеи установили и основные линии византийской культуры; они были тем наследием, приумножить и развить которое был призван русский народ» [57, т. 2, с. 404–405].

Приложение

Вячеслав Иванов

<ЗАМЕТКИ ПО ДОКЛАДУ Е.Н. ТРУБЕЦКОГО О КНИГЕ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО «СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ»>

Верит ли Ф<лоренский> в преображение ума человека[1]. С одной стор<оны> стор<оны, антиномия — грех. С другой: антиномична сама истина (истина об Истине)[2]. Антиномичность — печать истинного.

«Самое стремление к разумн<ой> вере — начало диавольской гордости»[3].

Антиномичность — греховна.

Это *правда*!

Казалось бы (!) антиномия отделяет нас от Бога. У Ф<лоренского> — обратно! Сама истина — антиномична![4]

«Сын Божий не был и да и нет, но был Да[5].

Пример: «Христос и воскрес и нет»[6]. Плохой пример.

Антиномия — противоречие (грех).

Антиномия — coincidentia oppositorum (о догмате)[7] синтетическое объединение противоположностей[8].

Признать знамя дуалистической прерывности — зовет Ф<лоренский> и разрушить гордыню «монизма мышления»[9].

Истины нет у меня, но идея истины жжет меня[10].

Radians in me vehementer.

Я есмь пища сильных, но Ты сам превратишься в Меня (Августин)[11].

Evigilavi in te.[12]

Лазурь через трещины рассудка[13].

— Литургика как источник[14] — новизна исследования Ф<лоренского>.

Цельность мышления — и антиномия.

[1] Здесь и далее приводятся тезисы доклада Трубецкого «Свет Фаворский и преображение ума» [50, с. 283–313], вызвавшие полемические замечания Вяч. Иванова: «Верит ли отец Флоренский в *преображение человеческого ума,* признает ли он в этом преображении необходимую *нравственную задачу*,

или же он просто думает, что ум должен быть отсечен, как соблазняющее “десное око”, дабы спасся “сам” человек; и можно ли говорить о спасении “всего человека”, если уму его суждено до конца оставаться “во тьме внешней”, хотя бы даже в пределах *этой,* земной жизни. Я не сомневаюсь, что полное, *окончательное* преображение человеческого естества должно завершиться в той жизни. Но оно должно начинаться и *предваряться* уже здесь. Должен ли ум человеческий *деятельно* участвовать в этом предварении, или же от него требуется простой отказ от всякой деятельности — от того, что составляет его необходимый закон?» [50, с. 292].

[2] «С одной стороны — бездна зла, греховный мир, внутренне распавшийся, “рассыпавшийся в противоречиях”; а с другой стороны — “свет Фаворский”, в непреходящей реальности коего автор глубоко убежден» [50, с. 286].

[3] «С одной стороны, она должна войти в разум истины, стать *цельною,* подобно богоносным умам святых подвижников (с. 159). С другой стороны, она должна быть приведена к молчанию, т. е. просто-напросто отсечена, как в корне противоречивая, по существу своему антиномичная: само стремление к “разумной” вере есть начало “дьявольской гордыни” (с. 65)» [50, с. 293]. Трубецкой указывает страницы по первому изданию «Столпа и утверждения истины» (1914); в современном издании источники цитат Флоренского см.: [58, с. 164, 70].

[4] «Можно ли утверждать в одно и то же время, что антиномичен грех и что антиномична истина? Не значит ли это в переводе на более простой язык, что истина — греховна, или же, что грех и есть настоящая истина? <…> Однако, к величайшему моему удивлению, — *антитезис* отца Флоренского говорит как раз обратное. Самая истина есть антиномия: “только в антиномию и можно верить; всякое же суждение не антиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его” (с. 147). По мысли отца Флоренского, самая спасительность догмата обусловливается его антиномичностью, благодаря которой он может быть точкой опоры для рассудка» [50, с. 294]. В современном издании цитируемый текст см.: [58, с. 152].

[5] «Как раз на вопрос об “антиномичности” откровения мы имеем весьма недвусмысленный ответ апостола Павла: “Сын Божий Иисус Христос, проповеданный у вас нами, мною и Силуаном и Тимофеем, не был «да» и «нет»; но в Нем было «да» (ибо все обетования Божии в Нем «да» и в Нем «аминь») — во славу Божию, через нас” (II Кор. I, 19–20)» [50, с. 295].

[6] «Обращаю внимание на чрезмерную *общность* этого положения. Ведь если и в самом деле верно, что *всякая* тайна религии — *зараз* и да и нет, то мы должны признать одинаково истинным и то, что есть Бог, и то, что Его нет, и то, что Христос воскрес, и то, что Он не воскресал вовсе» [50, с. 295]. Речь Трубецкого содержит скрытую аллюзию на Первое послание ап. Павла

к Коринфянам. Флоренский в разных местах *Столпа* обращается к идее *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского, в особенности в письмах «Сомнение», «Противоречие» и «Геенна». Он пишет: «Наконец, к числу глубоких и творчески мощных представителей антиномизма нужно причислить кардинала Николая Кузанского с его учением о coincidentia oppositorum, т. е. о совпадении в Боге противоположных определений» [58, с. 162]. Для более углубленного рассмотрения данного понятия и его исторической эволюции см.: [25].

[7] «Он <Флоренский> просто-напросто употребляет слова “антиномия” и “антиномичность” в двух разных смыслах. В качестве характерной черты греховного состояния антиномия всегда обозначает *противоречие*; по отношению к рассудку с этой точки зрения антиномизм обозначает его *внутреннюю противоречивость*. Напротив, когда автор говорит об “антиномичности догмата” или церковных песнопений, это большею частью надо понимать в том смысле, что догмат есть некоторое объединение мировых противоположностей (coincidentia oppositorum)» [50, с. 295–296].

[8] «Антиномия и антиномизм коренятся вообще в *рассудочном понимании* мировых тайн; когда же мы поднимаемся над рассудочным пониманием, антиномии тем самым разрешаются — противоречия превращаются в объединение противоположностей — coincidentia oppositorum — и разрешение совершается в меру *нашего подъема*» [50, с. 297]. Из дальнейшего хода рассуждения Трубецкого становится очевидной связь с последующим замечанием: «В этом и заключается настоящий ответ на вопрос о разрешимости антиномий вообще, и религиозных антиномий в особенности. О. Флоренский дает отрицательный ответ на этот вопрос. “Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии разрешимыми, но еще не разрешенными, когда в своем гордом безумии утверждал логический монизм религии” (с. 163)» [50, с. 297]. В современном издании цитируемый текст см.: [58, с. 168].

[9] «Он <Флоренский> требует, чтобы ради Бога мы отказались “от монизма в мышлении”; и именно в этом он видит “начало истинной веры” (с. 65). Тут у о. Флоренского идет речь вовсе не о каком-либо метафизическом монизме; тот логический монизм, который он отвергает, есть именно стремление разума — все привести к единству Истины: именно в этом он видит “диавольскую гордыню”. По его мысли, “монистическая непрерывность” — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающейся от своего Начала и корня и рассыпающегося в прах самоутверждения и самоуничтожения. Напротив, “дуалистическая прерывность” — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с Ним получающего свое обновление и свою крепость (с. 65)» [50, с. 299]. В современном издании цитируемый текст см.: [58, с. 70]. Как пишет Оппо, Флоренский «признает пределы клас-

сической рационалистической гносеологии, тогда как иная философия познания может сосредоточить внимание именно на самом пределе, чтобы, так сказать, разоблачить его природу как “предела” и тем самым выработать иной взгляд на него» [33, p. 79]. Оппо напоминает, что Трубецкой полемизирует с этим воззрением Флоренского и в своей книге 1918 г. «Смысл жизни»: «Евгений Трубецкой <…>, резко критиковал антиномическую теорию познания Флоренского <…>, противопоставляя ей свою приверженность аристотелевскому разуму и логике, в особенности в богословской перспективе, которую он определял как “логический монизм”» [33, p. 79]. Здесь Флоренский имеет в виду свою концепцию математической непрерывности и прерывности, восходящую к его занятиям в Московском университете под руководством проф. Николая Бугаева и получившую развитие в ряде его ранних работ; ср.: [57, с. 70–129]. Помимо различных культурных, и, в частности, математических, отсылок, подразумеваемых Флоренским в данном утверждении, основная идея, которую он связывает с «монизмом мысли», состоит в притязании рассудка объяснить всю тайну бытия и Божественного посредством человеческих логических и гносеологических категорий. С его точки зрения, разум человека способен раскрыться навстречу сверхрациональному измерению и вверить себя откровению тайны Божией, превосходящей пределы человеческой меры. В том месте, на которое Трубецкой указывает в ходе своей критики, Флоренский в качестве образца этой смиренной возможности, дарованной человеческому уму, приводит Пресвятую Деву Марию (Лк. 1: 38): «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» [58, с. 70].

[10] См.: [58, с. 43; 50, с. 289].

[11] «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me» (Augustinus. *Confessiones*, VII, 10, 16).

[12] «Sed posteaquam fovisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne viderent vanitatem. Cessavi de me paululum, et consopita est insania mea, et evigilavi in te et vidi te infinitum aliter, et visus iste non a carne trahebatur» (Augustinus. Confessiones, VII, 14, 20). О «“Radians in me vehementer” а “Evigilavi in te”», см.: [50, с. 290]. Трубецкой проводит параллель между переживанием Флоренского и опытом Августина: «Чем мучительнее ощущение геенны, тем более понятным становится тот страстный порыв к Истине, который слышится в словах молитвы: “Из глубины воззвах к тебе, Господи”. В нем — заключается тот непосредственный переход к Фаворскому свету, который некогда огненными чертами был изображен блаженным Августином: “Ты поразил мое слабое зрение твоими могучими лучами (radians in me vehementer), и я содрогнулся любовью и ужасом и увидал, что далеко отстою от Тебя, пребывая в чуждой Тебе области, и как бы услышал голос Твой с высоты: Я есмь пища сильных; расти, и будешь питаться Мною. И ты не превратишь меня в себя,

как ты превращаешь хлеб твой плотский, но сам превратишься в Меня". Переход этот совершается не процессом логического рассуждения, а страстным порывом человеческой души. Evigilavi in te. "Я пробудился в Тебе", — говорит бл. Августин. И пробуждение это одними человеческими силами невозможно. Оно есть чудо благодати над человеческим естеством: в этом смысле понимает его и о. Флоренский» [50, с. 289–290]. В частности, автор имеет в виду те автобиографические отсылки, которые Флоренский приводит в письме «Геенна» [58, с. 210–263].

[13] См.: [58, с. 488; 50, с. 290].

[14] Иванов, как можно думать, здесь отмечает, что Флоренский рассматривает тексты и гимнографические песнопения, созданные для богослужения на протяжении веков, как свидетельства такого понимания человеческой и космической реальности, которое носит антиномический характер. Флоренский неоднократно обращается к этой теме в своей книге. Так, например, в письме «Противоречие»: «Тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неописуемые *переживания*, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и "да" и "нет". Это — "вся паче смысла… таинства". Вот почему, делаясь церковным песнопением, восторг души неизбежно облекается в оболочку своеобразной игры понятий. Вся церковная служба, особенно же каноны и стихиры, переполнены этим непрестанно-кипящим остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений. Противоречие! Оно всегда тайна души, — тайна молитвы и любви» [58, с. 163]. В этой связи недавняя статья Горячева [3, с. 195–203] обращает внимание на патристические цитаты, привлекаемые Флоренским для его аргументации, — цитаты, оставленные Трубецким без внимания в контексте его критики, — и показывает, что антиномизм характеризует и современный подход значительной части православного богословия, в том числе новейшего времени: «Современное богословие, как в России, так и за ее пределами, активно использует понятие антиномии, зачастую не сознавая его генезиса» [3, с. 195–203, 201]; см. также: [5]. В книге С.С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» [1, с. 134–155], показано, что антиномическая природа Божественной истины порождает целый ряд риторических фигур, действительно характеризующих гимнографические тексты византийской литургии, — таких, например, как антитеза и оксюморон; ср.: [3, с. 195–203, 200–201].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
2. *Ваганова Н.А.* Таинство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2013. № 4 (48). С. 40–51.
3. Видимые и невидимые миры Павла Флоренского: Сб. ст. и мат., посвящ. биографии и философскому наследию свящ. П.А. Флоренского / под ред. О.М. Седых. М.: Изд-во МГУ, 2026. 470 с.
4. *Горячев Д.А., свящ.* Антиномика Флоренского. Белгород: Политерра, 2022. 172 с.
5. *Горячев Д.А., свящ.* Богословская антиномия: теологика или теоэстетика? // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 125–136. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2021_4_125
6. *Горячев Д.А., свящ.* Понятие антиномии: терминологические границы и богословские аспекты // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2021. № 2 (46). С. 230–238. https://doi.org/10.52575/2712-746X-2021-46-2-230-238
7. *Горячев Д.А., свящ.* Священник Павел Флоренский об антиномиях // Вопросы богословия. 2019. № 2 (2). С. 38–58.
8. *Горячев Д.А., свящ.* Софиология священника Павла Флоренского: антиномический подход // Вестник РХГА. 2022. № 1 (23). С. 165–180. https://doi.org/10.25991/VRHGA.2022.23.1.013
9. Обретая Путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. / под ред. П.В. Флоренского. М.: Прогресс-Традиция, 2011–2015. Т. 1. 584 с.; Т. 2. 737 с.
10. Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. М.: РОССПЭН, 2013. 276 с.
11. *Половинкин С.М.* Антиномическое понимание Софии у священника Павла Флоренского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития / под ред. К.М. Антонова, Н.А. Вагановой. М.: ПСТГУ, 2013. С. 44–56.
12. *Половинкин С.М.* Реальность 1920–1930-х годов и «Мнимости в геометрии» свящ. Павла Флоренского // Русская религиозная философия: Избран. статьи. СПб.: РХГА, 2010. С. 68–86.
13. *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 368 с.

14. *Хоружий С.С.* О философии священника Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Соч.: в 3 т / под ред. А. Трубачева. М.: Правда, 1990. Т. 1: Столп и утверждение истины (I). С. VI–XV.
15. *Шапошников В.А.* Категория числа в конкретной метафизике Павла Флоренского // Число: Сб. ст. / под ред. А.Н. Кричевец. М.: МАКС пресс, 2009. С. 341–367.
16. *Шишкин А.Б.* О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского // Священник Павел Флоренский: освоение наследия / под ред. Н. Каучишвили, Н.К. Бонецкой. М.: Помовский и партнеры, 1994. С. 199–235.
17. *Bažanov V.A.* The dawn of paraconsistency: Russia's logical thought in the turn of XX century // Manuscrito. 2011. № 1 (34). P. 89–98.
18. *Benassi C.* Note sul metodo di Florenskij // Studium. Contemporary Humanism Annals. 2025. № 3. P. 174–192.
19. *Betti R.* La matematica come abitudine del pensiero. Le idee scientifiche di Pavel Florenskij. Milano: Mimesis, 2022. 172 p.
20. *Betti R.* Lettera a Florenskij sulla teoria delle categorie // Divus Thomas. 2016. № 3 (119). P. 267–283.
21. *Biryukov D.* Synergy, energy and symbol in Pavel Florensky and Palamism // Scottish Journal of Theology. 2021. № 2 (74). P. 147–157.
22. *Bronnikov A.* Florensky and Science // Faith and reason in Russian thought / ed. by T. Obolevitch, P. Rojek. Kraków: Copernicus Center Press, 2015. P. 91–116.
23. *Buidentag J., Puglisi A.* The logic of antinomy in religious discourse: Pavel Florensky's meta-language of theology, science and art // Theological Studies. 2021. Vol. 77, iss. 3. Article a6635. https://doi.org/10.4102/HTS.V77I3.6635
24. *Cerrigone M.E.* La verità è una fortezza assediata. La potenza e il dolore delle antinomie della conoscenza // Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente / ed. by S. Tagliagambe, A. Oppo, M. Spano. Cagliari: PFTS University Press, 2018. P. 351–374.
25. *Drago A.* The coincidentia oppositorum in Cusanus (1401–1464), Lanza del Vasto (1901–1981) and beyond // Epistemologia. 2010. № 33. P. 305–328.
26. *Foltz B.* The Fluttering of Autumn Leaves: Logic, Mathematics, and Metaphysics in Florensky's The Pillar and Ground of the Truth // Studia Humana. 2013. № 3 (2). P. 3–18.
27. *Gallagher B.* God as Absolute and Absolute-Relative in Bulgakov: Theological Antinomy in the Doctrine of God // Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. P.70–94.https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198744603.003.0005

28. *Gallagher B.* “Sophiological Antinomism” — Sergii Bulgakov’s Debt and Critique of Vladimir Solov’ev // Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 45–69. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198744603.003.0004
29. *Gavrilyuk P.L.* Divine Judgment in Pavel Florensky and Sergius Bulgakov // International journal of Orthodox Theology. 2018. № 3 (9). P. 9–31.
30. *Krečič P.* Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought // Bogoslovni vestnik. 2012. № 4 (72). P. 653–664.
31. *Louth A.* Modern Orthodox Thinkers. Downers Grove (Illinois): IVP Academic, 2015. 383 p.
32. *Moore H.J.* Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // Studies in East European thought. 2020. № 1 (73). P. 53–76. https://doi.org/10.1007/s11212-020-09378-y
33. *Oppo A.* Antinomy and Symbol: Pavel Florensky’s Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. 216 p. https://doi.org/10.1163/9789004709836
34. *Polesana P.* Alle fonti della Colonna. Genesi della prima edizione de “La colonna e il fondamento della verità” di P.A. Florenskij. Lugano-Siena: Eupress FTL–Edizioni Cantagalli, 2025. 341 p.
35. *Porus V.* Pavel Florensky: une philosophie antinomique de la culture et de l’individualité // Cahiers de philosophie de l’université de Caen. 2011. № 48. P. 75–92.
36. *Ridderman E.* The antinomy of gehenna: Pavel Florensky’s contribution to debates on hell and universalism // Scottish journal of theology. 2021. Vol. 74, issue 3. P. 235–251. https://doi.org/10.1017/S0036930621000405
37. *Rojek P.* Pavel Florensky’s Theory of Religious Antinomies // Logica universalis. 2019. Vol. 13. P. 515–540. https://doi.org/10.1007/s11787-019-00234-0
38. *Tagliagambe S.* Chiralità. La vita e l’antinomia. Gli eroi dei due mondi. Milano: Mimesis, 2021. 282 p.
39. *Troitsky V.* L’Antinomie dans la vision du monde de P.A. Florenski et les traditions européennes // Pavel Florenski et l’Europe / ed. by F. Corrado-Kazanski. Pessac: Maison des Sciences de l’Homme d’Aquitaine, 2013. P. 68–78.
40. *Valentini N.* Forme della ragione. Dialettica, antinomia e nuovi modelli di razionalità // Humanitas. 2003. № 4 (63). P. 574–598.
41. *Zalamea F.* Antinomias de la creación. Las fuentes contradictorias de la invención en Valéry, Warburg, Florenski. Santiago (Chile): Fondo de cultura economica, 2013. 218 p.

42. *Šapošnikov V.A.* Il desiderio di concretezza: la metodologia di Padre Pavel Florenskij e l'apologetica cristiana // Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente. 2018. P. 159–191.
43. *Žak L.* Lo stupore della complessità. Introduzione al pensiero complesso di Pavel A. Florenskij. Milano: Mimesis, 2026. 250 p.
44. *Žust M.* À la recherche de la vérité vivante. L'expériènce religieuse de Pavel A. Florensky (1882–1937). Roma: Lipa, 2003. 385 p.

Источники

45. *Булгаков С.Н.* Первообраз и образ: соч. в 2 т. СПб.: ИНАПРЕСС, М.: Искусство, 1999. Т. 1: Свет невечерний. 416 с.
46. *Иванов В.И.* По звездам: Опыты философские, эстетические и критические статьи и афоризмы: в 2 кн. / под ред. К.А. Кумпан. СПб.: Пушкинский Дом, 2018. Кн. 1: Тексты. 430 с.
47. *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце / под ред. Дж. Мальмстада. Париж: Atheneum, 1990. 358 с.
48. Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / под ред. С.В. Черткова. М.: Кучково поле; Спасское дело, 2017. 472 с.
49. *Нестеров М.В.* Письма / под ред. О.Н. Нечипуренко. Л.: Искусство, 1988. 536 с.
50. П.А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей / под ред. К.Г. Исупов. СПб.: РХГА, 2001. 823 с.
51. Переписка Е.Н. Трубецкого и П.А. Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99–111.
52. Переписка Ф.Д. Самарина и свящ. П.А. Флоренского // Вестник РХД. 1978. № 125. С. 258–259.
53. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. Берлин: Слово, 1922. 283 с.
54. *Флоренский П.А.* Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Биографическая характеристика // *Флоренский П.А.* Философские, богословские и критические труды 1908–1933 гг. Сергиев Посад; СПб.: Общ-во памяти иг. Таисии, 2021. С. 645–706.
55. *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей). М.: Поморье, 1922. 70 с.
56. *Флоренский П.А.* Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / под ред. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. 661 с.

57. *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. / под ред. иг. Андроника (Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1994. Т. 1. 797 с.; 1996. Т. 2. 880 с.; 2000. Т. 3 (1). 625 с.; 2000. Т. 3 (2). 625 с.; 1998. Т. 4. 795 с.
58. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах / под ред. А. Трубачев. М.: Академический проект, 2017. 905 с.
59. *Флоренский П.А.* Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / под ред. А. Трубачев. М.: Академический проект, 2018. 684 с.