

*Евгений Мирошниченко*

## Проблема антиплатонических мотивов в творчестве Павла Флоренского\*

EUGENE MIROSHNICHENKO

THE PROBLEMS OF ANTI-PLATONIC MOTIFS IN PAVEL FLORENSKY'S WORKS

ABSTRACT. The article deals with the anti-Platonic motifs in the works of Pavel Florensky. The analysis of Florensky's early poetic production reveals a number of concepts that somehow do not agree with Platonism. In particular, one may discover three main anti-Platonic motifs in Florensky's works: 1) personalism; 2) Sophiology; 3) temporality. The author also examines the origins of Florensky's approach to the theory of Platonic Forms proceeding from his early poems and his relationships with the ideas expressed by Slavophiles, such as Aleksey Khomyakov and Ivan Kireyevsky. Florensky interprets Platonism not as the teaching of the historical Plato, but as a religious world view, an intention of humankind. The author comes to the conclusion that despite significant influence of Plato on Florensky, the latter should not be called a Platonist, since Florensky's Platonism not only differs from the Platonism of Plato himself and the Neoplatonists, but in some fundamental elements of concrete metaphysics contradicts them.

KEYWORDS: Pavel Florensky, Platonism, anti-Platonism, Slavophilia, personalism, Sophiology.

Платонизм всегда считался неотъемлемой чертой мировоззрения П.А. Флоренского, о чем мы находим свидетельство уже у его современников. Например, близкий к нему А.Ф. Лосев писал, что Флоренский «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую всё, что когда-либо я читал о Платоне. <...> Его имя должно быть названо наряду с пятью-шестью именами, которые знаменуют собой основные этапы понимания платонизма во всемирной истории философии вообще. <...> Замечу, кроме

© Е.И. Мирошниченко (Новосибирск). miroshnichenkou@gmail.com. Государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 17.2 (2022) DOI: 10.25985/PI.17.2.09

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 20-68-46021 «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

того, что взгляды Флоренского на Платона развивались вне всякой зависимости от каких бы то ни было учений о Платоне на Западе»<sup>1</sup>. Эту благостную картину поддерживали и современники Флоренского. Так, например, С.А. Волков, присутствовавший на академических лекциях Флоренского по античной философии и получивший сильное впечатление от них, пишет в воспоминаниях, без всякого сомнения, как само собой разумеющееся: «Флоренский был платоником»<sup>2</sup>. И далее добавляет: «Его идеализм истекал из двух источников — философии Платона и христианского учения», однако тут же осторожно замечает: «Конечно, христианство доминировало; Платонова мудрость рассматривалась только как прообраз христианского откровения»<sup>3</sup>. Другой современник, С.М. Соловьев, доходит даже до того, что в письме к Флоренскому от 13 июля 1913 г. едва ли не обвиняет последнего «в чрезмерном платонизме»<sup>4</sup>. Считал Флоренского платоником и его заядлый враг Н.А. Бердяев<sup>5</sup>.

Сам Флоренский восхваляет Платона и платонизм настолько<sup>6</sup>, что у читателя не остается никаких сомнений, что Флоренский — подлинный платоник. Также и исследователи нашего времени все без исключения считают Флоренского платоником и полемизируют только о форме его платонизма и соотношении этого платонизма в работах Флоренского с христианством<sup>7</sup>, экзистенциализмом<sup>8</sup> или персонализмом<sup>9</sup>. Если же исследователи сталкиваются у Флоренского с какими-то элементами, которые противоре-

---

<sup>1</sup> Лосев 1930: 680.

<sup>2</sup> Волков 2001: 148.

<sup>3</sup> Волков 2001: 156.

<sup>4</sup> Соловьев 2004: 541.

<sup>5</sup> Бердяев 1990: 150. Об отношении между Флоренским и Бердяевым см. Мирошниченко 2021: 74–78.

<sup>6</sup> Достаточно привести самое известное высказывание из статьи «Смысл идеализма»: «Платонизм — могущественное духовное движение. Мы знаем, что по крайней мере половина философии и притом половина прекраснейшая, связывается с именем Платона» (Флоренский 2000b: 68).

<sup>7</sup> Павлюченков 2020: 236–258.

<sup>8</sup> Визгин 2007: 449–503.

<sup>9</sup> Шапошников 2011: 3–19.

чат платонизму, они просто механически адаптируют их и считают особенностью интерпретации, как это случилось, например, с персонализмом, исследуя который у Флоренского В.А. Шапошников приходит к концепту «персоналистического платонизма»<sup>10</sup>. Между тем простой аналитический обзор демонстрирует нам, что платонизм Флоренского сильно преувеличен исследователями, следующими традиционно за отзывами русских философов первой половины XX в. и за самопрезентацией о. Павлом себя в качестве платоника. В этой статье мы рассмотрим антиплатонические мотивы в творчестве Флоренского. В конце концов, ведь гораздо интереснее находить различия, чем сходства. В данном же случае мы считаем, что различия существеннее сходств.

Н. Павлюченков в поисках начала интереса Флоренского к платонизму анализирует его переписку с отцом, а также указывает<sup>11</sup> на письмо к сестре Юлии от 21 ноября 1900 г., в котором Флоренский пишет, что собирается «основательно проштудировать» все сочинения Платона «в количестве восьми больших томов»<sup>12</sup>. Действительно, именно в это время юный Флоренский начинает интересоваться Платоном и идеализмом вообще. И первым выражением этого интереса стало стихотворение «На мотив из Платона», написанное в Москве 16 ноября 1901 г., то есть спустя год после обещания сестре «проштудировать» Платона:

Душа себя найти желает,  
томится по себе самой;  
тоскливо по себе вздыхает  
и плачет горькою слезой.

Дрожащий в тусклых очертаньях  
пред ней витает мир идей,  
и Эрос, мощный чародей,  
душой во сне или в мечтаньях  
в какой-то миг овладевает.  
Душа томится и рыдает.

---

<sup>10</sup> Шапошников 2011.

<sup>11</sup> Павлюченков 2020: 247.

<sup>12</sup> Флоренский 2011: 237.

И вот почудилось, что снова  
душа-близнец ей найдена,  
что путь в тот мир свершать готова  
в своем единстве не одна.

Но сон проходит, и тоскливо  
она глядит кругом себя.  
И шепчет жалко-сиротливо:  
«найди меня, найди меня...»<sup>13</sup>

Очевидно, Флоренский выполнил свое обещание. Однако любопытно, что за пять месяцев до этого (июнь 1901 г.) Флоренский пишет другое стихотворение, «За чтением Шеллинга» (напечатанное им в его первом поэтическом сборнике «Ступени» сразу же после «Мотива из Платона», хотя хронологически оно было написано раньше):

Всё исполнено стремленьем  
к области идей.  
Всё сверкает отраженьем  
вечных тех огней.

Всюду дух животворящий  
разума сокрыт.  
Глас его, нам всем звенящий,  
с нами говорит<sup>14</sup>.

Прежде всего, бросается в глаза общий для двух стихотворений мир/область идей. Любопытно, что этот платонический концепт озвучивается у Флоренского именно через шеллингианство, которое вообще было проводником платонизма в России<sup>15</sup>. Но также в обоих стихотворениях мы обнаруживаем мотив восхождения души к божественному миру, свойственный как неоплатонизму, так и христианству. Здесь чрезвычайно важна форма репрезентации этого мотива. В стихотворении «На чтение Шеллинга» мы видим, что везде сокрыт «дух», и при этом он каким-то

---

<sup>13</sup> Флоренский 2004b: 45.

<sup>14</sup> Флоренский 2004b: 46.

<sup>15</sup> Мирошниченко 2013: 8.

образом обращается вовне, «сверкает отраженьем» и «с нами говорит». Именно эта идея по существу является результатом развития средневекового символизма и к платонизму как таковому имеет очень косвенное отношение. Однако она действительно происходит из немецкого идеализма, из Шеллинга и Якова Бёме (о чем далее). В данном случае, вместе с тем, источником стихотворения юного Флоренского, как нам кажется, явилось известное и популярное стихотворение Владимира Соловьева «Милый друг, иль ты не видишь» (1892)<sup>16</sup>. Приведем это стихотворение, выделяя те значимые слова, которые мы обнаруживаем в стихотворении «За чтением Шеллинга»:

Милый друг, иль ты не видишь,  
Что всё видимое нами —  
Только *отблеск*, только тени  
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,  
Что житейский шум трескучий —  
Только отклик искаженный  
Торжествующих созвучий?

Милый друг, иль ты не чуешь,  
Что одно на целом свете —  
Только то, что сердце к сердцу  
*Говорит* в немом привете?

Сами по себе выделенные слова, присутствующие в обоих стихотворениях, ни о чем не говорят, но в контексте структурного

---

<sup>16</sup> Соловьев 1974: 93–94. Флоренский неоднократно ссылается на него, начиная с письма Андрею Белому от 18 июля 1904 г. (см. Белый 2004: 462; Флоренский 1994а: 206; Флоренский 2000b: 85). В ответном письме Белый замечает: «Иной раз мне кажется, что Соловьев — посланник Божий не в переносном, а в буквальном смысле» (Белый 2004: 465). Владимир Соловьев был вторым увлечением Флоренского после Льва Толстого. «Едем к Соловьеву» было девизом тифлисских юношей (Эрна, Ельчанинова и Флоренского), которые после гимназии намеревались лично посетить великого русского философа, но не успели (Флоренский 2011: 35–39). Вообще о значении Владимира Соловьева для Флоренского в контексте платонизма см. Едошина 2020: 26–38.

сходства становятся дополнительным свидетельством в пользу нашей гипотезы о литературном источнике раннего стихотворения Флоренского. «За чтением Шеллинга» построено точно так же, как и стихотворение Владимира Соловьева, утверждая последовательно два тезиса:

1. Всё видимое является «отражением» («отблеском») невидимого («вечные огни» у Флоренского, «незримое очами» у Соловьева).
2. Голос «духа животворящего» говорит с нами, и нашей задачей является его услышать, открыть его для себя.

Таким образом, последовательно раскрывается сокрытость истины в зрении и звучании. Понятие сокрытости истины разрабатывалось Флоренским уже в «Столпе и утверждении Истины»<sup>17</sup> — это учение даже повлияло на Хайдеггера и его понимание истины<sup>18</sup>. И несмотря на то, что сам Хайдеггер, говоря об истине, прикрывался именем Платона (характерно заглавие его хрестоматийного текста «Учение Платона об истине»<sup>19</sup>), это нас не должно обманывать. Истоки его понимания уходят через Флоренского в символизм и гностицизм, Шеллинга и Якова Бёме, которым вдохновлялись как Владимир Соловьев, так и Флоренский.

Также в пользу влияния этого стихотворения говорит тот факт, что «В лесу», посвященное Ельчанинову, является его парафразом, а также то, что оно полностью воспроизводится в письме к матери<sup>20</sup>. Очевидно, что оно играло важную роль в формировании миросозерцания юного Флоренского, и он не мог не подражать ему в раннем возрасте при написании стихов.

Итак, Флоренский, очевидно, был под влиянием поэзии Владимира Соловьева и в частности стихотворения «Милый друг», когда писал «За чтением Шеллинга». Если мы обратимся к стихотворению «На мотив из Платона», то увидим и здесь подобные символистские мотивы, только еще более развитые. Перед

---

<sup>17</sup> Флоренский 1990: 15–25.

<sup>18</sup> Резниченко 2017: 47–63.

<sup>19</sup> Резниченко 2017: 55.

<sup>20</sup> Едошина 2020: 28.

нами мотив ищущей себя души, немислимый для классического платонизма. Душа в поисках себя испытывает множество эмоций, она «томится», «тоскливо вздыхает», «плачет горькою слезой». Все эти переживания связаны с тем, что она ощущает себя оторванной от мира идей. Более того, Флоренский развивает в этом стихотворении эротический мотив насилия, отсутствовавший даже в послужившей мифологической основой для этого стихотворения легенде об Эроте и Психее, которую мы находим в ее классическом варианте, например, у Апулея. Эрос, «мощный чародей», насильно «овладевает» страдающей душой, из-за чего последняя еще больше «томится и рыдает». И вот после этого внезапно, как *deus ex machina*, приходит откуда ни возьмись «душа-близнец», с которым душа теперь может совершать путешествие в мир идей «не одна». Внезапной и печальной оказывается концовка стихотворения: душа просыпается, душа-близнец оказалась сновидением, и кругом души никого, и душе остается только «жалко-сиротливо» шептать: «найди меня, найди меня». В этом стихотворении перед нами совершенно не платонический взгляд. Во-первых, Эрос, который у Платона служит вдохновителем на пути познания истины<sup>21</sup>, у Флоренского оказывается соблазнителем, коварным волшебником по типу Падманабы, удерживающим фею Кристаллину в сказочном романе К. Виланда «История принца Бирибинкера»<sup>22</sup>. Фактически он напоминает нам сатану, который искусил Адама и Еву и тем лишил их рая. Здесь, конечно, мы не можем согласиться с И.А. Едошиной, которая считает, что Эрос из данного стихотворения отсылает нас к дружбе с Сергеем Троицким<sup>23</sup>. Этого не может быть хотя бы по той причине, что стихотворение в изначальной редакции было написано еще в 1901 г., то есть за три года до знакомства с Тро-

---

<sup>21</sup> См., например, Толстенко 2010: 82–86.

<sup>22</sup> Виланд 1972: 5–59. Интерес Флоренского и его круга к подобного рода сюжетам известен по тому, с какой любовью они цитируют Т.А. Гофмана, особенно в своих ранних произведениях. См. Ушаков 2011: 79–88.

<sup>23</sup> Едошина 2020: 34.

ицким (хотя это не исключает, что позднее Флоренский отредактировал это стихотворение и посвятил его Троицкому). Сиротливость одинокой души вполне и скорее коррелируется с библейским мифом изгнания из рая, чем с платоновским пониманием души (например, в мифе об Эре). Недаром мифологема Эдема играет такую важную роль у Флоренского<sup>24</sup>. Здесь мы находим мотивы из Соловьева, а также из гностиков, которыми Соловьев вдохновлялся. В частности, речь идет о гностической интерпретации мифа об Эроте и Психее. А именно, у гностиков (например, в «Истолковании души», ННС ii, 6) за душой-психеей устремляется некий разбойник, а искушение дарами заканчивается действительным изнасилованием души<sup>25</sup>. Именно этот сюжет, по всей вероятности, и оказался воплощен в стихотворении Флоренского.

Вторым антиплатоническим моментом в этом стихотворении является образ «души-близнеца», связанный через символистский миф с гностической мифологией и неизвестный платонизму. Г. Йонас описывает его как элемент коптско-манихейской генеалогии, в которой умершего встречает некое ангелоподобное существо, символизирующее «божественную или предвечную самость в человеке, его изначальную идею, род двойника или *alter ego*, сохраненного в верхнем мире, пока он трудился внизу»<sup>26</sup>. О том, что этот гностический миф о душе-близнеце был хорошо известен и популярен среди русских символистов, свидетельствует, например, использование его Д.С. Мережковским в романе «Иисус Неизвестный»<sup>27</sup>.

Любопытно также сравнить две редакции указанного стихотворения (1901 и 1907 гг.<sup>28</sup>). Приводим оба варианта, выделяя в редакции 1907 г. те слова и выражения, которые были исправлены.

---

<sup>24</sup> Ср., например: «Полузабытое и всегда незабвенное золотое время Эдема, как отлетевший сладкий сон, вилось около сердца, трепетало, задевало крылом — и снова улетало, недоступное» (Флоренский 2000а: 31).

<sup>25</sup> Ср. Оренбург 2013: 105.

<sup>26</sup> Йонас 1998: 132–133.

<sup>27</sup> См. Рычков 2013.

<sup>28</sup> Флоренский 2004с: 45 и 105.

Душа себя найти желает,  
томится по себе самой;  
тоскливо по себе вздыхает  
и плачет горькою слезой.

Душа себя найти желает.  
Томится по себе самой.  
Тоскливо по себе вздыхает  
и плачет *в горести немой.*

Дрожащий в тусклых очертаньях  
пред ней витает мир идей,  
и Эрос, мощный чародей,  
душой во сне или в мечтаньях  
в какой-то миг овладевает.  
Душа томится и рыдает.

Дрожащий в тусклых очертаньях  
пред ней витает мир идей,  
и Эрос, мощный чародей,  
Душой во сне или в мечтаньях  
в какой-то миг овладевает.  
Душа томится и рыдает.

И вот почудилось, что снова  
душа-близнец ей найдена,  
что путь в тот мир свершать готова  
в своем единстве не одна.

И вот почудилось, что снова  
Душа-близнец ей найдена.  
*Полет в Эфир* свершать готова  
*на белых крыльях* не одна.

Но сон проходит, и тоскливо  
она глядит кругом себя.  
И шепчет жалко-сиротливо:  
«найди меня, найди меня...»

Но сон проходит, и тоскливо  
она *взирает* вокруг, *стения*.  
И шепчет *страстно*-сиротливо:  
«найди меня, найди меня...»

Следует отметить бросающиеся в глаза исправления. Во-первых, «душа» в версии 1907 г. везде пишется с большой буквы. Во-вторых, усилен эротический элемент («страстно», «стения»). Этот последний перекликается с четверостишием, посвященным близкому другу-тифлисцу Александру Ельчанинову:

Я жду тебя. Приди скорей,  
Приди скорее, жданный,  
Оставь других, оставь людей,  
(Оставь,) и будешь снова жданный<sup>29</sup>.

Несомненно, это очень личностное осмысление гностического мифа о душе-близнеце. Не исключено также, что в версии 1907 г. перед нами действительно отсылка к Троицкому, которая контаминировалась с менее эротическим мифом из стихотворения версии 1901 г. Так или иначе стихотворение «На мотив из

---

<sup>29</sup> Иванова 2004: 162.

Платона» с нашей точки зрения чрезвычайно далеко от платонизма, а в версии 1907 г. и вовсе по уровню персоналистического толкования гностического мифа об Эроте и Психее далеко уходит от Платона. Позднее Флоренский дал фактическое объяснение своему «платонизму», продемонстрировав широкое толкование этого понятия в своей работе «Смысл идеализма» (опубликована в 1914 г.). В частности, он писал, что «платонизм и шире учения Платона, и глубже его», а также, что под платонизмом следует понимать не «определенную систему понятий и суждений», а «некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу»<sup>30</sup>. Такое максимально широкое толкование позволяло отнести к платонизму практически любую религию и любое учение, хоть как-то связанное с символизмом и идеей восхождения от материального к нематериальному. С нашей точки зрения, такое расширение понятия «платонизма» имеет смысл в рамках философии Флоренского, но не должно использоваться в исследованиях историко-философского характера, поскольку в этом случае происходит знаменитая логическая ошибка четвертого термина, когда под платонизмом понимается то «система понятий и суждений», сформулированная Платоном, то «духовное устремление (...) от земли к небу». С нашей точки зрения, философию Флоренского можно считать платонической только во втором смысле, но никак не в первом. Более того, в некоторых своих местах конкретная метафизика Флоренского и вовсе, как нам представляется, носит антиплатонический характер.

Истоки этого антиплатонизма видятся нам в традиции славянофильского осмысления Платона. Флоренский, будучи продолжателем славянофильского направления в культуре<sup>31</sup>, стремился совместить их воззрения и развить в контексте философии свое-

---

<sup>30</sup> Флоренский 2000b: 70.

<sup>31</sup> Б.В. Яковенко справедливо называет религиозную систему Флоренского «по своей сущности самым значительным проявлением неославянофильства» (Яковенко 2003: 378). С.И. Фудель цитирует такие слова Флоренского из письма к Ф.Д. Самарину от 1 августа 1912 г.: «славянофильство, в его ранних стадиях, это свидетельство чего-то дорогого-дорогого, давно знакомого, но позабыто-

го времени. Так, он, очевидно, ориентировался на И. Киреевского в риторическом почтении перед фигурой Платона<sup>32</sup>. Это почтение, как верно, на наш взгляд, предположил Д.С. Бирюков, восходит к Шеллингу<sup>33</sup>, с которым Киреевский близко познакомился во время своей учебы в Германии<sup>34</sup> и от которого он воспринял антисистемный подход к философии<sup>35</sup>. В своей знаменитой статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» он концептуально противопоставляет логику и жизнь<sup>36</sup>. Аристотель для него оказывается через схоластику источником «стремления к наукообразному богословию»<sup>37</sup>. В результате его влияния «живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредубежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга Западного мышления»<sup>38</sup>. Любопытно, что Киреевский здесь также ссылается на «созерцание внешней природы», то есть на эмпирический внешний опыт, что будет характерно и для конкретной метафизики Флоренского. Также о связи с Флоренским говорит критика Канта у Киреевского<sup>39</sup>, носящая характер, сходный с тем, который мы находим в статье Флоренского «Космологические антиномии Иммануила Канта». Именно такому отвлеченному мышлению противопоставляет Киреевский живое мышление, истоки

---

го, словно воспоминания детства... Как символ славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания» (Фудель 2001: 106).

<sup>32</sup> О Киреевском и Флоренским в связи с платонизмом см. Бирюков, Хахалова 2021: 105–106.

<sup>33</sup> Бирюков 2022: 48.

<sup>34</sup> Киреевский 1911: 42.

<sup>35</sup> «Лекции Шеллинга я перестал записывать, их дух интереснее буквальноности» (Киреевский 1911: 48). В статье «XIX в.» он пишет, что Шеллинг «прокладывает новую дорогу для философии», в частности тем, что видит истинное познание как «живое», «вне школьно-логического процесса» (Киреевский 1911: 92).

<sup>36</sup> Киреевский 1911: 178–179.

<sup>37</sup> Киреевский 1911: 194.

<sup>38</sup> Киреевский 1911: 195.

<sup>39</sup> Киреевский 1911: 197.

которого он видит в платонизме: греки, пишет он, предпочитали Аристотелю Платона, «потому что самый способ мышления Платона представляет более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума»<sup>40</sup>. Именно такого рода риторический платонизм мы и обнаруживаем у Флоренского. А.С. Хомяков, с другой стороны, был в этом смысле противоположностью Киреевскому и представлял собой тип аналитически мыслящего эмпирика, имел миллевский склад ума (напомню, что у Хомякова была степень кандидата математических наук). Так, например, известно было его критическое, даже насмешливое отношение к привлечению Платона к богословской полемике<sup>41</sup>. И этот аналитический подход был также симпатичен Флоренскому, судя по тому, с каким почтением он описывал интеллект Хомякова в своей известной статье «Около Хомякова».

Нам представляется, что подходы Хомякова и Киреевского, антиплатонизм при аналитическом складе ума и риторический христианизированный платонизм соответственно, оба были унаследованы Флоренским и соединились у него в его философии символа и единства аналитического и феноменологического мышления. Концепция «верующего разума» Киреевского была унаследована с поправками на Хомякова и идеализм Владимира Соловьева Флоренским.

Мы выделяем три основных мотива в философии Флоренского, которые могут трактоваться как антиплатонические, ставя под вопрос вообще платонический характер (в традиционном смысле этого слова) философии Флоренского. Вот эти три мотива:

1. Персонализм.
2. Софиология.
3. Темпоральность.

Рассмотрим каждый из них в отдельности.

---

<sup>40</sup> Киреевский 1911: 199.

<sup>41</sup> Хомяков 2021: 375.

### Персонализм

Уже в «Записных книжках» в 1904 г., делая набросок главы «София» (которая потом войдет в «Столп и утверждение Истины»), Флоренский соединяет понятия души и личности. «Идея личности, das Sein sollende, ее что, tí, — *первозданная личность*, прототип, форма, которой формирует Божественная Мысль — Логос. <...> *реальная личность* — душа, раздираемая борющимися силами»<sup>42</sup>. Здесь уже мы видим истоки понимания личности, в которой существуют два мира, горний и дольний. Далее Флоренский выстраивает схему спасения души «благодаря Христу»<sup>43</sup>. Недаром В.А. Шапошников полагает, что в «Столпе» Флоренский «больше говорит о личностях, чем об идеях»<sup>44</sup>. Это действительно так, и не только для «Столпа». В известном разделе «Имя рода» из «У водоразделов мысли», где Флоренский, основываясь на неокантианском различении наук о духе и наук о природе, выводит свою концепцию энергии-личности, мы отчетливо видим совершенно антиплатонический персонализм. «Когда мы говорим в химии о свойствах воды, то речь идет о воде вообще. Когда мы говорим в истории о Канте, то речь идет не о Канте вообще, ибо нет «канта» (с маленькой буквы), а именно о «Канте» (с большой буквы), о единственном, и притом не случайно единственном»<sup>45</sup>. Такой ход скорее приближает нас к кинической теории понятия, чем к платонической. Интерес Флоренского здесь совершенно очевидно не в свойствах воды «вообще» (то есть воды как таковой), а в индивидуальных понятиях, отсылающих к конкретным вещам, уникальным и неповторимым. Когда же Флоренский добавляет к этому понятие «личности», то его конкретная метафизика становится персонализмом: «Личность всегда в частности: вам вовсе не всё равно, кого назвать своим отцом или своим сыном»<sup>46</sup>. Сама культура, то есть деятельность человека в ис-

<sup>42</sup> Флоренский 2004d: 366.

<sup>43</sup> Флоренский 2004d: 367.

<sup>44</sup> Шапошников 2011: 6.

<sup>45</sup> Флоренский 2000b: 10–11.

<sup>46</sup> Флоренский 2000b: 20.

тории, видится им «не в вещах как таковых», но и не в улавливании вечных идей и их реализации: нет, культура для Флоренского — это «своеобразно преломляющаяся воля человека», взаимодействующая с вещами<sup>47</sup>. Отсюда интерес к именам<sup>48</sup>, которые выражают каждую конкретную личность, и к построению генеалогий, которые соединяют личности в единый исторический процесс. Такого рода неокантианский персонализм свойствен не только ранним работам Флоренского, мы встречаемся с ним в уже достаточно развитом виде и в «Философии культа», где читаем: «условие личности есть единство трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного»<sup>49</sup>. Личность оказывается основанием его философии культа, в единстве с другими личностями<sup>50</sup> она становится символом, посредством которого происходит так любимое о. Павлом восхождение от земли на небо. Мы не согласны с В.А. Шапошниковым, что здесь перед нами персонализация идей Платона<sup>51</sup>: с нашей точки зрения, идея личности для Флоренского была первичнее, и поэтому его вполне можно назвать персоналистом. Разумеется, персонализм Флоренского — совершенно особого рода, он носит символический характер и тесно связан с гностическими и мистическими мотивами в его творчестве, но во всяком случае он играет важнейшую роль в целом философском здании, выстраиваемого им, и в то же время он носит антиплатонический характер, отсылая нас к конкретному и историческому вместо общего и трансцендентного.

Любопытно, что уже в ранних «Записных книжках» Флоренский нигде не ссылается на Платона. Зато он ссылается в них на Андрея Белого, Т.А. Гофмана, Раймонда Луллия, Оригена, Сведен-

---

<sup>47</sup> Флоренский 2000b: 22.

<sup>48</sup> Флоренский 2000b: 28. См. также работу «Имена» в составе «У водоразделов мысли» (Флоренский 2000b: 169–358).

<sup>49</sup> Флоренский 2004a: 110.

<sup>50</sup> Флоренский 2004a: 77.

<sup>51</sup> Шапошников 2011: 5. Здесь Шапошников, очевидно, следует Н.О. Лосскому, который писал: «Большую ценность представляет учение Флоренского о том, что идеи Платона являются живыми конкретными личностями, а не абстрактными понятиями» (Лосский 2001: 415).

борга и Тору<sup>52</sup>. Характерно также и то, что, описывая в «Автореферате» свое мировоззрение, он полагает, что оно соответствует не платонизму и не античности, а «стилю XIV–XV вв. русского средневековья»<sup>53</sup>, то есть времени и месту, где о Платоне знали только понаслышке<sup>54</sup>. Также и отрицательное отношение к Ренессансу, времени, когда платонизм претерпевает свое второе рождение, говорит о многом касательно восприятия Флоренским платонизма как такового, не христианизированного и не отождествленного со смутным стремлением души от земли к небу<sup>55</sup>.

### Софиология

Как мы показали в одной из своих статей<sup>56</sup>, софиология Флоренского весьма далека от византийского понимания Премудрости Божией как Логоса (сформулированного у Афанасия Александрийского). Но также далека она и от платонизма и идеи Души мира, с которой Флоренский ее связывает. Что такое София по Флоренскому? Он называет ее «все-целостной тварью», «Великим Корнем цело-купной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни»<sup>57</sup>. Понятие «Великий Корень», конечно, не имеет отношения ни к платонизму, ни к византийскому богословию, оно взято Флоренским из сочинений мистика Якова Бёме<sup>58</sup>. Даже привлечение слова «идея» для обозначения Софии<sup>59</sup> не делает этот концепт платоническим. Наоборот, его использование становится спекуляцией, особенно

---

<sup>52</sup> Флоренский 2004d: 323–413.

<sup>53</sup> Флоренский 1994b: 39.

<sup>54</sup> Мирошниченко 2012: 130.

<sup>55</sup> Любопытно, впрочем, как замечает С.А. Волков, что оформление «Столпа» Флоренским напоминает как раз Ренессанс, Пико делла Мирандолу и Агриппу Неттесгеймского (Волков 2001: 147–148).

<sup>56</sup> Мирошниченко 2019.

<sup>57</sup> Флоренский 1990: 326.

<sup>58</sup> См. Фокин 2014: 56.

<sup>59</sup> Флоренский 1990: 323.

в контексте таких понятий, как «монада» и «Бог-Разум»<sup>60</sup>, и больше напоминает метафору, чем термин философии Платона. Действительный отзвук платонизма можно уловить только в проблеме единства и множества, которую Флоренский решает, впрочем, совершенно не в платоновском духе: «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т.е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке»<sup>61</sup>. Здесь перед нами не просто персонализм, но и христианизированное неокантианство с отчетливым мотивом немецкого мистицизма. Даже если постановка проблемы связана с платонизмом, решение этой проблемы не просто отличается от платонизма, но и противоречит ему своим персоналистическим характером. И, разумеется, говоря о Софии, Флоренский цитирует не Платона, а Владимира Соловьева, Парацельса, Якова Бёме, Сведенборга и М.М. Сперанского<sup>62</sup>, поскольку в сочинениях Платона он просто не нашел бы, на что опереться. Последующее отождествление Софии и Церкви и вовсе выводит дискурс Флоренского за пределы философии в область теологии и экклесиологии и, несмотря на идею предсуществования Софии-Церкви<sup>63</sup>, не может считаться платонической, поскольку эта идея историко-генетически восходит не к Платону, а к Афанасию и его полемике против Ария<sup>64</sup>.

Таким образом, суть софиологии Флоренского сводится к концепции соединения в человеке, в личности, в церковном, культовом единстве этих личностей этого мира с тем, земного с небесным. Такое соединение требует конкретного символизма, а значит — принятия материи и мира вещей. С.С. Хоружий совершенно верно замечал, что конкретная метафизика Флоренского, стремящаяся избегать отвлеченного философствования, «сближает

---

<sup>60</sup> Флоренский 1990: 323.

<sup>61</sup> Флоренский 1990: 329.

<sup>62</sup> Флоренский 1990: 331–332.

<sup>63</sup> Флоренский 1990: 334–335.

<sup>64</sup> Флоренский 2000а: 339–340.

его мысль с англо-американской философией»<sup>65</sup>. Хотя сам Хоружий пишет далее, что различия с этой философией глубже сходства, мы склонны полагать, что эта реабилитация «внешнего» мира и опытного познания его в единстве обоих миров<sup>66</sup> приводит к полному разрыву с изначальной интуицией платонизма о мнимости этого мира вещей, в котором тело является гробницей души, а истинное знание скрыто богами от людей.

Другой важный антиплатонический мотив был также замечен Хоружим: «для Флоренского, противника спиритуализма, чувственное не иллюзорно и не ложно, а есть истинное свидетельство об умном и верный путь к нему»<sup>67</sup>. Культ, используя вещи этого мира, отлаживает связь между мирами, напоминая магические практики. Конечно, Флоренский и Эрн пытались приписать Платону некий мистический опыт. В эссе памяти об Эрне (май 1917 г.) Флоренский вспоминает, как они, увлекаясь Платоном, пришли к выводу о том, что «философские воззрения Платона суть диалектическая проработка его биографически-личного мистического опыта», что у Платона был некий опыт «солнечного посвящения», на который он якобы намекает в «Федре», а также — что не следует отрицать «дионисийскую», «ночную сторону» платонизма<sup>68</sup>. В «Философии культа» Флоренский говорит, что платонизм, «в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий» и «философия культа»<sup>69</sup>, то есть по сути приписывает Платону свое собственное учение. Здесь мы не будем входить в полемику с так называемой тюбингенской школой и анализировать концепт «неписаного учения» Платона, но еще раз подчеркнем, что платонизмом может быть названо только то, что сформулировано Платоном, и то, что является частью его системы взглядов. Здесь же мы имеем дело с оче-

---

<sup>65</sup> Хоружий 2001: 524.

<sup>66</sup> На «опытное изучение мира» и даже на «технику» Флоренский ссылается в своем «Автореферате» (Флоренский 1994b: 41).

<sup>67</sup> Хоружий 2001: 534.

<sup>68</sup> Флоренский 1996a: 349.

<sup>69</sup> Флоренский 2004a: 106.

видной спекуляцией, которую невозможно доказать, а следовательно, нет смысла и опровергать. Мистификация Платона, с нашей точки зрения, у тифлисских юношей была настолько сильной, что от платонизма в итоге в метафизике Флоренского ничего не осталось, и поэтому называть его платоником нельзя.

Сам Флоренский чеканно сформулировал свой подход следующим образом: «всю свою жизнь думал в сущности об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении»<sup>70</sup>. Да, это проблема восходит к Платону, но можно ли считать саму постановку вопроса и тем более его решение в культе и символе платоническими? Тогда и Аристотеля следует назвать платоником, и вообще всех философов, кто пытался решить проблему соотношения понятия и вещи. Сами термины, которые Флоренский использует (кантианские) отсылают нас к философии нового времени, к неокантианству и феноменологии. Нам представляется, что отнесение Флоренского к платоникам отдаляет нас от понимания его собственной философии, а не приближает к нему.

### *Темпоральность*

Наконец, следует добавить и про концепт времени, который Флоренский активно использует в своей философии. Следуя Анри Бергсону<sup>71</sup>, он вводит в статичные структуры неоплатонической философии и византийского богословия категорию времени. Об этом мы подробно писали в своей статье по иконологии Флоренского<sup>72</sup>. Здесь следует отметить, что теория образа Флоренского строится на основаниях, которые сложно согласовать с платонизмом. Так, идеи у него обладают той же пространственностью, что и вещи, они мыслятся им не абстрактно, но предельно конкретно, поскольку абстракцию нельзя увидеть, а зримость

---

<sup>70</sup> Флоренский 1992: 153.

<sup>71</sup> Флоренский читал «Творческую эволюцию», по-видимому, в переводе М. Булгакова (издание 1909 г.): Флоренский 2004а: 90.

<sup>72</sup> Мирошниченко 2020.

для Флоренского имеет первостепенное значение, как он это продемонстрировал в «Иконостасе». Этот мотив зримости идеи Хоружий (и мы с ним здесь совершенно согласны) считает главным принципом конкретной метафизики Флоренского<sup>73</sup>, и этот принцип весьма отличается от платонической идеи, которую нельзя постигнуть чувствами и которая, подобно математическим объектам, обладает предельной абстрактностью (красота вообще, дружба вообще, человек вообще и т.п.).

Особенность теории символа Флоренского демонстрируется его использованием понятия энергии: «Всё сущее имеет и энергию действия, каковою и самосвидетельствуется его реальность»<sup>74</sup>. Эта энергия привносит динамику в сам процесс познания мира. В «Анализе пространственности и времени» Флоренский описывает свою теорию создания образа так, будто никакого платонизма и не существовало вовсе. Он говорит о том, что «действительность» формируется посредством моделирования в мышлении, при этом опыт является основой для такого моделирования<sup>75</sup>. Пространство (и время) создается нами вместе с самим образом, что сближает Флоренского с махианством и отдаляет от платонизма. Более того, образ у Флоренского оказывается не предметом для созерцания, а процессом освоения мира, он не статичен, как у Платона, а динамичен. Образ оказывается нашим понятием о действительности, а не вневременной идеей. Идеи оказываются частью времени, вовлеченными в процесс восприятия мира. Как же соотносится с этим так называемый «платонизм» Флоренского? Он называет его «мнимым пространством» и полагает, что постигаемая посредством образов реальность вещей полностью изоморфна этому сверхчувственному миру<sup>76</sup>. Они соединены «неслитно и нераздельно», как природы во Христе согласно халкидонскому исповеданию веры. Очевидно, перед нами феноменология, Гуссерль, соединенный отчасти

---

<sup>73</sup> Хоружий 2001: 525.

<sup>74</sup> Флоренский 1996b: 518.

<sup>75</sup> Флоренский 2000с: 83–90.

<sup>76</sup> Флоренский 1996b: 426.

с византийским богословием, но никак не платонизм, для которого между миром идей и миром вещей лежит фактическая бездна (как бы мы ни решали проблему соотношения идей и вещей у Платона), и не неоплатонизм, который использует концепт эманации для преодоления этой бездны. У Флоренского происходит «органически-слитное соединение того мира, мира опытного, с новыми, горными слоями эстетической действительности», «этот мир, просвечивая огненностью иного мира, делается сам огненным; он как бы смешивается с огнем»<sup>77</sup>.

В статье про иконологию Флоренского мы писали, что теория анамнесиса, к которой обращается Флоренский, носит платонический характер<sup>78</sup>. После более внимательного прочтения известного места из «Иконостаса» мы переосмыслили характер данной теории у Флоренского. Он пишет: «получая от проникшего в эту родину откровения, мы не извне воспринимаем его, но в себе самих припоминаем: икона есть напоминание о горнем первообразе»<sup>79</sup>. «В себе самих» указывает на субъективность анамнесиса, что прекрасно согласуется с общей теорией образа, описанной выше, но противоречит платоническому пониманию, согласно которому припоминание возникает на основе мнения, когда что-то внешнее влияет на рассуждение субъекта мышления о причине той или иной вещи (*Men.* 97e–98a). У Флоренского же выходит феноменология, идеи становятся образами, возникающими по той же модели, что и феномены Гуссерля. Конечно, опосредованно такой подход восходит к Платону, но можно ли его назвать платонизмом? Сам Флоренский в своих лекциях по античной философии отличал свою теорию анамнесиса от платоновской. Описав последнюю, он замечает: «Но эта мифическая формулировка гносеологической истины — проекция данных гносеологии на ряд времени, тогда как на самом деле ряд времени и, следовательно, миф возникает из ранговых отношений элементов гносеоло-

---

<sup>77</sup> Флоренский 1994с: 178.

<sup>78</sup> Мирошниченко 2020: 75.

<sup>79</sup> Флоренский 1996b: 460.

гических»<sup>80</sup>. Вводя темпоральность в свою систему, Флоренский вынужден отказаться от аутентичного понимания платоновского анамнесиса.

Наконец, следствием темпорального подхода также является новая интерпретация византийского понятия «энергии», взятого изначально из философии Аристотеля. Флоренский, правда, относит энергию не к Богу (как это было в Византии), а к символу, который образовывается посредством этой энергии и носит ее в себе. Образ, пишет Флоренский, может «выходить из себя, своими энергиями, в физическое пространство»<sup>81</sup>. Энергия ноумена соединяется с энергией феномена, и таким образом происходит единение мира и единство «земного и небесного» в символе и культе. Мы уже встречались с интерпретацией Флоренским термина «энергия» в контексте неокантианства, как выражения личности в науках о духе. Фактически энергия оказывается у него интенцией, движением, или, как метафорически ее называет Флоренский, — «волной»<sup>82</sup>. Иначе говоря, образ становится динамическим, существующим во времени, он обретает темпоральность, которая категорически отсутствует в мире идей Платона и в этом смысле оказывается антиплатоническим мотивом в философии Флоренского.

Таким образом, в предыдущих статьях о Флоренском<sup>83</sup> мы показали, что не следует сводить его конкретную метафизику к чистой рецепции византийского богословия. В этой статье мы попытались продемонстрировать, что также неверным было бы сводить философию Флоренского к рецепции платонизма, как бы эту рецепцию ни называть: христианской (как С.С. Хоружий) или персоналистической (как В.А. Шапошников). Однако этот отрицательный вывод может помочь нам увидеть наконец не то, на что философия Флоренского похожа, но то, чем она отличается, в чем

---

<sup>80</sup> Флоренский: 1996с: 59.

<sup>81</sup> Флоренский 2000с: 172.

<sup>82</sup> Флоренский 1996b: 447.

<sup>83</sup> Мирошниченко 2019, Мирошниченко 2020.

ее оригинальность. С нашей точки зрения, Флоренский является наиболее оригинальным из всех русских философов, поскольку он предложил уникальную в своем роде теорию образа, способную решить проблему единого и многого, понятия и вещи. Однако специфика его собственного философского концепта требует отдельного исследования.

---

### Литература

- Белый, А. (2004), “Переписка с Андреем Белым”, in Е.В. Иванова (ред.), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*, 433–498. М.: Языки славянской культуры.
- Бердяев, Н.А. (1990), *Самопознание*. М.: Международные отношения.
- Бирюков, Д.С. (2022), “Перипетии византизма в русской мысли середины XIX – начала XX вв. Часть 1: А.И. Герцен, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Т.И. Филиппов”, in *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 6.1: 41–64.
- Бирюков, Д.С.; Хахалова, А.А. (2021), “Два «византистских» проекта девятнадцатого века и один двадцатого: И.В. Киреевский, К.Н. Леонтьев, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев”, in О.Н. Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Выпуск 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г., 102–109*. СПб.: Социологический институт РАН.
- Визгин, В.П. (2007), “Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского”, *Богословские труды* 41: 449–503.
- Виланд, К.М. (1972), “История принца Бирибинкера”, in А.А. Морозов (ред.), *Немецкие волшебные-сатирические сказки*, 5–59. Л.: Наука.
- Волков, С.А. (2001), “П.А. Флоренский”, in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 141–161. СПб.: РХГА.
- Едошина, И.А. (2020), “Владимир Соловьев и Павел Флоренский: вариации на тему платонизма”, *Соловьевские исследования* 3.67: 26–38.
- Иванова, Е.В., ред. (2004), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*. М.: Языки славянской культуры.

- Йонас, Г. (1998), *Гностицизм*. Пер. К.А. Шукина. СПб.: Лань.
- Киреевский, И.С. (1911), *Полное собрание сочинений в двух томах*. Т. 1. М.: Путь.
- Лосев, А.Ф. (1930), *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лосский, Н.О. (2001), “История русской философии. Гл. XIV: Отец Павел Флоренский”, in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 400–418. СПб.: РХГА.
- Мирошниченко, Е.И. (2012), “Платон и платонизм в древнерусской литературе”, *Сибирский философский журнал* 10.1: 129–136.
- Мирошниченко, Е.И. (2013), *Очерки по истории раннего платонизма в России. Статьи по истории русской философии*. СПб.: Алетея.
- Мирошниченко, Е.И. (2019), “София-образ vs София-ипостась: особенности рецепции учения Афанасия Александрийского о Премудрости Божией в софиологии Павла Флоренского”, *Вестник Томского государственного университета* 441: 98–105.
- Мирошниченко, Е.И. (2020), “Византийский субстрат в иконологии Павла Флоренского”, *Вестник Томского государственного университета* 453: 71–80.
- Мирошниченко, Е.И. (2021), “Архаическое православие: об одном эпизоде рецепции богословского наследия А.С. Хомякова в русской религиозной философии”, in О.Н. Ноговицин (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Выпуск 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г., 74–78*. СПб.: Социологический институт РАН.
- Оренбург, М.Ю. (2013), *Гностический миф. Реконструкция и интерпретация*. М.: Либроком.
- Павлюченков, Н. (2020), “Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П.А. Флоренского”, *Платоновские исследования* 12.1: 236–258.
- Резниченко, А.И. (2017), “Флоренский и Хайдеггер об ἀλήθεια: забвение и/или сокрытость?”, *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»* 1: 47–63.
- Рычков, А.Л. (2013), “К вопросу о рецепции идей Д.С. Мережковского в работах К.-Г. Юнга (на примере близнечного мифа из раннехристианского гностического памятника *Pistis Sophia*)”, *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина* 2.2: 46–54.
- Соловьев, В.С. (1974), *Стихотворения и шуточные пьесы*. Л.: Советский писатель.

- Соловьев, С.М. (2004), “Письма”, in Е.В. Иванова (ред.), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*, 535–567. М.: Языки славянской культуры.
- Толстенко, А.М. (2010), “Эрос в философии Платона”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 11: 82–86.
- Ушаков, В.В. (2011), “Русская философская «Гофманиана»”, *Филология: научные исследования* 4: 79–88.
- Флоренский, П.А. (1990), *Сочинения в двух томах*. Т. 1: *Столп и утверждение Истины (I)*. М.: Правда.
- Флоренский, П. (1992), *Детям моим: воспоминания прошлых дней*. М.: Московский рабочий.
- Флоренский, П.А. (1994a), *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1994b), “Автореферат”, in Id., *Сочинения в четырех томах*, Т. 1: 37–43. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1994c), “Эмпирея и эмпирия”, in Id., *Сочинения в четырех томах*, Т. 1: 146–178. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1996a), “Памяти Владимира Францевича Эрна”, in Id., *Сочинения в четырех томах*, Т. 2: 346–351. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1996b), “Иконостас”, in Id., *Сочинения в четырех томах*, Т. 2: 419–526. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1996c), “Пределы гносеологии”, in Id., *Сочинения в четырех томах*, Т. 2: 34–60. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2000a), *Сочинения в четырех томах*. Т. 3(1): *У водоразделов мысли*. Ч. 1–3. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2000b), *Сочинения в четырех томах*. Т. 3(2): *У водоразделов мысли*. Ч. 4–9. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2000c), “Анализ пространственности”, in Id., *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*, 81–258. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2004a), *Философия культа*. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2004b), “Ступени”, in Е.В. Иванова (ред.), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*, 24–95. М.: Языки славянской культуры.
- Флоренский, П.А. (2004c), “В Вечной лазури”, in Е.В. Иванова (ред.), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*, 96–124. М.: Языки славянской культуры.
- Флоренский, П.А. (2004d), “Записная тетрадь (1904–1905)”, in Е.В. Иванова (ред.), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*, 323–429. М.: Языки славянской культуры.

- Флоренский, П.А. (2011), *Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы*. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция.
- Фокин, И.Л. (2014), *Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма*. СПб.: Издательство Политехнического университета.
- Фудель, С.И. (2001), “Об о. Павле Флоренском”, in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 49–140. СПб.: РХГА.
- Хомяков, А.С. (2021), *Полное собрание сочинений и писем в 12 томах*. Т. 8: *Богословские сочинения*. СПб.: Росток.
- Хоружий, С.С. (2001), “Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки”, in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 521–553. СПб.: РХГА.
- Шапошников, В.А. (2011), “Персоналистический платонизм о. Павла Флоренского”, *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия* 1: 3–19.
- Яковенко, Б.В. (2003), *История русской философии*. М.: Республика.