

Джагарова Галина Михайловна

кандидат философских наук, доцент, профессор
Военно-технического университета
при Спецстрое РФ
dom-hors@mail.ru

**ЛЕКСЕМА «ИМЯ» В ТЕКСТЕ ТРУДА
П.А. ФЛОРЕНСКОГО
«СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ»**

Аннотация:

Сделана попытка решения проблемы: каков критерий отнесения того или иного авторского текста к определенному тематическому пространству в наследии П.А. Флоренского, – которая актуализирует внимание к лексеме «имя» с целью обнаружения её присутствия в тексте «Столпа...».

Ключевые слова:

лексема «имя», П.А. Флоренский, «Столп и утверждение истины», православная теодицея.

Dzhagarova Galina Mikhailovna

Ph.D., Associate Professor, Professor
Military-Technical University
Minister for Spetzstroy
dom-hors@mail.ru

**TOKEN "NAME" IN THE TEXT LABOR
P.A. FLORENSKY "THE PILLAR
AND GROUND OF THE TRUTH"**

Summary:

The attempt to solve the problem: what is the criterion for inclusion of an author's text to a particular theme in the legacy of the space P. Florensky - which are updated to account token "name" in order to detect its presence in the text of the "Pillars of ...".

Keywords:

token "name", P.A. Florensky, "the pillar and ground of the truth", the orthodox theodicy.

Труд П.А. Флоренского (1882–1937) «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» был опубликован в 1914 году. Он представляет собой уникальное сочетание исповеди, проповеди и научного трактата православного священника, интерес к творчеству которого возрастает на новом рубеже веков и в России, и за рубежом.

На первый взгляд «Столп...» трудно напрямую отнести к произведениям, связанным с темой имени в творчестве о. Павла. Темоуказуемость на уровне названия самой православной теодицеи, ее разделов отсутствует, а лексема «имя» и ее производные встречаются эпизодически и не выступают у автора объектом специального анализа. В этой ситуации встает проблема: каков критерий отнесения того или иного авторского текста к определенному тематическому пространству в наследии мыслителя? Попытка решения этой проблемы актуализирует внимание к лексеме «имя» с целью обнаружения её присутствия в тексте «Столпа...».

Презумпция латентной тематизации феномена имени в «Столпе...» подтверждается до чтения книги. Во-первых, в самом названии труда «Столп и утверждение Истины» именуется имя Христа, именование настолько явное, насколько и демонстративно игнорируемое, ибо зачастую при публикации труда в его названии имя «Истина» заменено словом «истина». Во-вторых, сама лексема «имя» встречается читателю до текста труда, предваряя и сам текст, и его название. Речь идет о посвящении «Столпа...», посвящении Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери.

В многочисленных откликах на опыт православной теодицеи, легко выстраиваемых по принципу «pro» и «contra», факт посвящения замечен и прокомментирован лишь двумя авторами. Полемически настроенный Б.В. Яковенко (1884–1948) в публикации «Философия отчаяния» видит за подобным посвящением претензию автора на важность и значительность своей работы. Но поскольку в тексте «Столпа...» нередко встречаются весьма критичные авторские самопрезентации, то Яковенко «прочитывает» текст посвящения как свидетельство кричащего противоречия, которым пронизан сам дух автора: «страшное смирение, с одной стороны, и немалые претензии – с другой» (1, с. 257).

Для С.И. Фуделя (1900–1977), назвавшего свою книгу о Флоренском «Начало познания Церкви» (1972), авторское посвящение – это свернутое содержание «Столпа...», единство его начала и конца, свидетельство устремленности автора к постижению церковного сознания и его воплощению (1, с. 127).

В этих, на первый взгляд принципиально различающихся оценках авторского посвящения «Столпа...», следует отметить их совпадение:

– в восприятии посвящения как средоточия, в первом случае – мирозозерцания автора, его кредо, а во втором – самого произведения, его логики;

– в латентном дистанцировании автора и его произведения;
– в контекстном прочтении посвящения, что исключает возможность говорить последнему самому за себя и о самом себе, а не только об авторе и данном его произведении.

За рассуждениями о посвящении православной теодицеи Имени Девы и Матери не просматривается интерес к таким вопросам, как: почему имя Богородицы избрано в качестве посвящения? Почему предпочтение в именовании отдано словам «Дева», «Матерь»?

При этом в работе Фуделя есть материалы, направляющие в поиске ответа. Так, им цитируется Климент Александрийский, галльские исповедники II века, Евсевий, которые любили называть Церковь сочетанием слов «Мать» и «Дева» (1, с. 127). Это позволяет заключить, что именем Девы и Матери еще с первохристианских времен именуют и Богородицу, и Церковь. Сам выбор автором именно этого варианта посвящения свидетельствует о солидарности с миропониманием тех, кто был у истоков христианства. Ведь и само название книги «Столп и утверждение Истины» – это выражение, прилагаемое Апостолом Павлом к Церкви в «Первом послании к Тимофею»: «Сие пишу тебе, надеясь вскоре придти к тебе, чтобы, если замедлю, ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога Живого, Столп и утверждение Истины» (1 Тим. 3, 14–16).

Накануне поступления в Московскую духовную академию Павел озабочен одним вопросом: когда люди в начале XX века говорят о Христе, то «точно ли это Тот самый Иисус Христос, Сын Божий, которого знали древние христиане?» (2, с. 27). И тогда, называя себя христианами, христиане ли мы на самом деле, мы – не ведающие лика Христа исторического и лишь приближающиеся к лику Христа грядущего? Ответ, пришедший, как озарение, Флоренский пытается сформулировать в письме к Андрею Белому: «Те, малые и великие первых веков... действительно братья, не потому, что должны быть, а потому, что таковы уже суть. Можно прямо смотреть в глаза каждому из них и по совести сказать, что мы подошли к той же бесконечности, но с другой стороны» (2, с. 28). Эта ситуация исключает несовпадение «быть» христианином и «называться» им. Обретенное чувство братства с первохристианами, уверенность в том, что «мы действительно – одно», Флоренский обещает «все время знать и помнить» (2, с. 28). Текст посвящения «Столпа...» в рассматриваемом смысловом аспекте может быть прочитан как исполнение данного обещания.

Далее, выбор имени «Девы и Матери», именующего и Богородицу, и Церковь, в качестве посвящения предстает как свидетельство верности Флоренского православной традиции почитания Богородицы. В богословии литургическом Она именуется Препологой и Всенепорочной Девой, Девой Пресвятой и Препологословенной, Благоутробной Господы Матерью, Богоизбранной Отроковицей, Девой Неискусобранной. В акафисте Пресвятой Богородице в честь иконы «Всех скорбящих радость» Богородица именуется столпом девства, чистоты и целомудрия соудом (3, с. 178).

Начиная с Имени Богородицы православную теодицею, Флоренский обращается к Той, которая по вере своей стала соисточием земной жизни Иисуса Христа, т.е. Боговоплощения как действия любви Бога к человеку. Именованьем имени Богородицы открывается повествование о столпе и утверждении Истины потому, что божественное-в-посюстороннем начинается с Богоматери. Рождая Спасителя, Она соединяет небесное и земное, претворяя небесное в оплотненность и упругость земного, а земное преображая светом небесного. К сочетанию этих же начал предназначена и Церковь, и София-Премудрость Божия; поэтому их имена при обращении к тексту «Столпа...» прочитываются как взаимосвязанные. Авторское посвящение, продиктованное пониманием особой субстанциальности богородичного начала, несет в себе упование на целительную силу Богородицы и ее Имени. Указание на особую благоуханность и чистоту, воспринимаемые чувственно и сверхчувственно одновременно, прочитывается как признание автором святости плоти и священности ее.

В избранном Флоренским наименовании Церкви присутствует еще один смысловой акцент, и связан он с проблемой антиномии, проблемой, получившей многоаспектную разработку в творчестве Павла Александровича. В имени Церкви «Дева-Мать», «Матерь-Дева» соприсутствует то, что в плоскости рассудочного мышления разводится по закону строгой дизъюнкции: либо дева, либо мать, либо носительница девственности и чистоты, либо лишенная их. Совмещение того, что не совместимо для рассудка, поднимает церковное сознание над областью последнего, закрепляет открытое церковному сознанию знание, путеводительное во всех отраслях человеческого познания.

Посвящение «Столпа...», сочетающее в себе указания на противоположные модусы бытия, прочитывается как антиномия и конкретный пример «формулы», развернутой в шестом письме «Противоречие». В соответствии с ней «истина есть антиномия, и не может не быть таковой» (4, с. 147).

Внимание к феномену имени наглядно проявляет себя в третьем письме теодицеи «Триединство», и связано оно со следующими аспектами тринитарных споров: соотношении сущности (οὐσία) и ипостасей (ὑπόστασις); противостояние принципа «единосущия» и принципа «подобосущия» в истории догматического самоопределения христианства.

В качестве одного из аргументов против единосущия Отца, Сына и Святого Духа выдвигался факт отсутствия одного общего имени, объединявшего три ипостаси в Единицу. Так, для разновидности ариан, кампенсов, недостаточно было признания единства ипостасей в области смысла. «Они, – цитирует Флоренский Блаженного Иеронима Стридонского, – требуют единства в самом имени» (4, с. 634). Иероним недоумевает по поводу центрирования внимания на имени Единицы («не знаю, что за яд может заключаться в звуках»). Он хочет определиться, «должно ли умалчивать об ипостасях или именовать их» (4, с. 635). За стремлением кампенсов Иероним усматривает опасность ереси, при этом им имплицитно фиксируются ее истоки: потребность человеческого разума передать в словах-названиях таинство, по природе сверхразумное и потому не называемое. Сама по себе эта потребность порождена стремлением перевести в плоскость понимания и тем самым сделать доступным, т.е. включить в пределы досягаемого, запредельное. Отношение Иеронима к имени выглядит двойственным: то он склонен сводить имя лишь к звукам, то опасается его силы, поскольку именование каждой ипостаси представляется ему несущим угрозу разъятия троичного единосущия, т.е. превращения его в несущее.

Флоренский эксплицирует терминологический аспект тринитарной проблематики, «единосущее» он рассматривает как термин, которым обозначается конкретное единство трех ипостасей, единство реальное, а не номинальное. Поэтому термин «ипостась» и термин «сущность» характеризуются им как не имеющие самостоятельного логического положения – их денотативная определенность требует их соотносительного рассмотрения и употребления. При малейшем отклонении от денотативной определенности терминов при работе с ними возникает опасность уклонения в ересь: либо трехбожия, либо однобожия.

Разнообразие богословских позиций в эпоху соборов Флоренский связывает с тремя вариантами соотношения ипостасной множественности и единства: абсолютизация единства; абсолютизация множественности ипостасей; признание равновесной значимости и единства, и множественности. Последняя позиция требует мужества сверхлогичного умозрения, рассудок же не в силах охватить единство, поскольку он по самой структуре своей и функциональной заданности *неминуемо* разлагает это единство на противоположающиеся термины. Рассудок обречен действовать в парадигме «либо – либо», и поэтому им или устраняется один из терминов в пользу другого, или они берутся рядоположенно (4, с. 59).

Примечательно, что в рамках одной страницы текста автор называет ομοούσιος словом, когда фиксируется ситуация речения, говорения; термином, когда фиксируется отношение выражения им антиномичного зерна христианского непонимания; единым именем трех ипостасей, когда приводится крещальная формула «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Крещальная формула несет в себе:

– одно имя Троицы, которым именуется Бог в трех Лицах, «един Бог, едино имя, едино божество, едино величие», – цитирует автор «Столпа...» учителя Августина (4, с. 637);

– устремленность к Троице, которая не арифметическая сумма трех единиц, а «Троица в Единице», как поется в православном песнопении;

– самоотречение через преодоление иллюзии самодостаточности рассудка, преодоление, которое невозможно без веры.

Путь к бездрожному сердцу непреложной истины, о котором тосковал Парменид, не минует гефсиманского подвига веры, утверждает автор (4, с. 60). Это подвиг, который помогает преодолеть дьявольскую гордыню: суть последней – желание выдать себя за Бога, присвоить себе имя Творца и стать самозванцем в итоге своего самоволия и самовластия (4, с. 65).

Письмо четвертое, названное «Свет Истины», предстает в содержательном отношении весьма многоплановым, что определяет поливариантность контекстов его прочтения. Тематически направленный поиск отчасти проясняет истоки полифонического звучания текста четвертого письма: оно прочитывается как попытка развернуть богооправдательный поиск в духе катафатического богословия и представить в качестве главного Имени Бога имя «Любовь». «Бог есть любовь» (точнее – «Любовь»), а не только «Любящий», хотя бы и совершенно» (4, с. 71). - утверждает Флоренский, опираясь на Первое Соборное послание св. Апостола Иоанна Богослова: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него». (1 Ио 4, 8-9); «Бог есть любовь, и пребывающий в любви, пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ио 4, 16).

Ряд смысловых акцентов намечается в подобном именовании Бога:

во-первых, Бог предстает как абсолютная любовь: Он и акт любви, и субстанция любви – «субстанциальный акт любви, акт-субстанция» (4, с. 71); любовь – не только присущее Богу промыслительное Его отношение к тварному, т.е. условному миру, но собственная природа Бога;

во-вторых, реальное вхождение в недра Божественного Троиинства оказывается возможным только через стяжание любви как Божественной сущности;

в-третьих, действительное познание Истины возможно лишь в любви и обнаруживает себя только любовью; при этом речь не может идти о причинно-следственном отношении: «и то, и другое лишь стороны одного и того же таинственного факта, – вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину» (4, с. 74).

в-четвертых, «любовь» в качестве имени используется для именовании и Бога, и человека, и того общения, в котором происходит откровение самой Троиипостасной Истины, что задает новый контекст понимания человека, его деятельности и, прежде всего, деятельности познавательной;

в-пятых, богопознание, эксплицируемое в пределах возможностей философии, развертывается через сопряжение субстанциального и энергийного дискурсов.

В результате познавательный процесс предстает бытийственным актом, в котором становится единым целым реальное выхождение познающего из себя и реальное вхождение познаваемого в познающего. Познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое общение личностей, из которых каждый служит и объектом, и субъектом. В собственном смысле познаваема «только личность и личностью» (4, с. 74). Познавательный процесс – это не только развертывание ресурсов разума; понимаемого Флоренским как «орган человека, его живая деятельность, его реальная сила, λόγος» (4, с. 73). Разум сопряжен с актом веры в религиозном смысле, без которого субъект не является живой личностью, способной на истинное восхождение.

Высшей формой познавательного процесса предстает в тексте письма богопознание как приобщение к самой Истине: и потому, что в нем происходит реальное вхождение в недра Божественного Троиинства, и потому, что оно возможно лишь через одновременно происходящее обожение человека, т.е. приобщение к Божественной сущности, которая есть Любовь.

Таким образом, Любовь в «Свете Истины» – это сопряжение субстанции и силы. Обозначая термином «онтологизм» подобное понимание любви, автор, с одной стороны, возводит корни его к древнему реалистическому жизнепониманию, духом которого пронизан текст о. Павла «Общечеловеческие корни идеализма» (1908). С другой стороны, онтологически акцентированное понимание любви противопоставляется отцом Павлом нововременному варианту, базирующемуся на психологическом ее истолковании. Последнее истолкование не исключается онтологическим, но оценивается автором как слишком бедное по сравнению с ним, как уводящее жизнепонимание с пути реализма на обочину иллюзионизма.

Симптоматично, что критику иллюзионистического варианта понимания жизни Флоренский начинает с имени Лейбница, поскольку в его монадологии, построенной на принципе самозамкнутости монады, нет основания для преодоления эгоизма, а значит, нет любви, не сводимой к вожделению. В психологически ориентированном понимании любви последняя «лишается своей значимости как ценность» (4, с. 77), а личность и любящего, и любимого (любимого – в особенности!) подвергается опасности отождествления с вещью. «Ведь любовь, – отмечает отец Павел, – возможна к лицу, а вожделение – к вещи» (4, с. 78).

Если в письме «Свет Истины» повествуется о Любви как едином Имени Троиинного Бога, Имени, сказуемым в трех именах: Отец, Сын, Дух Святой, то в пятом письме, названном «Утешитель», на первый план выходит именование третьей ипостаси Троицы. Мотивированность подобного интереса может быть реконструирована при внимательном прочтении текста письма:

– Дух Святой есть Дух Истины, свидетельствующий об единосущности и потому направляющий человека к духовному просвещению, а через него – к обожению. Он дарует «едино сердце и едину душу верным» и потому помогает «уклониться сердцам от словес лукавствия» (3, с. 251, 257);

– в силу «незаурядности умственных встреч с Духом Святым» (4, с. 115) наблюдается неотстоенность человеческого разумения Святого Духа и отсутствие кристально прозрачных формул, раскрывающих природу третьей ипостаси Троицы;

– используемые при именовании третьей ипостаси Троицы имена отличаются не только многообразием, но и отсутствием однозначности денотативного плана: такие имена, как «Душе Святой», «Царь Истины», «Утешитель» используются в богослужении и при обращении к Христу, второй ипостаси Троицы; согласно Григорию Нисскому, имя «Утешитель» в Писании – об-

щее имя для Отца, Сына и Духа Святого, ибо Отец, «совершая дела Утешителя, не отвергает и имени, принадлежащего делу» (4, с. 681);

– неразработанность учения о Духе Святом использовалась и используется адептами «нового религиозного сознания» для насаждения антицерковного и антихристового духа.

С учетом этих моментов можно обозначить и главную цель исследования, предпринятого в данном письме, – систематизировать опыт жизни с Духом Святым с тем, чтобы найти наименование третьей ипостаси. Путь к этой цели прокладывается истолкованием текстов: Евангелия, трудов Отцов Церкви, прочтением имени «Христос» как содержащего в себе учение о Святой Троице и о каждом лице Ее; в этом имени, цитирует о. Павел Григория Нисского: «познаем мы и Помазавшего, и Помазанного, и Того, через Кого помазаны» (4, с. 138). И тогда Дух Святой получает именование: «Помазание Царства», «Сан Царственный». Дух Святой – не призрак, не атрибут, а «Личность, имеющая безусловной деятельностью Своей... – быть Царством Отца и Помазанием Сына» (4, с. 139).

Вместе с тем характер деятельности Святого Духа остается в той же мере не проясненным, в какой остается непостижимым, во-первых, различие между «рождением» и «исхождением», во-вторых, сопребывание ипостасей в Троице. Поэтому и в начале XXI века можно повторить слова Флоренского о том, что «около Духа Святого сгущаются все недоумения, затруднения и муки нашей жизни» (4, с. 139).

Далее лексема «имя» встречается в седьмом письме, названном «Грех». Тема, открывающая письмо, – тема двух путей в самой жизни, её понимании, построении и устройении. Один путь – путь к Истине, другой – в направлении прямо противоположном. Первый путь – путь святости, поскольку Истина есть Бог. Второй путь – путь греха, поскольку он – не от Истины, не от Жизни; он несет не свет истины, а ложь, обрекающую живущего на смерть при жизни, поскольку максимально дистанцированными становятся модусы бытия «я-живой» и «я-живущий».

В изложении темы двух путей в жизни у Флоренского явственно звучит мотив, с одной стороны, неприятия раз-единенности, раз-ятия, а с другой – утверждение абсолютного приоритета любви как силы, соединяющей разделенное, остающееся без любви к другому обездоленным. Материалом, который и усиливает звучание авторской интенции, и подтверждает ее, оказывается текст Зенд-Авесты, Ветхого Завета, «откровения» офитов и последователей Каббалы и, конечно, «Пир» Платона. Все эти источники говорят об изначальной цельности человека в первобытном его состоянии. Нарушение этого состояния – результат отпадения от Бога и самоутверждение, через которое человек неизбежно самообожествляется. Итог присвоения имени Творца – утрата: и собственного имени, и любви, а значит, и силы, уберегающей от греха.

Флоренский фиксирует парадоксальную ситуацию: отпавшие от Бога предпочитают различные формы самоконстатации, т.е. вместо «я делаю» – «со мной делается» и т.п. (4, с. 174). Этой ситуации дается объяснение: пребывающий в самоупоре самости, без отношения к другому утрачивает реальность собственного «я», лишаясь целомудрия. Путь греха начинается с утраты синкретики, он торится отвержением целомудрия и потому это – путь распада, встав на который личность утрачивает «лицо», оставаясь со множеством личин, становясь их сомножеством.

Чтение письма «Грех» возвращает к переживаниям, описанным в письме «Сомнение», и обнаруживается сопредельность сомнения и греховного раздвоения души, чреватого распылением ее, а затем – растлением, нечистотой. Характерно, что именно при описании нечистоты как лжеединства, Флоренский прибегает к лексеме «имя», приводя рассказ Евангелиста Марка об исцелении Иисусом Христом гадаринского бесноватого (Мк. 5, 1-13). Чтобы исцелить одержимого нечистым духом, т.е. воздействовать на последнего, вывести его из человека, Христос спрашивает его: «Как тебе имя?» – и в ответ устами одержимого нечистый дух отвечает: «Легион имя мне, потому что нас – много». Подробно воспроизведя сюжет из Евангелия, в разрядку выделяя в смысловом плане важные моменты, Флоренский подчеркивает особую значимость вопроса об имени:

- спросить об имени – значит спросить о сущности, причем о сущности сокровенной;
- спросить об имени – значит побудить к само-определению спрашиваемого и через знание имени воздействовать на него;
- спросить об имени – значит обнаружить основание единства духа спрашиваемого: нечисть – лжеедина, поскольку она множественна;
- спросить имя и обнаружить при этом суть спрашиваемого может лишь Богочеловек: «нечисть, – утверждает Флоренский, – едина, пока нет Чистого, но от одного только приближения Чистого скидывается с нее личина единства» (4, с. 183).

Рассматривая основу подлинного единства – целомудрие духовное – автор в этом же письме использует лексему «имя», чтобы установить связь именованного и памятованного

(поминания, памяти), без которых невозможно сохранение единства рода человеческого, единства единственной жизни под знаком вечности.

Развертывание этой смысловой линии осуществляется автором в письме «София». В контексте рассуждения о Премудрости в твари как единстве деятельности и субстанции, ее отличии от Истинной Премудрости, автор воспроизводит описание Афанасием Великим твари в образе города, построенного сыном-царевичем по поручению отца. На каждом здании этого города было начертано имя сына с целью, во-первых, обезопасить построенное авторитетом царя и, во-вторых, оставить память об отце и сыне. Флоренский подчеркивает, что этот обычай, как и обычай вавилонских царей отмечать печатью с именем каждый кирпич строения, обнаруживает древнее представление об имени как о реальной силе-идее, формулирующей вещь и таинственно управляющей ею (4, с. 347).

В рамках софиологического изыскания автор рассматривает возможность именованя и словом, и красками, констатируя при этом факт их несовпадения. Прояснение идеи Софии автор связывает, прежде всего, с данными иконописи, а не с текстами, поскольку «именуемое «Софией» у святых отцов не всегда совпадает с содержанием этого имени в иконописи, и наоборот, иконописная «София» вовсе не всегда обсуждается у святых отцов под этим же самым именем» (4, с. 371). В тексте, относящемся к осени 1918 года, Флоренский назовет икону осуществленным в красках именем (5, с. 361–362). В свете этого утверждения развернутый им анализ иконографии Софии предстает постижением имени «София», имени, несущим искомую идею Софии. В тексте «Имена», оформленном в середине 20-х гг., Флоренский даст развернутое описание именного типа «София» (7, с. 253–259).

Ссылки:

1. Флоренский П.А. Pro et contra. СПб., 1996.
2. Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // КОНТЕКСТ. Литературно-теоретические исследования. М., 1991.
3. Акафестник. Изд-во Задонского Богородицкого монастыря. 1996.
4. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах священника Павла Флоренского // Флоренский П.А. Соч.: в 2 т. М., 1990.
5. Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Священник Павел Флоренский. Соч. в 4 т. М., 1995. Т. 2.
6. Священник Павел Флоренский. Философия культа. М., 2004.
7. Флоренский П.А. Имена // Священник Павел Флоренский. Соч. в 4 т. М., 1999. Т. 3 (2).

References (transliterated):

1. Florenskiy P.A. Pro et contra. SPb., 1996.
2. Perepiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym // KONTEKST. Literaturno-teoreticheskie issledovaniya. M., 1991.
3. Akafestnik. Izd-vo Zadonskogo Bogoroditskogo monastyrya. 1996.
4. Stolp i utverzhdenie Istiny. Opyt pravoslavnoy teoditsej v dvenadtsati pis'makh svyashchennika Pavla Florenskogo // Florenskiy P.A. Cit.: in 2 vols. M., 1990.
5. Florenskiy P.A. Troitse-Sergieva Lavra i Rossiya // Svyashchennik Pavel Florenskiy. Cit. in 4 vols. M., 1995. Vol. 2.
6. Svyashchennik Pavel Florenskiy. Filosofiya kul'ta. M., 2004.
7. Florenskiy P.A. Imena // Svyashchennik Pavel Florenskiy. Cit. in 4 vols. M., 1999. Vol. 3 (2).