

*К. О. Гончарова**

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ П. А. ФЛОРЕНСКОГО: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Статья посвящена антропологическим основаниям учения о Церкви русского философа и богослова П. А. Флоренского. Актуальность темы обусловлена двумя обстоятельствами: с одной стороны, учение Флоренского о человеке все еще недостаточно изучено в силу отсутствия в трудах мыслителя цельной антропологии, с другой стороны, сам философ в своих работах часто заявляет об онтологической значимости человека, что напрямую влияет на его представления о Церкви. Теоретической основой статьи являются труды Павла Флоренского, отзывы его современников, а также критическая литература российских и зарубежных ученых. Тема раскрывается в статье в три этапа. Во-первых, дана краткая характеристика критических оценок богословских идей Флоренского. Во-вторых, выявлена логика соотношения таких важных антропологических понятий мыслителя, как *homo faber* и *homo liturgus*. В-третьих, обозначено социальное значение экклезиологии Флоренского, исходя из антропологических его идей и культурно-исторического контекста эпохи.

Ключевые слова: русская религиозная философия, экклезиология, П. А. Флоренский, модернизм, Церковь, *homo liturgus*.

X. O. Goncharova

P. A. FLORENSKY'S ECCLESIOLOGY: ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS

The paper is dedicated to the anthropological foundations of the ecclesiology of Pavel Florensky, a Russian philosopher and theologian. Relevance of the subject is caused by two circumstances: on the one hand, Florensky's teaching of man is not studied enough due to lack in his works of coherent anthropology, on the other hand, the philosopher often declares the ontological significance of man, which is directly connected to his ideas on Church. The theoretical basis of the paper is the works of Pavel Florensky, reviews of his contemporaries, and critical literature of Russian and foreign scholars. The topic conceptualizes in three stages. Firstly, the paper briefly describes critical assessments of Florensky's theological ideas.

* Гончарова Ксения Олеговна, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; goncharova.xenia@gmail.com

Secondly, it reveals the logic of the correlation between such important anthropological notions of the thinker as homo faber and homo liturgus. Thirdly, there is outlined the social significance of Florensky's ecclesiology based on his anthropological ideas and cultural and historical context of the era.

Keywords: Russian religious philosophy, ecclesiology, Pavel Florensky, modernism, Church, homo liturgus.

МЕЖДУ АФИНАМИ И ИЕРУСАЛИМОМ

Работа А. С. Хомякова «Церковь одна» (1867) повлекла за собой активное обсуждение русскими интеллектуалами экклезиологической проблематики. Культурно-историческим фоном этого интереса было столкновение Церкви с ее устремленностью к «древней святости и чистоте» с «новым историческим опытом»: как отмечает Н. К. Бонецкая, «задача воцерковления нового человека» была Церковью проигнорирована [6, с. 29–30], но, как нам видится, стала узловой для многих вне- и околоцерковных мыслителей. Среди них был и Павел Флоренский, посредническое положение которого между — как сказал бы о. С. Булгаков — «культурностью и церковностью» [8, с. 397] было причиной как неоднозначных трудов философа, так и соответствующих реакций на них.

Главная работа Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914) некоторыми признается «энциклопедией христианства» [30, с. 294] или «от начала до конца православной» книгой [32, с. 244], что косвенно награждает философа статусом «выразителя церковной мудрости» [31, с. 288]. Однако не менее высокопарно, но гораздо детальнее в исследовательской литературе описаны точки несовпадения Флоренского с Преданием: мыслитель то ли вытесняет его «всечеловеческим» [11, с. 66], то ли подвергает его «коренной метаморфозе» [5, с. 35], то ли стилизует под церковность собственные идеи, выдавая за голос Церкви то, что не имеет ничего общего с Ее «вселенским сознанием» [2, с. 269; 21, с. 328; 42, с. 546; 52, р. 236; 56, р. 255].

Оттеночная разность всех этих описаний менее существенна, чем их основание: язычество [41, с. 9], учение о трех Заветах [4, с. 320], эзотеризм [11, с. 468], антиномизм [12, с. 425], религиозный субъективизм [1, с. 308] — все это проглядывает в работах Флоренского; и даже если не абсолютизировать значение этих «примесей», отрицать их влияние на осмысление философом христианства было бы неразумным. Христианство центрировано вокруг Христа, и именно Его нет, как сказал бы Н. К. Гаврюшин, в «quasi-понимании» [11, с. 490] Флоренского: он «не чувствует абсолютности новозаветного Богоявления» [30, с. 27] и, как следствие, не питает интереса ни к христологии, ни к личностному и историческому измерению Церкви [30, с. 41; 5, с. 213; 39, с. 628]. Как настаивает Г. В. Флоровский, Флоренскому не удалось преодолеть «муть двоящихся мыслей и двойных чувств» [38, с. 631]: за «церковностью формы» виднеется нецерковное содержание [12, с. 429], а говорение о соборности остается далеким от ее выражения [38, с. 626].

В самом деле, опыт Флоренского можно характеризовать как полу- или даже внецерковный, но, как метко замечает Ю. П. Иваск, осуществиться он

мог только «в мире христианском»[14, с. 444], в культуре, которая, как и сам Флоренский, по оценкам о. А. Меня, свидетельствует о Христе и о Церкви[20, с. 215]. В связи с этим необходимо согласиться с Н. К. Бонецкой в том, что мышление Флоренского экклезиоцентрично[7, с. 652]. На вопрос: «Что же есть Истина?» — философ отвечает: «Церковь», но раскрывает существо этого ответа косвенно: через рассуждения о достоверности, законе тождества, Триипостасном Единстве, свете Фаворском, Софии, дружбе и т. д. [39, с. 69].

Таким образом, церковность Флоренского не подлежит сомнению; однако в той же степени несомненен и факт ее трансформации в его учении о Церкви. В силу большого количества работ о гносеологии и онтологии П. А. Флоренского целью данной статьи является исследование взаимосвязи антропологических и экклезиологических его идей.

НОМО FABER / НОМО LITURGUS

Учение о человеке Флоренского — это «темная» область его воззрений [3, с. 90]: из антропологических интуиций философа невозможно собрать систему, да и сам текст мыслителя то и дело намекает на отсутствие у него интереса к человеку. Вариации этой особенности отмечают многие: у Флоренского нет учения о личности[7, с. 653]; он выстраивает тоталитарный «проект социума»[16, с. 23]; философ следует православной традиции, в которой нет «антропологического откровения»[2, с. 279]; и т. д. Все это так, но необходимо признать, что осмысление Флоренским языка как «свидетеля (μάρτυς) реальности»[35, с. 80] наделяет особой онтологической значимостью акт познания, а с ним и самого человека: «...познание — в самом деле его [человека] познание и в самом деле им [человеком] и в нем [человеке] открывает себя человеку внешний мир или вообще реальность» [35, с. 136].

В «Заметках по антропологии» Флоренский определяет задачу этой области знания так: «дедуплировать человека... из его идеи» через раскрытие «сознания человека как целого» и демонстрацию «связности его органов, проявлений и определений»[35, с. 44]. Уже этот набросок очерчивает траекторию мысли философа: во-первых, он ориентирован на познание целостного человека; во-вторых, он отрицает возможность достижения этого через одно-единственное определение; в-третьих, он выбирает путь синтетического соединения разных знаний о человеке.

Именно по этой причине в рассуждениях Флоренского о человеке нет единства языка. Философ одновременно использует самые разные категориальные «призмы» (чаще всего дуалистические): вещество и сознание, *res extensa* и *res cogitans*[35, с. 232], плоть и дух, οὐσία и ὑπόστασις[34, с. 136] — все это составляющие человека. Возможно, по этой причине Н. К. Бонецкая отталкивается не столько от текста Флоренского, сколько от его личности, что приводит к интерпретации антропологии философа как оправдания «двух собственных ипостасей — «инженера» и священника»[3, с. 109]. Инженер концептуализируется в «*homo faber*» (создатель орудий, маг, биологический человек), а священник — в «*homo liturgus*» (литургический человек, православный «феург»,

религиозный человек). Описывая соотношение данных ипостасей, Бонецкая пишет: «...homo faber восполнен аспектом homo liturgus...» [5, с. 202], то есть биологическое — в свойственной Флоренскому логике антиномизма — дополняется религиозным. Нам данная формулировка кажется подходящей только при обсуждении генеалогии мысли Флоренского, но не при осмыслении ее метафизического содержания, подтверждение чему можно найти в работах философа.

Сущностным качеством человека, согласно Флоренскому, является интеллект как «способность фабриковать и употреблять орудия», безграничные в своем применении [35, с. 379]. Homo faber (или ζῶον τεχνικόν) и есть носитель этого интеллекта: он — «ученый, инженер, техник» [5, с. 204], который *фабрикует предметы, создает из орудий орудия и бесконечно разнообразит их выделку.*

«Орудие» при этом охватывает достаточно широкий круг явлений. Орудие — это «искусственно выделенная» вокруг организма «часть среды», необходимая человеку для соединения с ней [35, с. 383]. Этой задаче служат (мы следуем повествованию самого Флоренского) как Instrumenta (*машины и инструменты*) — «вещи, смысл коих не нагляден», так и Notiones (*понятия*) — «смыслы, вхождение в природу которых не очевидно». Как мы видим, орудия этих двух типов не целостны, так как несут в себе разобщенность между вещьностью и смыслом. Человек в такой деятельности реализуется односторонне, Флоренский же намерен найти «prius человеческого бытия» — ту деятельность, «посредством которой и в которой человек впервые делается человеком» в полном смысле этого слова [34, с. 52–55]. Основная ее характеристика — это единство: во-первых, смысла и бытия, так как в ней человек не просто работает с материей, но и воплощает смысл [34, с. 55]; во-вторых, разума и тела, так как посредством нее разум находит «сущий Смысл», а тело — «осмысленное Бытие» [34, с. 154]. Данное единство является не «взаимной уступкой», а предельным утверждением каждой из сторон этого соотношения [34, с. 136]. Всем этим критериям, согласно Флоренскому, соответствует только литургическая деятельность, результатом которой являются Sacra (святыни) [34, с. 60].

Конкретное обоснование философом этого тезиса далеко от идеала. Определяя таинства как «типы, схемы, направления жизни» [34, с. 173], которые пропитывают человека «началом мерности» [34, с. 154], Флоренский описывает метафизические связи между жизнедеятельностями человека и церковными практиками [34, с. 181–182], но не пытается объединить их в одну систему. Тем не менее абстрактное обоснование этого утверждения все же возможно при ответе на вопрос: какова механика наглядного явления смыслов, одновременного утверждения в литургии человеческого разума и тела?

Как пишет Т. Шпидлик, человек Флоренского в литургии становится *logikys* в полном смысле этого слова потому, что его речь является «средством коммуникации»: «Бог нисходит к нам Своим Логосом — Божественным Словом — и человек восходит к Богу своим человеческим словом» [45, с. 320]. Из этого корня вырастает и имяславие Флоренского: он лучше всех других имяславцев, по словам С. С. Хоружего, выразил, что «...всякий акт явления Имени Божия есть акт *синергии*, соединения человеческой и Божественной

энергии»[40, с. 72]. Так в церковном культе разум обнаруживает в абсолютном Смысле бытийственность.

Выявление этой Истины имеет и практические последствия — обнаружение Смысла в бытийственности вместе с осознанием важной роли телесности[50]. Тело как «граница человека и прочей твари» не только разделяет, но и «соединяет их воедино». В связи с этим задачей человека является внесение «первозданного лада и строя в тварь»[33, с. 272], распространение «права» на Образ и Подобие Творца на весь Космос[23, с. 54], освящение «человека и, шире, — всей твари»[34, с. 397], что и является, согласно Флоренскому, настоящей церковностью[54, р. 349].

Эта цель является одновременно и «служением миру»[17, с. 449], и установлением «святой и любовной власти» над ним[5, с. 202], в чем и состоит онтологическое значение человека. Будучи «единством трансцендентного и имманентного, умного и чувственного, духовного и телесного»[22, с. 228], человек находится на границе видимого и невидимого; и он способен связать их воедино, создавая предпосылки «нисхождения горнего к дольнему и восхождения дольного к горнему»[34, с. 55]. В конечном счете, именно человек — как *homo liturgus*[34, с. 59] или *animal religiosum* [36, с. 162] — стоит «в центре спасения мира»[25, с. 646].

Таким образом, соотношение *homo faber* и *homo liturgus* — в силу замысловатой переплетенности в них исторического, логического и метафизического — оказывается сложнее, чем просто взаимное дополнение. Да, *homo liturgus* является совершенной стадией *homo faber*, но это лишь одна сторона вопроса. Другая же сторона состоит в осознании того, что *homo liturgus* — это условие *homo faber*, ведь человек — это «производное» таинств[36, с. 169], для которого культ «онтологически естественен» как его цель и причина одновременно [1, с. 462].

Учение о человеке Флоренского действительно нельзя назвать «цельной христианской антропологией»[15, с. 522], но и религиозность, и заинтересованность в человеке в нем все же присутствуют. Метафизически локализовав *homo* между тварным бытием и церковностью (даже зачастую теряя его за этими феноменами), философ только подчеркнул значимость человека; но значимость эта не столько *homo faber*, сколько *homo liturgus*. Человек предстает перед нами реальным и живым только в окружении определенных внешних границ, взаимодействуя с которыми он перестраивает свою идентичность[50, р. 106]. Именно эта «общинная молекула» и является для Флоренского тем пределом дробления, в котором «человеческий атом» способен по-настоящему возвыситься [26, с. 71].

ЗНАЧЕНИЕ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Как мы видим, Церковь оказывается конечной точкой разбросанных по разным работам рассуждений П. А. Флоренского о человеке. Этот факт не снимает острого вопроса о традиционности воззрений мыслителя [9, с. 90], но заставляет задуматься: помимо антропологии, аналогичную направленность

«всех дорог к храму» можно обнаружить в онтологических и гносеологических убеждениях философа. Движимый «жаждой познания» [47, с. 104; 6, с. 21], Флоренский снова и снова обнаруживает церковность признаком здорового ума [44, с. 345; 48, р. 178]; и даже радикальнее: обнаруживает, что любой поиск истины, осуществляемый только ради Истины самой по себе, неизбежно ведет к Церкви [53, р. 204].

Значимость этого экзистенциально и интеллектуально прожитого Флоренским вывода вытекает из его соответствия культурным потребностям данного исторического периода. Владая «всем вооружением научной и философской мысли», философ «подлинное призвание» нашел в священстве [39, с. 138; 13, с. 454], совершив парадоксальное: он пошел в Церковь потому, что этого потребовала наука [18, с. 191]. В подобном акте конкордизма [52] Флоренский фактически преодолел актуальный для современного ему человека разрыв между словом и делом: «христианская истина» предстала «силой преобразующей» [43, с. 68], Церковь — «живым и в наши дни организмом святости и любви» [39, с. 59], а все внешнее в Церкви «засияло напряженным внутренним чувством и прониклось большой интимностью» [18, с. 192].

Эта новая интимность, экзистенциальное православие, подчеркивающее церковность и конкретный опыт [55, р. 113], оказалось чрезвычайно важным именно для интеллигенции. Стоя «еще только у церковных стен» [39, с. 84; 19, с. 10], она нуждалась в особенном «введении в Церковь»: через приближение церковной жизни «к уму современного образованного человека» [31, с. 294; 32, с. 218] и воцерковление его «усложнившейся души» [6, с. 37], что и делал П. А. Флоренский. Сам философ называл этот путь «синтезом церковности и светской культуры» [37, с. 543], некоторые же характеризуют его как «либеральный» утопизм [29, с. 148]. Утопического во Флоренском и правда много, но будучи авангардистом [28, с. 269; 10, с. 148; 49, с. 57], мыслитель определенно утверждает в своих работах «Церковь глагола» [56, р. 168], активное христианство, которое начинает с самого человека и не признают в этом мире никаких «нейтральных зон» [55, с. 168].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Поворотные времена. — СПб.: Наука, 2005. — 743 с.
2. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 266–284.
3. Бонецкая Н. К. «Homo faber» «Homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. — 2010. — № 3. — С. 90–109.
4. Бонецкая Н. К. В поисках Неведомого Бога. Мережковский — мыслитель. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 400 с.
5. Бонецкая Н. К. Дух Серебряного века (феноменология эпохи). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 720 с.
6. Бонецкая Н. К. Между Логосом и Софией (Работы разных лет). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 576 с.
7. Бонецкая Н. К. П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 649–667.

8. Булгаков С. Н. Священник о Павле Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 393–401.
9. Ваганова Н. А. Воля к Софии и церковность в творчестве о. Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. — Серия 1: Богословие. Философия. — 2014. — № 55(5). — С. 81–91.
10. Гаврюшин Н. К. П. А. Флоренский и культура его времени // Вопросы философии. — 1998. — № 4. — С. 146–150.
11. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижний Новгород: Типография «Ридо», 2011. — 672 с.
12. Зеньковский В. В. История русской философии. Ч. IV, гл. VI. Метафизика всеединства // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 421–439.
13. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Гл. IV. Расцвет литературы и искусства (фрагмент) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 451–456.
14. Иваск Ю. П. Розанов и о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 440–444.
15. Иеродиакон Андроник. О творческом пути священника Павла Флоренского // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 491–506.
16. Исупов К. Г. Павел Флоренский: наследие и наследники // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 7–33.
17. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. II. XX в. Отец Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 445–451.
18. Лосев А. Ф. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 173–196.
19. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991. — 482 с.
20. Мень А., прот. Русская религиозная философия: Лекции. — М.: Храм святых бессребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2003. — 280 с.
21. Никанор, архим. Рецензия на кн.: «Столп и утверждение Истины» // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 316–354.
22. Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. — 288 с.
23. Павлюченков Н. Н. Человек как микрокосм в учения священника Павла Флоренского // XVIII Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ: Материалы. — М., 2008. — Т. 2. — С. 53–54.
24. Павлюченков Н. Н. П. А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ. — I: Богословие. Философия. — 2014. — № 2(52). — С. 61–77.
25. Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 625–648.
26. Резвых Т. Н. Онтология личности у о. Павла Флоренского и С. Н. Дурдылина // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — 2009. — Т. 1. — № 19. — С. 68–79.
27. Резниченко А. И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. — М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. — 416 с.
28. Резниченко А. И. Свящ. П. А. Флоренский как читатель «Слова как такового» // Русский формализм (1913–2013): Международный конгресс к 100-летию русской формальной школы. Тезисы докладов. — М.: Институт славяноведения РАН, 2013. — С. 268–269.

29. Роднянская И. Б. С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский: К философии дружбы // К портретам русских мыслителей / Р. А. Гальцева, И. Б. Роднянская. — М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. — С. 429–446.

30. Сабодан В., митр. Экклезиология в отечественном богословии. — К., 1997. — 512 с.

31. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 285–315.

32. Феодор, еп. <Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины») // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 211–245.

33. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990. — Т. 1(1). — 496 с.

34. Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). — М.: Мысль, 2004. — 685 с.

35. Флоренский П. А. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 2000. — Т. 3(1). — 621 с.

36. Флоренский П. А. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 2000. — Т. 3(2). — 623 с.

37. Флоренский П. В. Обретая путь: Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. — М.: Прогресс-Традиция, 2015. — Т. 2.

38. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

39. Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 49–140.

40. Хоружий С. Современные проблемы православного мирозерцания. — Интернет-издание Веб-Центра «Омега», 2002. — 144 с.

41. Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 160 с.

42. Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 525–557.

43. Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 327 с.

44. Шапошников Л. Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. — М.: Высшая школа, 2006. — 449 с.

45. Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. — 464 с.

46. Aptekman M. In the Beginning Was the Word: Magical Kabbalah, the Occult Revival, and the Linguistic Mysticism of the Silver Age // Jacob's Ladder: Kabbalistic Allegory in Russian Literature. — Boston, Massachusetts: Academic Studies Press, 2011. — Pp. 153–187.

47. Cassedy S. Pavel Florenskii's Trinitarian humanism // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason and the Defence of Human Dignity. — Cambridge University Press, 2010. — P. 190–204.

48. Drozdek A. Defying Rationality: Florensky and Frank // Poznańskie Studia Teologicane. 2008. — Т. 2. — P. 175–188.

49. Groys B. Gesamtkunstwerk Ost. Zwischen Byzanz und Futurismus: Der russische Philosoph, Priester und Wissenschaftler Pawel Florenski vereint Tradition und Avantgarde // Die Zeit. — 1994. — № 37. — S. 57.

50. Hutchings S. Making Sense of the Sensual in Pavel Florenskii's Aesthetics: The Dialectics of Finite Being // Slavic Review. — Vol. 58. — № 1. — Pp. 96–116.

51. Marxer F. *Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky* // Istina. — 1980. — № 2–3. — Pp. 212–236.
52. Obolevitch T. Fr. Pavel Florensky: The Russian Leonardo da Vinci // Faith and Science in Russian Religious Thought. — Oxford: Oxford University Press, 2019. — Pp. 98–108.
53. Pavliuchenkov N. Religious Revival and Post-Secular Society according to Pavel Florensky // Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism. — Eugene, Oregon: Pickwick Publ., 2016. — Pp. 199–209.
54. Rosenthal B. A New Spirituality: The Confluence of Nietzsche and Orthodoxy in Russian Religious Thought // Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia / Ed. by M. D. Steinberg, H. J. Coleman. — Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2007. — Pp. 330–357.
55. Rosenthal B. G. New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism. — University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. — 465 p.
56. Tyszkiewicz S. Réflexions du théologien russe moderniste Paul Florensky sur l'Eglise // Gregorianum. — 1934. — Vol. 15. — № 2 (1934). — Pp. 255–261.