

Павлюченков Николай Николаевич
(Москва)

ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ В РАННИХ И ПОЗДНИХ ТРУДАХ СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Аннотация. В статье предлагается реконструкция основных положений учения о человеке, которое можно извлечь из «Столпа и утверждения Истины» свящ. Павла Флоренского и из его работ, написанных после 1917 г. Делается главный вывод об оригинальном характере антропологии Флоренского, связанной не с традиционным христианским мировоззрением, а с платонизмом и философией всеединства В. С. Соловьева.

Ключевые слова: Павел Флоренский, Владимир Соловьев, антропология, платонизм, время, вечность, припоминание, тело, душа.

Священник Павел Флоренский (1882–1937) — один из самых известных отечественных религиозных философов, труды которых не только по своей направленности, но и по содержанию во многом были близки к православной традиции. Флоренский учился в Московской духовной академии, защитил в ней диссертацию на степень магистра богословия и читал курс лекций, по преимуществу, имеющих цель раскрыть основы христианского миропонимания. Богословская критика его концепций была обусловлена учением о Софии, которое содержалось в его наиболее известной ранней работе «Столп и утверждение Истины» и которое, как показала известная софиологическая полемика, развернувшаяся в русской эмиграции в 1920–30-х гг., оказалось неприемлемым для традиционного православного сознания.

В поздний период своего творчества (после 1917 г.) Флоренский не стал развивать тему Софии, но продолжил заниматься проблемами, с которыми для него эта тема была связана. Это, прежде всего, — учение о человеке и его месте в мире и пред Богом. В начале 1920-х гг. он писал, что «в особенности соблазнительным для не-

верия является *нераскрытость* тех воззрений на природу человека и всю тварь, которые имплицитно содержатся в вере во Христа. Мировоззрение, которое *не говорит ничего* по этим основным вопросам, естественно встречает недоверие со стороны тех, кто хорошо или худо, но искренно посвящает все свое внимание и силы именно этим предметам. *Между тем, христианство, конечно, имеет что сказать об них...* (курсив мой — Н. П.)» (Флоренский. 2001, с. 647). Когда разработка софиологии в поздних трудах о. Павла перешла в исследование им «символического» устройства бытия, его учение о человеке не претерпело изменений в самих своих основах, а было лишь дополнено рядом указаний, которые можно объединить употребленным им самим термином «мистическая анатомия».

В «Столпе и утверждении Истины» в начале каждой главы («письма») о. Павел помещал «лирические места», представляющие собой, по его замыслу, прологи, подготовляющие читателя к пониманию дальнейших «догматических и философских построений» (Андроник (Трубачев). 1990, с. 837). И очень замечательно, что уже в самом первом «лирическом месте», с первых страниц этой книги он заметил, что в умерших дорогих ему людях для него «сверкал... порою отблеск Неба» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 10). Это выражение можно понимать в начале в самых разных значениях, но очень скоро по ходу изложения становится ясно, что имеется в виду только один его смысл: есть «корень, которым духовная личность уходит в небеса» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 271).

Эта реальность в основном тексте книги раскрывается как «безусловный корень», «корень вечности», который равно дан человеку и всей твари «через соучастие в недрах Троичной Любви» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 318). Он имеет значение «идеальной личности» человека, его «Ангела-Хранителя», «проблеска вечного достоинства личности», «Образа Божия в человеке». Это — «небесное жилище», «дом нерукотворенный вечный» из 2 Кор. 5, 1–2, «вечные обители» из Лк. 16, 9, «многие обители» в доме Отца из Ин. 14, 2, божественные искры в человеке, о которых говорят чуть ли не все «мистические учения». Это корни, которыми тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через которые она получает себе вечную жизнь, и это же — «перво-зданное естество твари» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 326–330).

Согласно Флоренскому, эти элементы *тварны*, но сосуществуют с Богом в Божественной Вечности и в этом смысле «предсуществуют» по отношению к эмпирическому миру. «Предсуществовать», согласно «Столпу и утверждению Истины», означает иметь

«высшую сравнительно с тленным обликом мира сего реальность», «высшую природу», «над-мирность». Тварь имеет «пре-мирное (курсив мой — Н. П.), нетленное значение»; предсуществующая в Вечности Церковь «полнобытийнее», чем мир, а Образ Божий «полнобытийнее» «эмпирического характера» и т. д. (Флоренский. 1990, т. 1, с. 329, 340–341). Эти сверхмирные реальности в определенный хронологический момент «эмпирически» появляются в мире из Вечности так, что нелепо ставить вопрос, «были» ли они до этого своего появления. Этот вопрос ставился в развиваемой оригенистами доктрине предсуществования во времени, которая, по мысли Флоренского, и была осуждена Церковью именно за низведение предсуществующих реальностей «из Вечности во Время», что предполагает их обесценивание, признание их однородности миру и подчиненности «законам тленного бытия» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 340). О. Павел полагал, что соборно в Церкви осуждена идея Оригена о предбытии души во времени, «метемпсихоз и метемсоматоз», а не учение о «сверхвременной природе человеческой личности» (Флоренский. 1990, т. 1 (2), с. 757).

В 10-м письме «Столпа и утверждения Истины» — «София» — на нескольких страницах с привлечением Св. Писания, святоотеческих и церковных текстов делается попытка показать, что учение о предсуществовании в Вечности православно. Спорность трактовки Флоренским этих источников прекрасно иллюстрируется тем обстоятельством, что все письмо «София» было исключено о. Павлом из своей магистерской диссертации, а в кандидатскую диссертацию 1908 г. оно входило лишь в рукописном варианте, т. е., по сути, как ни к чему не обязывающее приложение. Но, кроме того, в своем утверждении о присущем Оригену учению о предсуществовании *во времени* о. Павел не обратился к текстам из самого Оригена.

Между тем, например, в кн. III «О началах» (V, 4) Ориген писал: «Я думаю, что конец и совершение святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их... В подобном же состоянии, нужно думать, твари находились и прежде. Но если они имели такое же начало, какой предстоит им конец, то, без сомнения, *от начала* они находились в состоянии невидимом и вечном (курсив мой — Н. П.)» (Ориген 1993, с. 233). Речь здесь идет, по всей видимости, о вечном предсуществовании, и не именно ли к такому учению следует относить 1-ю анафему из антиоригеновских правил V Вселенского Собора, направленную против тех, «кто признает мифологическое предсуществование душ и вытекающее из него странное восстановление (апокатастасис)»? Не именно ли утверждаемое Ориге-

ном предсуществование в Вечности в 13-м правиле V Вселенского Собора называется «баснословивым», а в 14-м правиле — «буесловивым»?

Сам Ориген в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (2, 31) отмечал, что свою идею о предсуществовании душ почерпнул из иудейской апокалиптики. Интересно, что к тому же источнику для дополнительных пояснений концепции вечного предсуществования обращается и Флоренский. «Иудейское богословие, — пишет он в примечании к «Столпу и утверждению Истины», — говорило о высших духовных ценностях как о предсуществующих миру или даже как о вечных. Согласно одному из трактатов, миротворению предшествуют шесть «вещей», четыре из которых предсуществовали «в мысли Божией», а «Тора» и «Престол Господства» были «действительно сотворены» прежде времени (Флоренский 1990, т. 1(2), с. 758). Общей с Оригеном у о. Павла оказывается и тема «творения в Вечности», отличного от «создания» эмпирического мира. В «Беседах на книгу Бытия» (I, 2) Ориген различает «небо», которое сотворено «в начале» от «неба» (или «тверди») второго дня творения. Первое — это «духовный ум», «духовный человек, видящий и созерцающий Бога», а второе — «небо телесное — это человек, видящий очами телесными». Как полагает В. Лосский, «Начало», в котором Бог творил в первый день, у Оригена представляет собой Слово, Логос, пребывающий «вне» времени. Поэтому творение «духовных умов» в «начале» — это предвечное творение в Логосе; время появляется на второй день творения, когда совершается отход от единства и нисхождение на более низший уровень (Лосский. 1995, с. 39). Здесь, согласно Оригену, совершается «охлаждение» Ума, который переходит из Вечности во Время и становится душой (Ориген. 1993, с. 133–136).

Этот переход есть деградация, *отпадение* от совершенства, и Ориген замечает, что именно это понятие введено в тексты Мф. 24, 21 («ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира...»), Мк. 13, 19 («ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог»), Еф. 1, 4 («Он избрал нас в Нем прежде создания мира»). Здесь словами «начало» и «создание» (в латинском переводе, который имел Ориген, «constitution» «сложение») переведено греческое слово «катаболе», которым, согласно Оригену, «указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее» (О началах. III, 5, 4) (Ориген. 1993, с. 233). О. Павел соглашается с Оригеном (Флоренский 1990, т. 1(2), с. 756) и идет дальше в направлении его мысли. «Падение твари, — пишет он, — состояло — в онтологическом плане —

в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 330). Это не оригеновская доктрина падения предсуществующих в вечности духов, поскольку, по Флоренскому, падение совершилось каким-то образом уже в эмпирии, а не в той идеальной структуре твари, которая укоренена в Боге. Но примечательна параллель с Оригеном, когда Флоренский разделяет творение в Вечности и появление эмпирического мира в результате «перехода» твари из Вечности во Время.

Эмпирический мир оказывается более низшей онтологической реальностью с меньшей «бытийной» напряженностью по сравнению с «полнобытийным» и безусловно ценным уровнем Божественной Вечности, где пребывают — как объективная реальность в Боге — идеальные основания твари. Собственно «творение» оказывается совершающимся только в Вечности, а эмпирический мир рассматривается как сфера его проявления, область феноменов с вечным, ноуменальным содержанием. Но это не «среда для падших», как у Оригена, не такая сфера бытия, где охладевшие «умы», ставшие «душами», получают себе тела в качестве наказания (это одно из положений Оригена, осужденных на Соборе 543 г.) (Карташев. 1994, с. 353–355). По существу, оригеновская доктрина «предсуществования в Вечности» у о. Павла, конечно, не связана со свойственным Оригену представлением о вечном предбытии чистых бестелесных духов. Человек у Флоренского — это «символическое» (в том смысле, как определяет «символ» о. Павел) духовно-телесное единство, а не душа, обремененная телом, как полагал Ориген вслед за Платоном.

Для о. Павла невозможно полное принятие платонизма так, как он выразился в мифе о памфилице Эре (Государство. 614в–621в; особенно 617д, 619в). Человек, особенно у позднего Флоренского, не может быть разделен на «душу» и «тело» так, чтобы «душа» предсуществовала отдельно — хотя бы и в Вечности, — и лишь «сходя» в эмпирический мир выбирала бы свою новую телесную организацию. Но, отбрасывая эту сторону платонизма (и оригенизма) как действительно «мифическую», о. Павел удерживает самое, на наш взгляд, главное в мифе о памфилице Эре: в мир — по Флоренскому из Вечности — приходит субъект, обладающий всем ее достоянием, которое может — а по Флоренскому, *должно* — раскрываться в эмпирии. У Платона душа, выпившая из реки забвения, забывает весь накопленный свой опыт, приобретенный в странствованиях по небу, а возможно, и в прошлых воплощениях. У Флоренского в эмпирии появляется «частица» Вечности,

все сокровища которой недоступны слабому эмпирическому сознанию. И центральной в «символической» антропологии о. Павла становится тема некоторого «выхода» сознания на вечную основу человека, «просветления» всего эмпирического состава человека светом, идущим из Вечности. С такими важными онтологическими корректировками о. Павел принимает платоновское «припоминание», но делает это так, как будто его доктрина и есть платонизм в собственном смысле.

В записях начала 1920-х гг., т. е. преодолев уже 40-летний рубеж своей жизни, о. Павел делится своим конкретным опытом: «Воистину я ничего нового не узнал, а лишь “припомнил”, — да, *припомнил* ту *основу* своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания» (Флоренский. 1992, с. 153). В самые первые детские годы он открывал «бытие, ноуменальный мир» — «в себе самом» и «по ту сторону себя самого» (Флоренский. 1992, с. 82). Встреча с Вечностью — «родимой... таинственной и бесконечной» — происходила у маленького Павла на берегу моря. Его «дары» — выброшенные на берег палки, камни, водоросли и другие находки «вызывали трепетное чувство... предощущения глубоких, таинственных и родимых... недр бытия». Они воспринимались, пишет о. Павел, как «ласковая восточка... моего, материнского... полумрака. Я смотрел — и *припоминал*, нюхал — и тоже *припоминал*, лизал — опять *припоминал* (курсив мой — Н. П.), припоминал что-то далекое и *вечно* (курсив о. Павла — Н. П.) близкое... ближе чего быть не может» (Флоренский. 1992, с. 49–50). Вообще, как отмечает Флоренский в записи 1919 г., в раннем детстве, в самом обычном явлении ему часто «что-то вдруг *припоминалось* (курсив мой — Н. П.)» и этим явлением «открывалось иное, ноуменальное, стоящее выше этого мира или, точнее, глубже его». Так, какой-нибудь камень мог стать «окном в иной мир» (Флоренский. 1992, с. 42).

«Вся последующая жизнь, — пишет он, — не открыла мне ничего нового... Все же знание жизни было предобразовано в опыте самом раннем и, когда сознание осветило этот опыт — оно нашло его... почкою, полною жизни и ждущей лишь благоприятных условий распуститься» (запись апреля 1923 г.) (Флоренский. 1992, с. 74). Это один из самых *принципиальных моментов* антропологии Флоренского, который он возводит на уровень личного опыта: человек в процессе жизни не приобретает ничего «сверх» своего вечного идеального существа. В эмпирии он уже всем обладает, ему уже все дано, но дано так, как в почке есть все для грядущего развития

листьев и цветка. «*Все бытие* (курсив мой — Н. П.) проходит через нас и нам поэтому дано в недрах, не доходящих, однако, до сознания» — это, пишет Флоренский, «было моим самочувствием, причем самочувствием от рождения» (Флоренский. 1992, с. 217). Все свои знания о Павле считал результатом «припоминания», а религиозно-философские убеждения сформировавшимися не из книг, а из детских наблюдений (Флоренский. 1992, с. 99). Описывая свой опыт «припоминания», он указывает, что в процессе размышления над чем-либо его мысль «шла сама собой», «почти» без участия сознания. Сознание в это время было занято совсем другим, нередко обратным тому, «что готовилось на большой глубине». Когда результат этого глубинного процесса выступал в сознании, он казался чуждым сознанию и вместе с тем «родным и хорошо знакомым» (Флоренский. 1992, с. 213).

В описаниях такого рода прежде всего обращает на себя внимание убеждение о Павла в том, что человек в самой своей основе не испытывает на себе никаких *внешних* духовных влияний. Процесс «припоминания» представляется как серия спорадических «откровений», получаемых эмпирическим сознанием из идеальной глубины самого человеческого существа. Сознание встречает их как чуждые, но не может признать их внешними, поскольку есть ощущение чего-то родного и хорошо знакомого. Ошибка исключается, во всяком случае, нигде в таких описаниях о Павле даже не ставит вопрос о возможности заблуждения или просто позднейшей, платонической интерпретации своих детских воспоминаний. Опыт, «освященный» самим периодом раннего детства, когда человек еще слишком близок к «родимой» Вечности, по его убеждению, как будто принципиально не может быть духовно недоброкачественным. И, как в детстве, спрашивая о море, Павел хотел лишь получить подтверждение тому, что уже «знал и сам в своей основе» (т. е. что море — «живое и таинственное существо») (Флоренский. 1992, с. 56), так и в случае с доктриной «вечного предсуществования», — приводя в «Столпе» различные святоотеческие и иные свидетельства, он лишь ищет подтверждения своему абсолютно незыблемому убеждению.

В этой связи очень характерно уже практически полное отсутствие ссылок на св. Отцов в тех поздних текстах, которые Флоренский относил к области «мистической анатомии» (или «мистической физиологии»). «Наше тело, — говорит он в курсе лекций 1917 г., — не *что-то* между прочим... а нечто первостепенное и исключительно важное... Тело наше бесконечно глубже, чем считали его материализм и позитивизм — с одной стороны, а отвлеченный

спиритуализм — с другой. Физиология, в основах своих, есть непременимо *мистическая физиология* и основа общечеловеческой религии» (Флоренский. 1999, с. 438).

Первые контуры такой «мистической анатомии» были намечены еще в «Столпе и утверждении Истины», где подчеркивалось, что именно *телом* человек связан «со всею плотью мира». Тело — это «общая граница человека и прочей твари», которая, однако, не разделяет, а «соединяет их воедино» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 271). Это «онтологическая поверхность», «оболочка», разделяющая две глубины бытия — глубину Я и глубину не-Я. Но она настолько основательно включена в то, что мы называем «внешней природой», что мы не можем уловить ее четких очертаний; мы даже не можем сказать, принадлежит ли «то, что обычно называется телом» к Я или к не-Я (Флоренский. 1990, т. 1, с. 265).

Эта мысль о неустойчивом характере «границы тела» поясняется в лекциях 1917 г. Но прежде всего здесь приводится «тонкое замечание» М. М. Сперанского (1772–1839) относительно самого возникновения этой онтологической грани. Она возникает вместе с грехопадением человека, поскольку до падения *телом человека был весь мир*. Первозданный Адам не замечал наготы своего тела потому, что нельзя было локализовать определенное место в мире и сказать: «вот нагота тела». Но в падении разрывается единство с миром, и теперь человек может распространять власть своей воли только на небольшую область действительности. И там, где эта власть заканчивается, и образуется «граница» тела, обозначить которую достаточно четко не представляется возможным. Ведь, с одной стороны, очень многое, что происходит в физиологических процессах тела, находится не во власти обычного человека, а с другой стороны, то, что за пределами тела, человек может «при известных навыках» сделать «подвластным сознательному усилию». Можно научиться «смещать границу тела против обычного ее места», (Флоренский. 1999, с. 403), и это искусство есть ничто иное, как магия.

В данном случае, термин «магия» понимается Флоренским в узком, характерном для оккультной практики смысле. Как «магию» у него, вообще говоря, можно определить всю деятельность человека, направленную на изменение мира. И в том числе деятельность по изготовлению орудий, которая, по мысли о. Павла, только и выделяет человека, является «критерием человечности» (Флоренский. 1999, с. 378). Орудия становятся непосредственным продолжением, усилением и улучшением органов человеческого тела. Они удлиняют и расширяют наше восприятие природы,

оказываются *продолжением* тела, как бы «прорастанием» человеческого тела в природу (Флоренский. 1999, с. 384, 401). Орудия являются «проекцией» тела во «внешний» мир (Флоренский. 1999, с. 407) и таким образом расширяют его границу.

И в этой связи у о. Павла «мистическим» становится и понятие «хозяйства» как совокупности орудий. «Мы живем не вообще в мире, а именно в той его части, которую так или иначе ассимилировали, сделали своим достоянием, обратили в свое хозяйство» (Флоренский. 1999, с. 436). Оно «насквозь пропитано нашим духом» и само есть «совокупность символов нашего духа». «Человек ассимилирует плоть мира как свое расширение, и, несмотря на падение, несмотря на саморазложение Человека, мир все же есть продолжение его тела, или его хозяйство» (Флоренский. 1999, с. 436–437). Это, конечно, не означает, что реализация человека как *homo faber* есть деятельность, направленная на преодоление последствий падения, на восстановление изначального тождества мира и человеческого тела. Но при этом следует помнить, что «и в уничижении, и в распаде Человек, хотя и тесный взбунтовавшимися против своего царя стихиями собственного тела, продолжает держать в ослабевших руках скипетр своей власти и править еле сдерживаемым уже миром» (Флоренский. 1999, с. 436–437). И в падении «тело наше есть мир, и то, что обычно называют миром, есть, по внутреннему созерцанию тела, не более как часть тела, его отделение, его сторона» (Флоренский. 1999, с. 427).

Хотя внешнему, «эвклидовскому и кантовскому» взору человеческое тело кажется малым, взору внутреннему открыты его «бесконечные пространства» (Флоренский. 1999, с. 427). «По ту сторону» тела лежит вся «мистическая глубина нашего существа» (Флоренский. 1990, т. 1, с. 265). Человек также бесконечен, как и мир: «И природа, и человек бесконечны... Человек — в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир — в человеке; но и мир *так* же сложен, как и человек» (Флоренский. 1999, с. 441). Эта предельно четкая формулировка показывает, до какой степени Флоренский приравнивает человека к миру. Обычное понятие «микrokосма» представляет человека как «малый мир», в отличие от мира «большого», собственно мира или «макrokосма». О. Павел настаивает на том, что справедливо и обратное: Человек есть макrokосм, а Природа — микrokосм. «Человек как часть природы может быть равномогущ со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека (курсив мой — Н. П.)» (Флоренский. 1999, с. 441).

Человек и Природа в концепции Флоренского взаимно отражают друг друга, взаимно подобны до мельчайших подробно-

стей: «часть части, сторона стороне, разрез разрезу», короче говоря — все всему. Самые чувства человека — зрение, вкус, обоняние и т. д. — это метафизические оси мироздания (Флоренский. 1990, т. 2, с. 34), в связи с чем, между прочим, о. Павел был готов обсуждать даже наличие (или развитие в будущем) у человека «электромагнитного чувства» (Флоренский. 1999, с. 395–400). «В Среде, — пишет он, — нет ничего такого, что в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не имелось у Человека» (Флоренский. 1999, с. 442). Но самое важное, как представляется, в понятии «микрокосма» Флоренского — требование признать обратимость этого тезиса: «И в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных, — скажем временно, — размерах, но разрозненно не нашлось бы у Среды» (Флоренский. 1999, с. 442). В Человеке мы не найдем никакой *особой* ценности, ничего такого, что нельзя было бы обрести во всем остальном Творении Божиим. Природа и Человек равнозначны в качественном отношении — это самое существенное, хотя о. Павел готов идти и дальше — оспорить в принципе и представления о количественных различиях.

В этих положениях о. Павел уже едва ли не нарочито, фактически, пытается оспорить традиционное христианское учение, согласно которому, хотя бы и будучи «микрокосмом», человек выделен из всего Творения тем, что *только он* создан Богом по Его образу и подобию. Следовательно, человек, на самом деле, качественно отличен от «Среды» (или «Природы»), если говорить в употребляемых Флоренским терминах. Таким образом, «мистическая анатомия» поздних текстов о. Павла, став органичным дополнением к антропологии, представленной в «Столпе и утверждении Истины», еще более отдалила концепции Флоренского от традиционного христианского учением о человеке и его месте в мире и пред Богом. И в качестве главной причины такого разрыва, как представляется, следует признать изначальное увлечение Флоренского платонизмом и идеями, представленными в философии всеединства В. С. Соловьева.

Литература

Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 827–837.

Карташев А. В. Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994. 544 с.
Лосский В. Н. Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. 120 с.

Ориген. О началах. Самара: Ра, Агни, 1993. 320 с.

Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 1–2. М.: Правда, 1990.

Флоренский Павел, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. 596 с.

Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999.

Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. 663 с.

Павлюченков Николай Николаевич (Москва), доктор теологии, канд. богословия, канд. филос. наук, доцент ПСТГУ; prav1905@mail.ru.

Ссылка на публикацию:

Павлюченков Н. Н. Основные особенности учения о человеке в ранних и поздних трудах свящ. Павла Флоренского // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы шестой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 2 ноября 2025 г. СПб.: ЦХПА, 2025. С. 28–38.