

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«БАЛТИЙСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ИММАНУИЛА КАНТА»

На правах рукописи

**Сафонов Андрей Анатольевич**

**АНТИНОМИЗМ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: ОПЫТ ПРОБЛЕМНОЙ  
РЕКОНСТРУКЦИИ**

Специальность: 5.7.2. — История философии (философские науки)

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Кузнецова Ирина Сергеевна

Калининград

2026

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ИСТОКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТИНОМИЗМА П.А. ФЛОРЕНСКОГО.....	25
1.1. Введение в философскую проблематику антиномизма.....	25
1.2. Внутренние и внешние источники антиномизма П.А. Флоренского.....	29
1.3. Теодицея: богословие Московской духовной академии, онтологизм Серапиона Машкина и типологическое сродство с Б. Паскалем.....	32
1.4. Конкретная метафизика: от платонизма к философско-математическому синтезу.....	46
1.5. Кант и антиномизм: границы рассудка и их трансгрессия.....	74
ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ АНТИНОМИЗМА: МЕЖДУ ЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЛИКАЦИЕЙ И ПРАВОСЛАВНЫМ БОГОСЛОВИЕМ В ЗЕРКАЛЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ .....	83
2.1. Границы антиномизма: критические аспекты учения П.А. Флоренского.....	83
2.2. Логистическая экспликация антиномии и проблема логической демаркации.....	87
2.3. Религиозно-философская критика антиномизма и проблема духовной демаркации.....	104
2.4. Антиномическая диалектика Павла Флоренского.....	112
2.5. Философия символа как методологическое завершение антиномической диалектики Павла Флоренского.....	119
ГЛАВА 3. АНТИНОМИЯ КАК ПРАФЕНОМЕН: РАЗВЕРТЫВАНИЕ СТРУКТУРЫ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ ФЛОРЕНСКОГО.....	124
3.1. Методологические основания интерпретации антиномии как прафеномена.....	124
3.2. Антиномический прафеномен в теодицее: онтологическая структура Истины.....	128
3.3. Антропологическое измерение антиномического прафеномена: философия культа.....	137
3.4. Антиномический прафеномен в культуре.....	144
3.5. Антиномический прафеномен в философско-математическом синтезе П.А. Флоренского.....	152
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	172
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	176

## ВВЕДЕНИЕ

### Актуальность темы исследования

В наше время на фоне системного цивилизационного кризиса, парадигмальных сдвигов в научном знании, появления новых неклассических видов логик, все более актуальным становится вопрос о поиске новых типов рациональности, которые бы отвечали вызовам современности.

В этой связи крайне интересными становятся идеи русского философа и ученого Павла Флоренского об антиномичности разума и самой структуры реальности, что предполагает их сверхрациональную и сверхлогическую природу. В своей магистральной работе «Столп и Утверждение Истины» Флоренский ставит амбициозную цель утверждения сверхлогической Истины-антиномии и укоренение человеческого разума в ней. Для ее достижения он использует структуры математической логики, обращается к православному богословию, к аритмологии Н. Бугаева, к примерам из истории математики. В более поздний, катафатический период антроподицеи Флоренский особое внимание уделяет диалектике, философии символа и протофеноменологии Гёте. Каждый из подходов позволяет посмотреть на проблему антиномии и трансрационального со своего уникального ракурса.

Многими исследователями<sup>1</sup> было отмечено, что в своих исканиях и постановке вопросов Флоренский предвосхищает ключевые парадигмальные открытия XX века. Так, бурное развитие квантовой физики и кибернетики, как будто подтверждает его мысли о переходе от господствовавшей со времен Лейбница в научном знании парадигме непрерывности к аритмологическим прерывным моделям.

---

<sup>1</sup> См. Наталино Валентини. Павел Флоренский; Пер. с ит. Ольга Хмелевская. М.: Издательство ББИ, 2015. 191 с.; Егорова С. Б. Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма / С. Б. Егорова // Вестник ПАГС. 2009. № 1. С. 45–50.

Учение об антиномии также представляет интерес в контексте проблемы соотношения научного знания и духовного опыта. Идея Флоренского о непроходимых границах для человеческого рассудка, которые, тем не менее, не являются границами познания, возможно, могла бы помочь принципиально новому подходу к вопросу о соотношения религии и науки, веры и разума и т.д.

Идеи об Истине как интуиции и дискурсии о возможности познания на уровне «первичных интуиций» и домысленных глубин дают надежду на преодоление когнитивных пределов, прежде казавшихся непреодолимыми.

Несмотря на все эти перспективы, идеи П.А. Флоренского требуют крайне внимательного и критического изучения.

Идеи антиномичности, парадоксальности сегодня стали своего рода философским мейнстримом. Однако поройстораживает та легкость, с которой отказываются от соблюдения классических законов логики — тождества, противоречия и исключенного третьего — и говорят о приоритете парадоксальности как о чем-то само собой разумеющемся. Между тем подобное отношение таит в себе опасность утраты различения между антиномиями и логическими ошибками и подмены философской строгости риторической игрой.

Подобно тому, как по правилам формальной логики из лжи может следовать все что угодно, сегодня как будто бы все что угодно можно вывести из слов «антиномия», «парадоксальность», «недуальность» и т. п. По ту сторону закона тождества парадоксально соединяются добро и зло, истина и ложь, наука и оккультизм и т. д.

В настоящем исследовании предполагается, что к столь часто игнорируемым сегодня законам формальной логики необходимо относиться с особым вниманием и уважением. Игнорирование их вне специального контекста способствует разрушению критического и абстрактного мышления и его подмене «клиповой» имитацией, в которой безболезненно могут сосуществовать несовместимые друг с другом фрагменты. Не стоит недооценивать риск того, что то, что выдается за выход в область надлогического, является в сущности тривиализацией мыслительного пространства.

В этом контексте работа является своеобразной философской реабилитацией классических законов логики и, если антиномии, соединяющие тезис и антитезис, принимаются в той или иной эпистемологической модели, — попыткой ответить на вопрос, в каком смысле они могут быть приняты и какое место должны занимать в области человеческого познания.

В своем автореферате Павел Флоренский писал, что его целью является создание «будущего цельного мировоззрения». Как отмечает современный итальянский мыслитель Наталино Валентини, русский «гигант мысли» действительно предвосхитил многие тенденции современной интеллектуальной жизни<sup>2</sup>. Идеи конкретной метафизики, всеединства, междисциплинарной связи «всего со всем» очень близки интегральному направлению в современной науке и философии. В связи с этим автору кажется актуальной попытка реконструкции методологии и мировидения Павла Флоренского. Рассматриваемая в работе проблематика антиномизма актуализируется и в контексте этой проблемы.

### **Степень разработанности проблемы.**

К проблематике антиномий прямо или косвенно обращалось большинство специалистов, посвятивших себя наследию П. Флоренского. В контексте данной работы, целью которой является, прежде всего, многоплановое и методичное изучение антиномизма П. Флоренского, особенное значение имеют следующие исследования:

1) Комплексное изучение личности и наследия П. Флоренского и. Адроником<sup>3</sup> (А.С. Трубачевым<sup>4</sup>), С.С. Хоружим<sup>5</sup>. Исследования С. Хоружего, интересны, прежде всего, острой критикой философии П.А. Флоренского с философских, научных и религиозных позиций;

---

<sup>2</sup> Наталино Валентини. Павел Флоренский; Пер. с ит. Ольга Хмелевская М.: Издательство ББИ, 2015. 191 с.

<sup>3</sup> Адроник, игумен (Трубачев А. С.). Жизнь и судьба // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 3—36.

<sup>4</sup> Трубачев А.С.; игумен Адроник. Обо мне не печальтесь...: жизнеописание священника Павла Флоренского. Москва: Издательский совет Русской православной церкви, 2007. 149 с.

<sup>5</sup> Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 160 с.

2) Исследования Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского, рассматривавших данную проблематику преимущественно в богословском ракурсе<sup>6</sup>.

3) Комплексное исследование наследия П.А. Флоренского Н. Н. Павлюченковым. А также исследование этим автором вопроса об антиномической интерпретации догмата о Троице, в частности — анализ истоков и его творчества в работе «Богословие всеединства»<sup>7</sup>;

4) Исследования С.М. Половинкина<sup>8</sup>, значительно углубляющие понимание роли аритмологии в мировоззрении Павла Флоренского;

5) Логико-методологический анализ Б. В. Бирюкова<sup>9</sup>, И. А. Герасимовой<sup>10</sup>, Е.А. Сидоренко<sup>11</sup>, Л.Г. Антипенко<sup>12</sup>;

6) Исследования символизма П. Ф. Флоренского С.С. Хоружим<sup>13</sup>, Л.Г. Антипенко<sup>14</sup>, В.А. Фриауфом<sup>15</sup>, И.П. Ярославцевой<sup>16</sup>, Е. А. Некрасовой<sup>17</sup>, Е.А. Никитиной<sup>18</sup> и др;

---

<sup>6</sup> Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума// Русская мысль, 1914. № 5. С. 37.; Флоровский Георгий, Томление Духа, //«Путь», № 20. Февраль 1930 г.;

Флоровский Г. В. «Избранные богословские статьи» Издательство «Пробел», Москва, 2000. 317 с.

<sup>7</sup> Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. 608 с. См. также: Павлюченков Николай Николаевич К вопросу о единстве религиозно-философского наследия П. А. Флоренского // Вестник КГУ. 2014. №4.

Павлюченков Н.Н. Метафизика всеединства и христианское мировоззрение: опыт интерпретации в трудах Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2024. №2 (17).

<sup>8</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 365 с.; Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989. [Рец.: Топорков А. Л. (Вопросы философии. 1989. № 12)].

<sup>9</sup> Бирюков Б. В., Прядко И. П. П. А. Флоренский: философско-логические идеи как средство экспликации философско-теологических воззрений // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2011. № 1. С. 20–35; Бирюков Б. В., Прядко И. П. Проблема логического противоречия и русская религиозная философия: воззрения П. А. Флоренского и Н. А. Васильева // Трудные времена философии / Ю. А. Гастев. Философско-логические работы и «диссидентская» деятельность. М., 2010. С. 20–35.

<sup>10</sup> Герасимова И. А. П. А. Флоренский о противоречии: логико-методологический анализ. 2012. № 18. С 77–96.

<sup>11</sup> Сидоренко Е. А. Логика. Парадоксы. Возможные миры. (Размышления о мышлении в девяти очерках). М., 2002. 312 с.

<sup>12</sup> Антипенко Л. Г. П. А. Флоренский о логическом и символическом аспектах научно-философского мышления. М.: Канон+, 2012.

<sup>13</sup> Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Издательство «Водолей», 1999. 160 с.

<sup>14</sup> Антипенко Л. Г. П. А. Флоренский о логическом и символическом аспектах научно-философского мышления. М.: Канон, 2012.

<sup>15</sup> Фриауф В. А. Философия и метафизика: метаморфозы Смысла // Философия. Метафизика. Язык: сб. науч. тр. - Филос. об-во им. С. Л. Франка. Саратов: Поволж. межрегион. учеб. Центр -1998. С. 3-7.

<sup>16</sup> Ярославцева И.П. Философский символизм в русской мысли (О. Павел Флоренский)- Известия Южного федерального университета. Технические науки. 2006. С.27-30.

<sup>17</sup> Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «Словаря символов» и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры. Новые открытия. 1982. Л.; М. 1984. С. 92—115.

<sup>18</sup> Никитина Е. А. Конкретная метафизика Флоренского // Московский гос. институт радиотехники, электроники и автоматики. М., 1994 – 10 с. (Рук.ИНИОН № 49253);

- 7) Исследование Н. К. Бонецкой о роли гегелянства в философии П. Флоренского<sup>19</sup>;
- 8) Исследования философско-математического синтеза П.А. Флоренского В.А. Шапошниковым<sup>20</sup>, А.Н. Паршиным<sup>21</sup>, В.В. Мороз<sup>22</sup>;
- 9) Исследование наследия П.А. Флоренского В.И. Моисеевым в рамках проекта «Логика всеединства»<sup>23</sup>;
- 10) Культурно-философские исследования А. И. Пигалева<sup>24</sup>, С. А. Губанова<sup>25</sup>;
- 11) Комплексное изучение антиномизма П. Флоренского С. Б. Егоровой<sup>26</sup>;
- 12) Сопоставление антиномизма Флоренского с учением об антиномиях И. Канта в работах А. В. Ахутина<sup>27</sup>, П. П. Гайденко<sup>28</sup>, В. Н. Гасилина<sup>29</sup> и др.
- 13) Исследования философии символа и философии имени П.А. Флоренского А.И. Резниченко<sup>30</sup>.

---

Никитина Е. А. «У водоразделов мысли»: принципы теории познания Флоренского // Московский гос. институт радиотехники, электроники и автоматики. М. 1994. 13 с. (Рук. ИНИОН № 49254).

<sup>19</sup> Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гегелянство // Вопросы философии. 2003. № 3.; Бонецкая Н. К. «Homo faber» «Homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.; Бонецкая Н. К. Между Логосом и Софией (Работы разных лет). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 576 с.

<sup>20</sup> Шапошников В.А. Романтическая математика Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2024. №4. С. 44 – 55.

<sup>21</sup> Паршин А. Н. Лестница Отражений (от гносеологии к антропологии) // Историко-философский ежегодник. 2005. №2005. С.269-286/ URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lestnitsa-otrazheniy-ot-gnoseologii-k-antropologii> (дата обращения: 23.01.2026).

<sup>22</sup> Мороз В.В. Философско-математический синтез в русской философии: Н.В.Бугаев и П.А. Флоренский // Социально-гуманитарные знания, 2005. № 6. С. 280-294.

<sup>23</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М. ПЕР СЭ, 2002. 415 с.

<sup>24</sup> Пигалев А. И. Проблема символизма в философии П. А. Флоренского. Саратов. 2003. С. 151 - 158.

<sup>25</sup> Губанов Сергей Александрович. Культурфилософские основания антиномий П. А. Флоренского и Б. Л. Пастернака: диссертация кандидата культурологии: 24.00.01 / Губанов Сергей Александрович; [Место защиты: Костром. гос. ун-т им. Н.А. Некрасова]. Кострома, 2011. 233 с.: ил. РГБ ОД, 61 11-24/144.

<sup>26</sup> Егорова С. Б. Антиномизм и диалектика в учении П. А. Флоренского: диссертация кандидата философских наук : 09.00.03 / Егорова Светлана Борисовна. Саратов. 2009. 156 с.

<sup>27</sup> Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской о. религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1.

<sup>28</sup> Гайденко П. П. Антиномическая диалектика П.А. Флоренского против закона тождества // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального. М.: Изд-во МГУ, 1988.

<sup>29</sup> Гасилин В.Н., Фролова С.М. Развитие философии всеединства П. А. Флоренским. Монография. Саратов: Научная книга, 2007. 83 с.

<sup>30</sup> Резниченко А.И. От Символа к Событию: русская философия в поисках имени и лица. М., 2025.; Резниченко А.И. О судьбах имён и терминов: к становлению философии языка в России (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, В.П. Зубов) // Историко- философский ежегодник-2014. М.: ИФ РАН. С. 278 – 295; Резниченко А.И. Павел Флоренский как читатель Размышлений о Гёте Эмилия Метнера (к вопросу о филиациях идей в русской культуре Серебряного века) // Russian Literature. Vol. 77. Iss. 4: Aemilius Metner: Life, work, cultural significance / ed. M. Spivak. Pp. 591–601.

14) В зарубежной историко-философской литературе наследие Флоренского также привлекает устойчивое внимание. Еще в 1984 году вышла первая англоязычная монография Р. Слесински «Pavel Florensky: A Metaphysics of Love», где анализируется антиномическая теория истины и софиология мыслителя<sup>31</sup>. В итальянской традиции наиболее авторитетным специалистом по Флоренскому является Н. Валентини, противопоставляющий рационалистической «философии вещи» «философию личности», развитую Флоренским и всей святоотеческой традицией<sup>32</sup>. В последние годы интерес к наследию Флоренского значительно вырос, что нашло отражение в монографии А. Оппо «Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity» (Brill, 2024), где антиномия и символ интерпретируются как две стороны единого принципа прерывности (discontinuity)<sup>33</sup>.

Среди других значимых зарубежных исследований следует выделить работы П. Роджека, предложившего интерпретацию антиномизма Флоренского как частной теории религиозного языка<sup>34</sup>; М. Родса, развивающего паранепротиворечивую интерпретацию православного антиномизма<sup>35</sup>; Г. Дж. Мура, рассматривающего антиномизм в контексте эволюции русской религиозной философии XX века<sup>36</sup> а также М. Спано, анализирующего философско-математический синтез Флоренского и характеризующего его «Мнимости в геометрии» как образец «спекулятивной математики», демонстрирующей способность математики проецироваться на все области человеческого знания<sup>37</sup>.

**Объект исследования** — философско-научное наследие П.А. Флоренского.

---

<sup>31</sup> Slesinski R. Pavel Florensky: A Metaphysics of Love. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. 259 p.

<sup>32</sup> Valentini N. La mistica e l'anima russa. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. 244 p.

<sup>33</sup> Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. P. 2.

<sup>34</sup> Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // Logica Universalis. 2019. Vol. 13, No. 4. P. 515–540.

<sup>35</sup> Rhodes M.C. On Contradiction in Orthodox Philosophy // Logic in Orthodox Christian Thinking. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2013. P. 82–103.

<sup>36</sup> Moore H.J. Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // Studies in East European Thought. 2021. Vol. 73. P. 53–76.

<sup>37</sup> Spano M. Afterword: Pavel Florensky's 'Complex' Universe // Florensky P. Imaginaries in Geometry. Milan: Mimesis International, 2021. P. 79–110.

**Предмет исследования** — проблема антиномизма в философии П.А. Флоренского.

**Цель работы:**

Произвести реконструкцию и интерпретацию положений антиномизма П.А. Флоренского, выявив его внутреннюю логику, структурное единство и методологический потенциал, а также его «проблемные зоны» в свете критических исследований творчества философа.

**Задачи исследования:**

1. Выявить и систематизировать мировоззренческие истоки антиномизма П.А. Флоренского, обосновав принцип различения внутренних (исконные интуиции, «сказочное мировоззрение») и внешних (Платон, Паскаль, Гёте, Шеллинг, Кант, русский символизм и др.) источников, а также принцип их взаимосвязи как «мировоззренческого сродства».

2. Проанализировать гносеологические основания антиномизма Флоренского, выявив непроясненность его аргументации о противоречивости закона тождества и закона достаточного основания, а также установив различие между формально-логическим и философским уровнями рассмотрения данной антиномии.

3. Исследовать попытки экспликации антиномии средствами символической логики, предпринятые Флоренским, установив логическую некорректность формулы  $P = (p \wedge \neg p) \wedge V$  и нерешенность проблемы логической демаркации (отделения антиномии от логической ошибки).

4. Проанализировать решение Флоренским задачи Л. Кэрролла, выявив его слабые стороны с точки зрения классической логики, а также показав, что интуиция зависимости истинности импликации от дополнительных условий предвосхищает развитие неклассических подходов (немонотонная логика, теория L-противоречий).

5. Осуществить критический анализ религиозного антиномизма Флоренского, обобщив аргументы Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского и С.С.

Хоружего, а также представить проблему духовной демаркации как необходимого условия различения богословских антиномий от простых богословских противоречий. Наметить возможное направление её переосмысления через опыт сопричастия Божественному Троиединству, развёртываемый в философии культа.

6. Исследовать диалектический метод Флоренского, показав его несистемный, интуитивный характер, а также выявить центральную роль символа как формы, в которой антиномия может быть удержана, не будучи снятой, и указана, не будучи исчерпанной.

7. Произвести историко-философскую реконструкцию философии символа и протофеноменологии П.А. Флоренского, обосновав их методологическое значение для интерпретации антиномизма и показав преемственность с идеями И.В. Гёте и русским символизмом.

8. Обосновать эвристическую продуктивность интерпретации антиномизма Флоренского как прафеномена (*Urphänomen*), разработав методологию, позволяющую проследить проявление единого структурного инварианта — неслиянного и нераздельного единства противоположностей — в различных сферах его творчества.

9. Выявить и систематизировать ключевые антиномические символы в гипертексте Флоренского (Троица, София, крест, иррациональное число, мнимость, золотое сечение, точка и др.), показав их внутреннюю связь и полимодальность как проявлений единого антиномического прафеномена.

10. Продемонстрировать, как именно антиномический прафеномен последовательно разворачивается в философии П.А. Флоренского: в теодицее (как онтологическая структура Истины), в философии культа (как антропологическая полярность усийного и ипостасного начал), в философии культуры (как полярность языка, перспективы, энтропии) и в философско-математическом синтезе (как аритмология, мнимости, золотое сечение).

11. Обосновать вывод о символическом и прафеноменальном характере антиномизма Флоренского, согласно которому Истина-антиномия является центральной проблемой его философии, неисчерпаемой ни одним из

используемых им подходов и открытой для дальнейшей реконструкции в контексте современных поисков неклассических типов рациональности.

### **Методология и методы диссертационного исследования.**

Методологическая стратегия диссертационного исследования определяется его целью — произвести реконструкцию и интерпретацию антиномизма П.А. Флоренского, выявив как внутреннюю логику этого учения, так и его проблемные зоны. Учитывая сложный, междисциплинарный характер наследия философа, сочетающего богословие, формальную логику, математику, философию языка и искусства, в работе применяется комплексная методология, позволяющая соединить историко-философскую реконструкцию с проблемно-критическим анализом.

#### **1. Историко-философский метод**

Данный метод выступает базовым для всей работы. В первой главе он позволяет проследить генезис антиномизма Флоренского, выделив внутренние (детские интуиции, «сказочное мировоззрение») и внешние (Платон, Паскаль, Гёте, Шеллинг, Кант, русский символизм и др.) истоки его учения. При этом автор применяет принцип мировоззренческого сродства, согласно которому внешние влияния рассматриваются не как случайные, а как избранные философом в силу внутренней близости, помогая концептуализировать исконные интуиции. Историко-философский метод реализуется также при анализе критики антиномизма Флоренского со стороны Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского и С.С. Хоружего, что позволяет включить исследуемое учение в широкий контекст русской религиозной философии первой половины XX века.

#### **2. Сравнительно-аналитический метод**

Этот метод применяется для уточнения специфики антиномизма Флоренского через сопоставление с родственными, но нетождественными концепциями. Ключевым объектом сравнения выступает учение И. Канта об антиномиях: в работе систематизируются сходства и различия двух подходов

(границы рассудка vs. трансгрессия в духовный опыт, гносеологический статус антиномии). Кроме того, сравнение проводится с антиномическими построениями в рамках «логики всеединства» В.И. Моисеева, что позволяет выявить как эвристический потенциал, так и принципиальные расхождения данных подходов.

### 3. Проблемно-критический анализ

Вторая глава строится на применении этого метода. Автор последовательно рассматривает антиномизм Флоренского на разных уровнях — гносеологическом, формально-логическом, богословском, диалектическом, в рамках философии символа. На каждом уровне выявляются «проблемные зоны»: непроясненность аргументации о противоречивости законов тождества и достаточного основания; несостоятельность формулы антиномии с точки зрения классической логики; нерешенность проблемы логической и, по аналогии, духовной демаркации; спорность тезиса о необходимой антиномичности любого догмата. Критический анализ опирается как на собственную аргументацию автора, так и на привлечение оценок других исследователей (В.А. Бочарова, И.А. Герасимовой, Е.А. Сидоренко, В.И. Моисеева, П.П. Гайденко и др.). Важно, что выявление проблемных зон не является самоцелью, но служит основанием для перехода к конструктивной реконструкции в третьей главе.

### 4. Метод реконструкции через понятие прафеномена

Третья глава представляет собой синтезирующий этап работы, где применяется оригинальный методологический ход — интерпретация антиномизма Флоренского как прафеномена (*Urphänomen*) в гётевском смысле. Данный метод, адаптированный автором диссертации, позволяет перейти от анализа отдельных противоречий к выявлению структурного инварианта, пронизывающего все многообразие творчества философа. Прафеномен понимается не как абстрактное понятие, а как исходная интуиция, разворачивающаяся в конкретных символах (Троица, София, крест, молитва, иррациональное число, мнимость, золотое сечение и др.) в разных сферах — теодицее, философии культа, философии культуры, философско-математическом

синтезе. Этот метод позволяет показать внутреннюю связность наследия Флоренского, несмотря на его внешнюю фрагментарность.

#### 5. Метод философии символа (как инструмент интерпретации)

Поскольку сам Флоренский настаивал на символическом характере познания, автор использует реконструированную в работе философию символа мыслителя в качестве герменевтического ключа. Символ понимается как «часть, равная целому», как форма, в которой антиномия может быть удержана, не будучи снятой, и указана, не будучи исчерпанной. Обращение к символическому методу позволяет преодолеть ограничения формально-логического и чисто богословского подходов, рассматривая антиномии Флоренского не как логические ошибки или догматические противоречия, а как указания на трансцендентное, данное в имманентных формах.

#### 6. Диалектический стиль изложения

Хотя диссертация не опирается ни на одну из классических диалектических систем (гегелевскую, марксистскую), ее композиционная логика носит диалектический характер. Исследование строится как концентрическая система вопросов и ответов: от выявления истоков — к критическому анализу проблем — к синтезирующей реконструкции. На ключевых этапах работы автор ставит перед собой вопросы, ответы на которые порождают новые вопросы, что позволяет последовательно очертить концептуальное поле для адекватной интерпретации антиномизма.

#### 7. Междисциплинарный подход

Наследие Флоренского требует выхода за рамки собственно философского анализа, что обуславливает использование элементов математической логики (при разборе формулы антиномии и задачи Кэрролла), богословской герменевтики (при анализе догматических оснований), искусствоведческих методов (при обращении к теории обратной перспективы, иконописи), а также элементов математического анализа (при интерпретации иррациональных чисел и мнимостей как символов антиномии).

Обоснование выбора методов.

Выбор указанных методов продиктован спецификой объекта и предмета исследования. Философия Флоренского, будучи цельной по замыслу, но фрагментарной по форме, не поддается однозначной систематизации в рамках какого-либо одного дисциплинарного подхода. Только сочетание историко-философской реконструкции, проблемно-критического анализа и символического метода позволяет, с одной стороны, выявить «проблемные зоны» учения об антиномии, а с другой — увидеть его глубинное единство и эвристический потенциал.

### **Научная новизна диссертационной работы.**

1. Проведено подробное исследование философских и мировоззренческих предпосылок антиномизма П.А. Флоренского, исходя из предпринятого автором разделения их на внутренние (собственные интуиции, уходящие корнями в детство) и внешние (мыслители, которым симпатизирует Флоренский и которые в той или иной степени были для него ориентирами). Выдвинута гипотеза о том, что внешние ориентиры избираются П.А. Флоренским по принципу внутреннего сродства, помогая подтвердить и актуализировать органично развивающееся из внутренней жизни мировоззрение философа. Фокусировка на каждом из ключевых влияний позволяет определить существенные позиции в творчестве философа, однако, как цельный феномен, оно не сводится ни к одному из этих влияний, ни к их сумме. Выдвинутый принцип мировоззренческого сродства, предполагающий попеременное движение от внутренних истоков к внешним, видится автору руководящим в исследовании мировоззренческой генеалогии философа.

При этом принцип сродства используется не как объяснительная гипотеза, а как методическая установка: он позволяет рассматривать внешние влияния как концептуальные ресурсы для экспликации инвариантных интуиций, зафиксированных в автобиографических текстах философа.

2. Автором предлагается новый системный подход к исследованию антиномизма П.А. Флоренского, заключающийся в рассмотрении данного феномена на различных уровнях его творчества (гносеология, формальная логика,

богословие, аритмология, диалектика, символизм). Впервые представлено рассмотрение этих уровней как полифонического единства, не сводимого ни к одному из них, что позволяет преодолеть фрагментарность в восприятии учения об антиномиях, не навязывая ему чуждой системности.

3. Впервые дан комплексный анализ прошлых и современных интерпретаций антиномизма П.А. Флоренского, включая как отечественных (Б.В. Бирюков<sup>38</sup>, И.А. Герасимова<sup>39</sup>, Е.А. Сидоренко<sup>40</sup>, В.И. Моисеев<sup>41</sup>), так и зарубежных исследователей (П. Роджек<sup>42</sup>, М. Родс<sup>43</sup>, А. Оппо<sup>44</sup>, Г. Дж. Мур<sup>45</sup>). В частности, особое внимание уделено сопоставлению антиномизма Флоренского с подходами к антиномиям в рамках проекта «логика всеединства» и философии неовсеединства В.И. Моисеева, а также с паранепротиворечивой (М. Родс) и немонотонной (Е.А. Сидоренко) интерпретациями. Это позволило выявить как точки преемственности, так и принципиальные расхождения, включая нерешённую проблему логической демаркации.

4. В работе впервые систематически показано, что расхождение Флоренского с его критиками коренится в различном понимании закона тождества. Если критика — будь то религиозно-философская (Е.Н. Трубецкого, исходящая из принципа «логического монизма»), или логико-методологическая (В.А. Бочарова и И.А. Герасимовой, апеллирующая к классическим нормам

---

<sup>38</sup> Бирюков Б.В., Прядко И.П. П. А. Флоренский: философско-логические идеи как средство экспликации философско-теологических воззрений // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2011. № 1. С. 20–35. Бирюков Б.В., Прядко И.П. Проблема логического противоречия и русская религиозная философия: воззрения П. А. Флоренского и Н. А. Васильева // Трудные времена философии / Ю. А. Гастев. Философско-логические работы и «диссидентская» деятельность. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 20–35.

<sup>39</sup> Герасимова И.А. П.А. Флоренский о противоречии (логико-методологический анализ) // Логические исследования. 2012. Вып. 18. С. 77–96.

<sup>40</sup> Сидоренко Е.А. Логика. Парадоксы. Возможные миры. (Размышления о мышлении в девяти очерках). М.: Эдиториал УРСС, 2002. 312 с. (Особенно Очерк 4: «Логистика и теодицея (Идеи немонотонной и паранепротиворечивой логики у П.Флоренского)»)

<sup>41</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с. ; Моисеев В.И. О формулировке критерия логической демаркации // Седьмые Смирновские чтения : материалы научной конференции. М., 2011. С. 184–185.

<sup>42</sup> Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // Logica Universalis. 2019. Vol. 13, No. 4. P. 515–540. DOI: 10.1007/s11787-019-00234-0

<sup>43</sup> Rhodes M.C. On Contradiction in Orthodox Philosophy // Logic in Orthodox Christian Thinking / ed. by A. Schumann. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2013. P. 82–103.

<sup>44</sup> Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024 (или 2025). 256 p. (Contemporary Russian Philosophy; Vol. 6)

<sup>45</sup> Moore H.J. Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // Studies in East European Thought. 2021. Vol. 73. P. 53–76.

формальной логики), или историко-философский анализ (П.П. Гайденко, усматривающей в неприятии закона тождества подрыв основ рационального богословия) — при всех ее внутренних различиях исходит из классического, формального понимания закона тождества ( $A = A$ ), то Флоренский в основание своей теодицеи, философии символа и учения о прафеномене полагает нумерическое (личностное) тождество ( $A = \text{не-}A$ ).

Это различие позволяет объяснить как принципиальную несостоятельность логической формулы антиномии с точки зрения классической логики, так и несоизмеримость богословской критики Флоренского (Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского, С.С. Хоружего) с его собственным замыслом, поскольку последний оперирует неклассическим понятием тождества, тогда как критика — классическим.

5. В работе впервые вводится понятие «духовной демаркации» — как необходимое условие для различения богословских антиномий, укоренённых в Откровении, и простых богословских противоречий. В работе показано, что в рамках исходных посылок самого Флоренского такой критерий не может быть сформулирован, поскольку апелляция к «духовному опыту» не решает проблемы выбора между альтернативными духовными откровениями, что создаёт угрозу религиозного индифферентизма (признание равной правомерности любых противоречащих друг другу антиномий, претендующих на божественное происхождение). В работе предложено переосмысление этой проблемы: духовная демаркация не может быть решена формально, но может быть понята как указание на необходимость опыта сопричастия Божественному Троиединству — опыта, который раскрывается в философии культа и символа.

6. Для достижения цели и решения задач работы реконструирована и адаптирована методология символа П.А. Флоренского, восходящая к гётевской протофеноменологии. Оригинальным является рассмотрение символического познания как дополнительного по отношению к понятийно-дискурсивному уровню анализа, что соответствует общей интуиции философа о двух сторонах

познавательного процесса и идее додискурсивной области «домысленных глубин», первичных интуиций.

При этом прафеномен понимается как методологическая фиксация исходной интуиции, разворачивающейся в множестве символических форм (а не как объективная сущность).

7. Впервые выявлена и систематизирована внутренняя связь ключевых антиномических символов в гипертексте Флоренского (Троица, София, крест, иррациональное число, мнимость, золотое сечение, точка и др.). В отличие от предшествующих исследований, где эти символы рассматривались, как правило, изолированно, в работе показано, что они представляют собой не случайный набор, а внутренне связанное целое. Это позволило рассматривать их как проявление единого прафеномена, который разворачивается из божественного триединства и может обозначаться символами Имени Имен, Тайны, Софии. В работе впервые показано, что ключевые символы Флоренского — в философии культа, философии культуры и философско-математическом синтезе — обладают единой трёхчленной структурой, изоморфной троичной формуле «неслиянно и нераздельно», что подтверждает прафеноменальный характер антиномизма.

8. Впервые показана связь разработок П.А. Флоренского о переносе метода предельного перехода из математики в философию с подходами в рамках логики всеединства и неовсеединства В.И. Моисеева, что позволяет говорить о преемственности и развитии ключевых интуиций философа в современных логико-философских исследованиях.

9. В ходе проблемной реконструкции антиномизма П.А. Флоренского выявлен и введен в научный оборот принцип голоморфности, описывающий отношение между ключевыми символами его философии. В отличие от формально-логического тождества, голоморфность фиксирует парадоксальное отношение неклассической тождественности: символы (Троица, София, крест, иконостас, молитва, иррациональное число, точка) тождественны на онтологическом уровне (каждый в свернутом виде содержит всю структуру антиномизма, «часть равна целому») и нетождественны на феноменальном уровне

(ни один не сводится к другому и не исчерпывает целого, «целое не равно части»). Принцип голоморфности позволяет эксплицировать ту форму единства, которая не требует снятия различий, но удерживает их в напряжении, характерном для флоренсовского «неслиянно и нераздельно».

Принцип голоморфности предлагается не как онтологическое утверждение, а как эвристический инструмент реконструкции, позволяющий описать политекстуальную связность гипертекста Флоренского без редукции к единой системе. Тем самым вводится понятие неклассической тождественности, отличной от формально-логического совпадения ( $A = A$ ) и восходящей к различению нумерического (личностного) и специфического типов тождества, которое сам Флоренский проводил в приложении к «Столпу».

10. Впервые эксплицирован и разрешен не всегда замечаемый конфликт между двумя фундаментальными интуициями Флоренского — аритмологической прерывностью (дискретность, «трещины повсюду», «неконгруэнтные осколки Истины») и устремленностью к цельности (всеединство, синархия, органическая связь всего со всем). Показано, что этот конфликт считывается уже на уровне геометрических образов самого философа (расколотость vs. «мыслительная сетчатая ткань, где из каждой точки можно попасть в каждую»). Его разрешение достигается через принцип голоморфности: цельность не отменяет прерывности явлений, а прерывность явлений не опровергает цельности, поскольку это одно и то же, схваченное в разных когнитивных режимах — рассудочной фиксации (где Истина распадается на «осколки») и символического усмотрения (где она является как неслиянно-нераздельное единство). Тем самым аритмология получает более строгий понятийный статус: она описывает не саму Истину, а способ её данности ограниченному человеческому рассудку.

### **Теоретическая и практическая значимость работы.**

Данная работа может представлять интерес для всех исследователей творчества П. Флоренского и проблемы антиномизма в этом контексте. Полученные результаты могут быть использованы в дальнейших работах,

посвященных данной проблематике. Логический анализ антиномий и их связей с законами тождества, противоречия, исключенного третьего, могут представлять интерес в связи с поставленной Флоренским задачей о создании формальной теории антиномии, а также с вопросом о логической демаркации, т.е. отделения истин-антиномий от логических ошибок. Некоторые из выявленных в ходе анализа идей П.А. Флоренского, которые он пытался реализовать средствами формальной логики, могут представлять интерес в контексте развития неклассических видов логик (немонотонной, паранепротиворечивой) и альтернативных полуформальных систем (теория L-противоречий, проективно-модальная онтология и др.).

Реконструкция философского символизма Павла Флоренского с учетом методологии И. Гете, М. Фарадея, как особого метода познания на стыке интуиции и дискурсивного мышления интересна в контексте поиска характеристик новой неклассической рациональности, преодоления эпистемологических ограничений исследования, в контексте установления конвергентного диалога между естественнонаучной и гуманитарной культурами научного исследования.

Затрагиваемая религиозно-философская проблематика важна в контексте проблемы философско-религиозного диалога.

Идея духовной демаркации перспективна с точки зрения религиозной философии и богословия.

Полученные в данном диссертационном исследовании выводы могут быть использованы при составлении вузовских учебных и специальных курсов и семинаров по философским дисциплинам.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Антиномизм представляет собой ключевую проблему в творчестве П.А. Флоренского, к решению которой он последовательно подходил с различных познавательных ракурсов — гносеологического, формально-логического,

богословского, аритмологического, диалектического и символического, каждый из которых выявляет определенную грань учения, но не исчерпывает его целиком.

2. В исследовании истоков антиномизма П.А. Флоренского необходимо различать внешние и внутренние источники. Внутренние источники — это исконные интуиции философа, уходящие корнями в детство («сказочное мировоззрение», чувство полярности, символическое восприятие реальности, переживание тайны), которые составили ядро его мировоззрения. Внешние источники — мыслители и традиции (Платон, Паскаль, Гёте, Шеллинг, Соловьев, Кант, русский символизм и др.) — избираются Флоренским не эклектически, а по принципу внутреннего сродства, то есть служат концептуальному оформлению и актуализации его исходных интуиций.

3. Логистическая формула антиномии, предложенная П.А. Флоренским в «Столпе и утверждении Истины» ( $P = (p \wedge \neg p) \wedge V$ ), не является корректной с точки зрения классической формальной логики. Конъюнкция  $p \wedge \neg p$  тождественно ложна, поэтому введение символа Истины ( $V$ ) не меняет логического статуса формулы, оставляя ее неотличимой от тождественно ложного высказывания. Причина этой неудачи коренится в попытке выразить средствами классической логики неклассическое понимание тождества ( $A = \text{не-}A$ ), что делает формулу принципиально неадекватной поставленной задаче.

4. Для логического учения об антиномиях принципиальное значение имеет проблема логической демаркации — отделения антиномий, претендующих на выражение Истины, от простых логических противоречий-ошибок. П.А. Флоренский не предложил формального решения этой проблемы: введенный им «указующий перст» Истины не имеет формального значения, оставаясь метафорой, отсылающей к внелогической сфере духовного опыта.

5. Религиозный антиномизм П.А. Флоренского является спорным с точки зрения ортодоксальной христианской мысли. Тезис о необходимой антиномичности всякого церковного догмата не находит прямого обоснования в святоотеческой традиции и, согласно критике (Е.Н. Трубецкой, Г.В. Флоровский,

С.С. Хоружий), неправомерно отождествляет сверхрассудочность догмата с его формальной противоречивостью. В случае разработки богословской теории антиномий требуется критерий духовной демаркации, позволяющий отличить богословские антиномии, укорененные в Откровении, от простых богословских противоречий.

6. Для корректной интерпретации антиномизма П.А. Флоренского необходим выход за пределы формальной логики и традиционного богословия, которые выявляют лишь его проблемные зоны, но не раскрывают его эпистемологический потенциал. Такой методологией выступает философия символа самого Флоренского, построенная на принципе протофеномена (Urphänomen) И.В. Гёте и позволяющая рассматривать антиномию как способ явления трансцендентного в имманентных формах.

7. Идея Истины-антиномии может быть осмыслена как прафеномен и символ, пронизывающий все творчество П.А. Флоренского. Он проявляется на разных уровнях: от логической символики истины (парадоксальная формула) через полярности в природе и языке (образ магнита, антиномии слова) к центральной антиномии Триипостасного субъекта («Я = не Я»), задающей онтологическую структуру всего его философствования.

Все символы-антиномии в гипертексте Флоренского (Троица, София, крест, иррациональное число, мнимость, золотое сечение, точка и др.) представляют собой внутренне связанное целое, раскрывающее единый антиномический прафеномен, имеющий своим первообразом божественное Триединство. Впервые выявлено, что во всех основных сферах его философии — в культе, культуре и математике — последовательно прослеживается одна и та же трёхчленная структура, изоморфная формуле «неслиянно и нераздельно», что свидетельствует о глубинном единстве его антиномизма.

8. Антиномия Троицы (неслиянное и нераздельное единство трех ипостасей) и производная от нее антиномия усии и ипостаси (сущности и личности) является ключевым структурным инвариантом для всех основных направлений философии П.А. Флоренского: теодицеи (онтологическая структура

Истины), философии культа (антропологическая полярность усийного и ипостасного начал), философии культуры (язык, искусство как формы равновесия противоположностей) и философско-математического синтеза (аритмология, теория множеств).

9. В ходе реконструкции антиномизма П.А. Флоренского выявлен и обоснован принцип голоморфности согласно которому все ключевые антиномические символы (Троица, София, крест, иконостас, молитва, иррациональное число, точка) находятся в отношении неклассической тождественности — они тождественны на онтологическом уровне (каждый символ в свернутом виде содержит всю структуру антиномизма, «часть равна целому») и нетождественны на феноменальном уровне (ни один символ не сводится к другому и не исчерпывает целого, «целое не равно части»). Это отношение выражает фундаментальную для Флоренского антиномию неслиянного и нераздельного единства.

10. Истина-антиномия как предельное понятие является центральной проблемой в творчестве П.А. Флоренского. Философ использовал множество подходов для ее постижения (логика, богословие, диалектика, математика, символизм), однако ни один из них не исчерпывает ее, оставаясь лишь одним из ракурсов раскрытия. Это определяет принципиально символический характер всего написанного Флоренским об антиномии: каждый антиномический символ указывает на нечто большее, чем он сам, являясь «указующим перстом» к трансцендентной Тайне, которая не может быть полностью выражена в понятиях, что обосновывает принципиальную открытость философии Флоренского и необходимость символического, а не дефинитивного подхода к её интерпретации.

### **Апробация результатов исследования.**

Основные теоретические положения и результаты диссертационной работы проходили апробацию в виде выступлений и обсуждений в ряде научных конференций и семинаров:

1. Международный Кантовский конгресс «Мировое понятие философии», Балтийский федеральный университет имени И. Канта, 22-25 апреля, 2024, Калининград.

2. Ежегодная Всероссийская научно-просветительская историко-краеведческая конференция «XVII Феодоритовские чтения», Кольский научный центр Российской академии наук, 25- 27 октября, 2024, Апатиты.

3. Ежегодная Всероссийская научно-просветительская историко-краеведческая конференция «XVIII Феодоритовские чтения», Кольский научный центр Российской академии наук, 24- 26 октября, 2025, Мурманск.

4. Всероссийская научная конференция «История философии как философия», 27 ноября 2025 года на кафедре философии Института социально-гуманитарного образования МПГУ.

5. XXVI Всероссийская научно-практическая конференция «Дни науки ОТИ НИЯУ МИФИ — 2026», Озерский технологический институт — филиал НИЯУ МИФИ, 21-26 апреля 2026, Озерск (секция «Гуманитарное знание: теория и практика»)<sup>46</sup>.

**Структура и содержание работы.** Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы, который включает 265 наименований работ отечественных и зарубежных авторов

**Публикации.** Основные положения и результаты диссертационного исследования отражены в 4-х научных работах, опубликованных в рецензируемых научных изданиях перечня ВАК:

1. Сафонов А.А. Философско-математический синтез у П.А. Флоренского и в философии неовсединства // Соловьёвские исследования. — 2026. – №. 1(89). — С. 87-100.

---

<sup>46</sup> По итогам конференции опубликована статья: Сафонов А.А. Диалог науки и веры в творчестве Павла Флоренского: поиск новых парадигмальных оснований // XXVI Всероссийская научно-практическая конференция «Дни науки ОТИ НИЯУ МИФИ — 2026»: сборник статей. Озёрск : ОТИ НИЯУ МИФИ, 2026. С. 238–241.

2. Сафонов А.А. Философия по ту сторону законов непротиворечия: металогизм и антиномизм в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка // Соловьёвские исследования. — 2025. — № 1(85). — С. 45-59.

3. Сафонов А.А. Реконструкция математического платонизма Павла Флоренского // Социология. — 2024. — №4. — С.147-154.

4. Сафонов А.А. «Будущее цельное мировоззрение» Павла Флоренского: опыт реконструкции // Вестник РХГА. — 2023. — Том 24. — Выпуск 4. — С.79-88.

# ГЛАВА 1. ИСТОКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТИНОМИЗМА П.А. ФЛОРЕНСКОГО

## 1.1. Введение в философскую проблематику антиномизма

Закон тождества<sup>47</sup>, закон противоречия, исключенного третьего и закон достаточного основания лежат в фундаменте классической логики, математики и естественных наук. В явном или неявном виде на них опирается большинство рациональных философских систем. Из утверждений, имеющих структуру «А и не-А равно истина», в формальной логике можно вывести все что угодно, а в области философского мышления они часто дают «зеленый свет» для всякого рода софистики, иррационализма и мистицизма.

Ведь если не мыслить каждую идею отчетливо, как учил Аристотель, так что «все истинное должно во всех отношениях быть согласно с самим собой»<sup>48</sup>, т. е. каждое А должно равняться только А и ничему более, то, на первый взгляд, рушится всякая возможность рациональной аргументации, отличающей философское знание от мифологического, религиозного или поэтического. Поэтому запрет на противоречия, как правило, принимался по умолчанию мыслителями, ориентировавшимися при построении своих теорий на ясность и точность естественных наук.

В то же самое время, история мысли богата примерами тех, кто стремился выйти за границы рассудка или найти истину, лежащую за пределами формальной логики. Логическая петля «А равно не А» привлекала их подобно некому кольцу интеллектуального всевластия.

---

<sup>47</sup> По соображениям удобства, данный термин в дальнейшем исследовании часто будет употребляться в том смысле, в котором употреблял его П. Флоренский в своей теодицеи, т. е. как совокупность аналитических законов мышления, включающую наряду с самим законом тождества его «неизбежных спутников» - закон противоречия и закон исключенного третьего.

<sup>48</sup> Аристотель Первая аналитика. // Аристотель Сочинения. Т2. М.: изд-во Мысль, 1978. С. 185.

Классический пример такого «запретного» мышления мы находим еще у Гераклита Эфесского с его войной как «отцом сущего» и тождеством противоположностей.

Другим ярким примером соединения противоположностей у досократиков являются апории Зенона, в которых тезис неизбежно приводит к антитезису. Летящая стрела в каждый момент времени неподвижна, следовательно, она неподвижна на всем участке движения и т. д. Стоит, однако, отметить, что с помощью подобных парадоксов, вопреки некоторым последующим интерпретациям, Зенон доказывал не диалектический «подвижный покой», а иллюзорность всякого движения с точки зрения статичной онтологии своего учителя Парменида. Здесь мы видим апелляцию к закону противоречия до Аристотеля.

В диалектике Платона соединение противоположностей становится универсальным философским методом. Вся его грандиозная система будто ткется из полярных пар: бытие-небытие, тождественное-иное, покой и движение и т. д. Подчеркнем, что противоположности Платона не являются взаимопротиворечивыми. В четвертой книге Государства<sup>49</sup> доказывается невозможность того, чтобы что-то одновременно двигалось и было неподвижным по отношению к чему-то и т. д.

Если обратиться к средневековой европейской философии, то среди ярчайших представителей «парадоксального» мышления стоит выделить, прежде всего, схоласта Пьера Абеляра<sup>50</sup> и мистика Николая Кузанского.

В своем знаменитом труде «Sic et non» («Так и не так») первый приводит множество цитат из Библии и Святых Отцов, в которых на ключевые богословские вопросы он находит прямо противоположные ответы. Так, Бог является одновременно познаваемым и непознаваемым, единым и неединым и т. д.

---

<sup>49</sup> Платон. Государство. // Платон Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 188.

<sup>50</sup> См. Гонсалес Хусто. История христианства. Т. 1: От основания Церкви до эпохи Реформации. М., 2002. С. 400.

Николай из Кузы<sup>51</sup> говорит о Боге, пребывающим за поясом противоположностей и являющимся абсолютным максимумом, в котором все идеи сливаются до неразличимости — окружность становится прямой, точкой, созерцание — любовью, творчество — бытием и т. д.

Согласно «ученому незнанию» Кузанского, сущность Бога не открывается человеческому рассудку, так как тот построен на законе исключенного третьего, но открывается высшей способности — разуму, являющемуся подобием ума Божьего и способного созерцать Истину целиком во всех его противоположных гранях.

Особое место в этой традиции занимает византийский богослов XIV века Григорий Палама, чье различение сущности и энергий в Боге, как показали современные исследования<sup>52</sup>, было творчески переосмыслено Флоренским в 1910-е годы в контексте имяславских споров. Паламитская антиномия непознаваемой сущности и познаваемых (но неслиянных с ней) энергий, допускающая реальное приобщение твари к Божеству без слияния, оказалась созвучна учению П.А. Флоренского об антиномической структуре символа.

В философии Нового времени закон исключенного третьего становится стержневым и порой поднимается до онтологического принципа (см. к примеру философию Вольфа). Мир все чаще мыслится по математическому или механическому образцу и единство противоположностей становится в такой перспективе бессмыслицей<sup>53</sup>. Логичность все более отождествляется с истиной и фундаментальные законы мироздания мыслятся метафизиками некими теоремами, ждущими своего доказательства<sup>54</sup>.

Конец эпохи этого панлогического оптимизма в метафизике можно связать с антиномиями И. Канта, в которых одинаково доказываются исключаящие друг

---

<sup>51</sup> См. Кузанский Н. Об ученом незнании. Перев. Бибихин В. В. М.: Академический проект, 2011. 160 с.

<sup>52</sup> Бирюков Д.С. «Синэргетическое откровение реальности»: наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 103–115; Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. 256 p. (Contemporary Russian Philosophy; Vol. 6).

<sup>53</sup> Ярким исключением из этого явился «крестовый поход» против рационализма, предпринятый Блезом Паскалем. В своих «Мыслях» он утверждал, что наличие противоречащих друг другу истин является необходимым основанием подлинной религии и защитой от ересей.

<sup>54</sup> Преподавание метафизики как научной дисциплины в университетах очень характеризует данную эпоху.

друга утверждения (мир имеет начало во времени — мир не имеет начала во времени, мир ограничен в пространстве — мир не ограничен в пространстве и т. д.). Конечно, антиномии критики чистого разума — это не максимум Кузанского и не диалектика Платона, в данном случае «А равно не А» указывает на необоснованные претензии рассудка двинуться дальше положенных границ. Однако, так или иначе, тема единства противоположностей возвращается в философию. И уже Гегель интерпретирует антиномии в диалектическом ключе, создавая логику, призванную обойти Аристотелевы запреты.

Если у Вольфа закон исключенного третьего играл роль органа, то в новой философии им служит закон единства и борьбы противоположностей, создавший платформу для диалектического материализма, преодолевшего грубый механический материализм. Судьба «перевернутого» Марксом Гегеля стала самым известным сюжетом в новой истории антиномий, однако параллельно разворачивалось множество более локальных, но не менее важных сюжетов.

С неожиданной стороны противоречия открылись в строгом логицизме Г. Фреге и Б. Рассела, заставив последнего пересмотреть фундаментальные основания математики и формальной логики. Наличие неразрешимых традиционными средствами парадоксов пошатнуло логический оптимизм Фреге и наивной теории множеств Кантора. Возникший в связи с рассмотрением бесконечных множеств кризис в основаниях математики поставил под сомнение и незыблемость закона исключенного третьего. Согласно основателю интуиционистского направления в философии математики Л. Брауэру, он теряет свою силу в применении к некоторым типам бесконечных множеств.

По-настоящему революционную роль сыграли также теоремы К. Геделя о неполноте, из которых следует, что любая формальная система является либо непротиворечивой, либо полной, а понятие истины не тождественно возможности формального вывода. Таким образом, была окончательно разрушена позитивистская надежда на создание совершенной логической системы.

К этим «тектоническим» трещинам в основаниях точных наук можно добавить также принцип дополнительности, сформулированный в 1927 году

Нильсом Бором, согласно которому для полного описания явлений квантовой механики необходимо применять два взаимоисключающих («дополнительных») набора классических понятий.

Отдельно стоит выделить аналитическую психологию Карла Юнга<sup>55</sup>, согласно которой самость — архетип целостности, представляющий абсолютную полноту человеческой психики, соединяет в себе противоположные принципы (добро-зло, дух-материя, мужское-женское) и т. д.

В отечественной мысли наиболее яркое исследование «антиномизма» можно найти у Н.А. Васильева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и А.Ф. Loseва.

Н.А. Васильев разрабатывает т.н. «воображаемую (неаристотелеву) логику», построенную без закона исключенного третьего. Остальные из упомянутых философов размышляют о антиномизме главным образом в контексте христианского откровения и платонизма, в некотором смысле идя по стопам П. Абеляра и Н. Кузанского.

Таким образом, у антиномизма П.А. Флоренского существует множество предшественников и параллелей. Данный краткий обзор задает общий фон необходимый для понимания его философской генеалогии и выявления его уникальных характеристик.

## **1.2 Внутренние и внешние источники антиномизма П.А. Флоренского.**

Говоря об истоках антиномизма П.А. Флоренского, следует, прежде всего, разделить их на внутренние и внешние и учитывать подчиненную роль последних.

---

<sup>55</sup> Юнг К. Г. Человек и его символы. Москва. Издательство: Серебряные нити, Медков С. Б., 2006. 352 с.

На протяжении своего философского пути философ обращается к огромному количеству мыслителей и традиций, однако едва ли его творчество следовало бы назвать эклектичным.

Обращаясь к его наследию, можно увидеть удивительную цельность и верность ключевым интуициям, уходящим корнями в детство философа.

Процесс познания Флоренский понимает по-платоновски, как припоминание<sup>56</sup>. В такой перспективе роль внешних влияний сводится к актуализации и концептуализации внутренних интуиций. Обращаясь к тем или иным идеям, Флоренский ищет в них не чего-то принципиально нового, а как узнавание уже бывшего. В автобиографических заметках он признаётся, что «воистину ничего нового не узнал», а лишь «припомнил» ту основу своей личности, которая была «исходным зерном всех духовных произрастаний» с самых «первых проблесков сознания»<sup>57</sup>.

Мыслители, к которым философ обращается в своем творчестве, выбираются им по принципу того или иного родства, поскольку «пасутся на общих с ним мыслительных пажитях»<sup>58</sup>.

Так в идеях А. Введенского об опытной науке богословия можно увидеть сродство с собственными мистическими переживаниями П.А. Флоренского, которые являются основой его духовной жизни.

В осознании себя символистом, оформлении философии символа большую роль играет знакомство с А. Белым и В. Ивановым, однако в воспоминаниях П.А. Флоренский пишет о том, что всегда был символистом<sup>59</sup>.

В аритмологии Н. Бугаева он находит предвестие нового мировоззренческого зона, слома парадигмы непрерывности. Однако внутренне она во многом оказывается выражением искомого им «сказочного мировоззрения» на математическом языке<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Флоренский П.А. Пределы гносеологии (Основная аксиома теории знания). Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1998. С.59.

<sup>57</sup> Флоренский П. А. Детям моим: («Воспоминанья прошлых дней»); Генеалогические исследования; Из соловецких писем; Завещание. Москва: Моск. рабочий, 1992. С.191.

<sup>58</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. МАСТ, 2009. С. 19.

<sup>59</sup> Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2018. С. 117.

<sup>60</sup> Там же. С. 124.

Даже в естествознании Гете, который уже в юные годы был умственной пищей П.А. Флоренского, можно усмотреть его проявившееся с ранних лет стремление видеть типическое, открывать за каждым явлением «глубже его лежащее»<sup>61</sup>.

Ключевые интуиции, интеллектуальные феномены детства становятся ростками из которых вырастает творчество П.А. Флоренского, облакаясь в подходящую интеллектуальную материю. Примером такой интуиции является занимавший Флоренского с детства феномен магнита, в котором в свернутом виде можно обнаружить фундаментальную для него идею полярностей. Здесь легко обнаружить обозначенную двойственность влияний: в постоянном обращении к феномену магнита как к философской интуиции несложно усмотреть влияние Шеллинга, однако при включении в рассмотрение детских воспоминаний<sup>62</sup> становится понятным, что не без помощи идей Шеллинга получают оформление исконные интуиции Флоренского.

В последующих далее параграфах будут подробно разбираться влияния мыслителей, вклад каждого из которых при том или ином ракурсе рассмотрения может показаться решающим в формировании антиномизма П.А. Флоренского. Мы можем «прочитать» его наследие в «плоскости» Платона, Б. Паскаля, Канта, Гете, богословия Московской Духовной Академии, о. Серапиона Машкина и др.

И каждый такой ракурс неизбежно выведет нас на средоточие как философии П.А. Флоренского в целом, так и его антиномизма.

Но ни одним из таких влияний они не исчерпываются, каждое из них дает лишь одну из интеллектуальных проекций, в многообразии которых раскрывается антиномизм П.А. Флоренского как цельный феномен.

Исходя из выявленного принципа, мы выстроим анализ влияний в соответствии с той онтологической вертикалью, которая определяет общий строй мысли Флоренского. Движение пойдет от высшего — богословского фундамента, через метафизику идей (платонизм) и методологию их усмотрения (Гете,

---

<sup>61</sup> Там же. 118.

<sup>62</sup> Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2018. С.139.

Шеллинг), к языку воплощения этих идей в культуре и символе (символизм, философско-математический синтез), и, наконец, к полемическому горизонту, заданному Кантом, который станет мостом ко второй главе.

### **1.3. Теодицея: богословие Московской духовной академии, онтологизм Серрапиона Машкина и типологическое сродство с Б. Паскалем**

#### **1.3.1. «Философствование в религии»: от «обвала» к опыту Церкви.**

Очевидно, что отношение П.А. Флоренского к православной догматике и сообразному ей духовному опыту является центральным при исследовании его мировоззренческих предпосылок. Будучи воспитанным в светской среде, имея в мировоззрении множество далеких от религии ориентиров, в юности он переживает фундаментальный «обвал», разочарование в т. н. научном мировоззрении, когда все оно вдруг предстало перед ним «как труха и условность, не имеющая никакого отношения к истине, как жизни и основе жизни»<sup>63</sup>. Разочарование в научном знании переросло в разочарование в знании вообще. В то же время он остро переживает потребность в абсолютной Истине, приходит к тому, что невозможно жить без Истины.

Не найдя искомой положительной истины как основы жизни в философии, он обращается к общечеловеческому опыту. В воспоминаниях о периоде «обвала» он пишет о том, как однажды сам собой возник вопрос: «А как же они?»<sup>64</sup> (крестьяне, дикари, предки, человечество). Речь шла о людях, быть может, непричастных академической философской традиции, но при этом, как он полагал, не могущих обойтись без Истины как необходимого жизненного фундамента.

---

<sup>63</sup> Там же. С. 186.

<sup>64</sup> Там же. С.189.

Постепенно П.А. Флоренский приходит к уверенности, что всю Полноту Истины можно найти только в лоне православной церкви.

Соотнося религиозное и философское в творчестве П.А. Флоренского следует, прежде всего, учитывать, что религия для него не является областью, независимой от каких-то внешних инстанций: философских концепций, политических доктрин, культуры и пр. Философ понимает ее как самодовлеющую реальность, первичную по отношению к иным областям жизни: она не нуждается в философской корректировке, не должна идти на уступки духу времени, научной картине мира и т.д. По настоящему понять ее будучи вне невозможно<sup>65</sup>. «Довольно философствовали, — говорит наш автор, — над религией и о религии, — надо философствовать в религии — окунувшись в ее среду»<sup>66</sup>.

«Окунуться в среду религии» означало принять ее не как набор сухих отвлеченных формул, а пережить опыт, стоящий за этими формулами. Возможность подобного опыта становится фундаментальной предпосылкой для антиномизма о.Павла. Только он способен преодолеть пропасть между агонией рассудочного эпохе и безусловной Истиной непреодолимую никакой рациональной философской системой, в том числе кантовской. По мысли Павлюченкова, для Флоренского несомненен сам факт реальной встречи человека с Богом в Церкви, результатом которой становятся онтологическое преобразование и обожение твари. Это убеждение — фундаментальная опора всего его философствования, получающая у него множество понятийных оформлений<sup>67</sup>.

Важно отметить, что опора на религиозный опыт не делает философию Флоренского абсолютно иррациональной. Неправильно было бы искать у него взаимоисключающее столкновение разума и чувства, характерное для немецких романтиков. Скорее речь идет об антиномическом синтезе, об обретении разумом своих онтологических корней в религии.

---

<sup>65</sup> Ранее отмечено автором в работе: Сафонов А.А. «Будущее цельное мировоззрение» Павла Флоренского: опыт реконструкции // Вестник РХГА. 2023. Том 24. Выпуск 4. С. 79-88.

<sup>66</sup> Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). // Флоренский П.А. Собрание сочинений. Сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. С. 139.

<sup>67</sup> Павлюченков Н.Н. К вопросу о единстве религиозно-философского наследия П. А. Флоренского // Вестник КГУ. 2014. №4. С. 121–124.

Флоренский считал культ и церковные догматы необходимой опорой для разума, при этом важно учитывать, что его понимание последнего проистекало из особой христоцентричной модели познания. «Не видел того глаз, не приходило на ум человеку что Бог приготовил любящим его, а нам он открыл это Духом своим» (1 Кор. 2:9-10) — сообщает апостол Павел в послании к Коринфянам. Следом за ним и Флоренский верил в возможность сверхрассудочного утверждения Истины Духом Святым. Подобное возможно только при особенной ориентировке философии, в которой источником всякой истины и реальности является предвечный и воплотившийся Логос: «Воплотившийся Смысл — Лицо Господа Иисуса Христа — истинная ориентировка мысли»<sup>68</sup>.

### 1.3.2. Опытная догматика и методологическая реформа А.И. Введенского

Для полноценного понимания богословского фундамента П.А. Флоренского значительный интерес представляют повлиявшие на него идеи «методологической реформы православной догматики» профессора А.И. Введенского, в свою очередь продолжающие идеи архимандрита Сильвестра изложенные в «Опыте православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)»<sup>69</sup>.

Богословие Сильвестра было направлено на соотнесение истин веры и стремлений «искреннего религиозного сознания», предполагая, что эти истины должны открываться во внутреннем мире человека и, в отличие от прежних догматиков, придавая существенное значение субъективной и психологической составляющей религиозной жизни.

Продолжая эту линию, оказавший определяющее влияние на богословские и философские поиски П.А. Флоренского А.И. Введенский стремился соотнести ортодоксальные догматические схемы с живым духовным опытом, претворить

---

<sup>68</sup> Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии); сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М. : Мысль, 2004. С. 109.

<sup>69</sup> Сильвестр (Малеванский), еп. Каневский. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов: в 5 т. Т. 1. СПб, 2006. С. 39.

«традиционные формулы в живые и самосветящиеся истины веры»<sup>70</sup>. Принципиально, что речь в данном случае не шла о выявлении новых догматов, а исключительно об оживлении существующих догматических схем, ставших «мертвыми» без духовной подпитки. В приветственной речи на юбилейном чествовании А. И. Введенского, отец Павел говорит о тройном приобретении от него, в котором философ обретает три опоры: понятие о церковной школе как о независимой от светской величине; представление о церковной науке как о цельном жизнепонимании, которое исходит из церковности и одновременно её проясняет и углубляет в сознании человека; а также величественный идеал духовного познания всей действительности. Эти основания, полагает Флоренский, делают возможной русскую философию — философию православной веры, в которой разум уподобляется драгоценной ризе, а опыт — самоцветам, украшающим святыню Православия<sup>71</sup>.

В докладе 1906 года «Догматизм и догматика» Флоренский развивает идеи А.И. Введенского, противопоставляя вслед за В.С. Соловьевым «живую догматику» и «мертвый отвлеченный догматизм»<sup>72</sup>.

Богословие, по мнению философа, должно строиться на опытном основании, будучи в этом смысле максимально приближенным к науке. Догматика для него это «формулировка опыта»<sup>73</sup>, «ориентировка в излучистых загибулинах духовной жизни — наличность духовной карты для переживаний и возможность воспроизводить бывшие опыты»<sup>74</sup>.

Главную проблему современного ему богословия П.А. Флоренский видит в отрыве его от духовной жизни, в которой оно только и может обрести смысл. Философ диагностирует кризис современного ему богословия так: оторванное от живого, интимного, от того, что трогает сердце и устремляет его вдаль, — иными словами, лишённое аромата личного духовного опыта, — религиозное понятие

---

<sup>70</sup> Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. 608 с.

<sup>71</sup> Флоренский П.А. Слово приветствия профессору А. И. Введенскому в связи с его 25-летним служением МДА. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1998. С.190.

<sup>72</sup> Флоренский П.А. Догматизм и догматика. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1998. С. 558-561.

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Там же.

перестает работать. Оно уже не убеждает противников и не привлекает даже тех, кто изначально расположен к вере.<sup>75</sup> Догматика сменилась догматизмом, т.е. омертвевшей пустой формой, не несущей в себе внутренней правды и потому являющейся идолом.

Интересно, что противопоставление живого духовного опыта и «мертвого отвлеченного догматизма» было ключевым и для представителей нового религиозного сознания (Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяев и др.), с которыми в свое время близко общался П.А. Флоренский. Однако, в отличие от них, философ полагал, что искомый опыт следует искать не за пределами исторической церкви, а именно в ее непрерывной традиции. Чаемое новое христианское сознание, оказывается в данной перспективе хорошо забытым опытом исторической церкви, однако в современной церкви пребывает как «святыня под спудом»<sup>76</sup>.

Как мы увидим далее, предпосылка о возможности живого духовного опыта станет главной демаркационной линией между кантовским критическим пониманием антиномий и тем положительным богословским пониманием антиномий, которое мы встретим в теодицее. Антиномии в ней мыслятся как непреодолимый предел только для греховного человеческого рассудка, однако снимаются в духовном подвиге, в состоянии духовного просветления.

### 1.3.3. Онтологизм о. Серапиона Машкина: Истина как самодоказуемый субъект и высшее тождество.

Для понимания учения об антиномизме П.А. Флоренского вопрос об Истине становится первичным, ибо оно по своей сути является учением об Истине как антиномии.

И здесь, прежде всего, стоит отметить, что понятие Истины у Флоренского имеет не только гносеологическую, но и онтологическую природу. Истина у него

---

<sup>75</sup> Там же. С. 560.

<sup>76</sup> Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 300.

не сводится к формальной непротиворечивости, не является соответствием понятий рассудка опыту: истина представляет для него самостоятельную реальность, по-настоящему познать которую можно лишь пребывая в ней.

Фактически это буквальное понимание библейских стихов: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8), «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (Ин.4:16).

Для настоящего исследования принципиально важно зафиксировать онтологический статус истины в философии П.А. Флоренского. В отличие от гносеологии И. Канта, где познающий субъект конструирует истину, у Флоренского истина онтологически первична. Как отмечают Л.А. Клюкина и Е.А. Клюкина:

«По Канту, автономный субъект по своим законам устанавливает истину, хотя и не абсолютную. У Флоренского — в отличие от Канта — разум утверждается через Истину»<sup>77</sup>.

Свою мировоззренческую позицию, в которой реальность принимается данной от Бога, Флоренский обозначает как онтологизм, в противоположность имманентизму, понимаемому им как попытку человечества, опираясь только на себя и исключая Бога, заново создать из ничего всю реальность — и в особенности реальность святыни. Причём воссоздать во всех смыслах: от выработки понятий до конструирования самой духовной реальности<sup>78</sup>.

Антитеза «онтологизм — имманентизм» стала для Флоренского межевой чертой, отделяющей его как от Хомякова, которого он в своей нашумевшей статье<sup>79</sup> обвинял в том, что тот решил «от себя указывать Церкви, какой она должна быть»<sup>80</sup>, так и от представителей «нового религиозного сознания», прежде всего Д. Мережковского и Н.А. Бердяева.

---

<sup>77</sup> Клюкина Л. А., Клюкина Е. А. Космологические антиномии И. Канта в критическом изложении П. Флоренского // *Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования*. 2024. № 3. С.12 - 20.

<sup>78</sup> Флоренский П.А. Около Хомякова. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1998. С. 294.

<sup>79</sup> Там же. С.278.

<sup>80</sup> Там же. С.290.

Особенную роль в онтологизме П.А. Флоренского играет предельная онтологизация любви, признание ее самой божественной сущностью, обеспечивающей для любящего пребывание в Истине.

Здесь стоит упомянуть существенное влияние идей о. Серапиона Машкина о котором он упоминает в примечаниях к «Столпу и утверждению истины».

Ключевой здесь становится «открытие» последним высшего закона тождества, который становится основой ключевой для «Столпа и утверждения истины» схемы самодоказуемого субъекта. Низший закон тождества, по Флоренскому, — это формальное «мертвое» тождество  $A=A$ . В нем нет самоотдачи, и поэтому оно оказывается схемой духовной смерти, дышит духом «смерти пустоты и ничтожества»<sup>81</sup>. Высшее тождество предполагает акт самоотдачи, когда  $A$  приравнивается к не  $A$ .

У о. Серапиона высшее тождество предполагает акт взаимного устремления: «Оба эти субъекта активно стремятся друг к другу, каждый стремится стать другим, и это взаимно». Именно через эту взаимность, поясняет он, «они восстанавливают друг друга в себе. Вместо прежнего абсолютного неутверждения каждый субъект, напротив, утверждает»<sup>82</sup>.

Высшей формой этого обоснования становится для о.Машкина триединство, понимаемого им как «субстанциональный акт независимый ни от чего внешнего»<sup>83</sup>. По П.А. Флоренскому это единство составляет сущность (усию) Истины, которую он определяет как «бесконечный акт трех в единстве»<sup>84</sup>. Т.о. идеи о.Машкина помогают П.А. Флоренскому сформулировать свою предельно онтологизированную концепцию любви.

По учению о. Машкина обоюдная любовь это истинный христианский Бог, Абсолют. Она составляет природу и субстанцию Божества, понимаемую как акт

---

<sup>81</sup> Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ, 2007. С.61.

<sup>82</sup> Серапион (Машкин), архим. Система философии: Опыт научного синтеза. Ч. 1. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. С. 84.

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ, 2007. С.66.

соединения Трёх в единичное единство. Через эту любовь Бог принимает человека во внутреннее отношение Божественного Троиинства<sup>85</sup>.

Флоренский, идя по стопам о. Машкина, называет такое единство «единосущием любящих в Боге»<sup>86</sup>.

Очевидно, что в такой перспективе Истина не может пониматься ни как некая внешняя объективность, пассивно отражаемая познающим, ни как логическая непротиворечивость. Вопрос об Истине, таким образом, обретает некоторую независимость и от того, и от другого.

При сопоставлении теории Истины, как она дается в «Столпе и утверждении Истины» с текстами о. Серапиона становится очевидным, что во многом она развивает их. Так, помимо истины как триединого самодоказуемого субъекта у последнего можно найти и ключевую для Флоренского идею об истине как интуиции и дискурсии. По словам о. Серапиона, Господь и ныне продолжает учить мир, но учение Его носит уже иной характер. Он приходит к Своим ученикам, христианским философам, не телесным образом, а тайно и духовно — как Дух к духу. Так Он вдохновляет их, иными словами, подаёт им внутреннюю интуицию, которая имплицитно заключает в себе дискурсию<sup>87</sup>.

#### 1.3.4 «Русский Паскаль»: типологическое сродство и антиномия как условие веры.

Онтологическое понимание Истины, укорененное в церковном опыте, не снимает вопроса о том, как именно человеческое сознание встречается с этой Истиной. Здесь Флоренский обретает неожиданного союзника в лице Блеза Паскаля. Их родство тем более показательно, что оно не связано с прямым влиянием (хотя Флоренский тщательно изучал «Мысли»), но коренится в типологическом сходстве переживания веры. Паскаль важен для нас как мыслитель, который, оставаясь в русле западной традиции, сумел выразить

---

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Там же. С. 323.

<sup>87</sup> Флоренский П.А. К почести высшего знания. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1998. С. 213.

антиномическую напряженность между разумом и Откровением, которая станет определяющей для Флоренского.

За устоявшимся эпитетом «русский Паскаль» в отношении Флоренского кроется более чем поверхностное сходство. Философское сродство двух мыслителей отмечалось еще Н. А. Бердяевым<sup>88</sup>. Уже в первом приближении к наследию двух мыслителей можно увидеть ряд родственных и существенных черт.

Сходство двух мыслителей обнаруживается уже на раннем этапе их интеллектуальных биографий. Оба обладали особенным талантом к математике и естественным наукам, который проявился уже в юные годы. При этом оба в какой-то момент пришли к выводу о принципиальной ограниченности рационального, научного знания и невозможности с помощью него постигнуть истины Откровения.

Каждый по-своему во время обращения в христианство пережил разочарование в науке и разрыв с ней. Первый с момента обращения (1655 год) до кончины (1662) пребывает в стенах монастыря Пор-Рояль, отказавшись от научных трудов. Второй, хоть и возвращался впоследствии к разработке отдельных научных вопросов, также оставляет научную карьеру. Закончив математический факультет, он отказывается от приглашения продолжить исследования, принимает решение о священстве и поступает в Московскую духовную академию.

В то же время прежняя деятельность в обоих случаях дала о себе знать: оба мыслителя использовали математический схематизм и символизм для прояснения духовных вопросов, к примеру, привлекая аппарат теории вероятности или рассуждая о математической бесконечности.

Не менее важно для нашего исследования, как именно оба мыслителя понимали опыт обращения. Оба видели в нем не плавный переход, а решительный и бесповоротный скачок от смерти к жизни, в котором человек

---

<sup>88</sup> Флоренский П.А. Pro et Contra. СПб.: РХГИ, 1996. С.270.

является только одной меньшей стороной. Примечательно, что когда Флоренский пишет в теодицее о выходе из агонии рассудочного «эпохе» сразу же вспоминает о паскалевском пари на Бога. Как показывают примечания к Столпу, он уделял изучению «Мыслей», в том числе изучению ее критики большое внимание<sup>89</sup>.

Достаточно просто поставить рядом следующие два характерных рассуждения, чтобы увидеть существенный параллелизм.

Паскаль рассуждает следующим образом: Бог либо есть, либо Его нет. Рассудок здесь не помощник — между человеком и Богом простирается бесконечность хаоса. Где-то на краю этой бесконечности разыгрывается партия, и неизвестно, что выпадет. Однако шанс — выиграть бесконечную жизнь, а проиграть можно лишь то, что в любом случае конечно. Когда в игру вовлечена бесконечность, а возможный проигрыш конечен, колебания теряют смысл — надо ставить всё<sup>90</sup>.

Флоренский описывает ту же пропасть, что и Паскаль, но в терминах теории познания. Между «областью знания в понятиях, знания об Истине (постулативного, а потому и предположительного)» и «областью знания в интуиции, знания Истины (существенного, включающего в себя свое обоснование, а потому и абсолютного)», по его словам, «лежит бездна, которую нельзя обойти никакими обходами, чрез которую нет сил прыгнуть никакими усилиями». И далее следует ключевое признание: «Мостом, ведущим куда-то, является вера». Выбор, таким образом, предельно жесткий: «Нам надо или умирать в агонии на нашем крае бездны, или идти на авось и искать "новой земли", на которой "живет Правда"»<sup>91</sup>

В контексте исследования антиномизма особенно важно то, что оба мыслителя писали о принципиальной противоречивости истин религии. Говоря о сектантском стремлении опереться только на один из полюсов религиозных антиномий, Флоренский буквально повторяет следующие рассуждения из «Мыслей» Паскаля: «Источник всех ересей — в **неспособности** постичь

---

<sup>89</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ. 2007. С. 490.

<sup>90</sup> Паскаль Б. Мысли. СПб: Азбука, 2017. С. 170 -172.

<sup>91</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ. 2007. С. 78-79.

существование двух прямо противоположных истин и поверить в то, что они и впрямь так несочетаемы»<sup>92</sup>.

Механизм возникновения ересей по Паскалю фактически идентичен тому, как описывает его Флоренский в «Столпе и утверждении истины». Он пишет о том, что неспособность понять взаимосвязь двух противоречащих друг другу истин, заставляет еретиков прилепиться к одной из них и исключить другую, но в этом исключении как раз и кроется причина ересей. В качестве примера такого «дизъюнктивного» происхождения ересей оба мыслителя приводят историю ариан, отказывавшихся принять соединение во Христе Божественной и человеческой природы.

Хотя Паскаль, в отличие от Флоренского, не использует слово «антиномия», он разделяет ту же установку: истина в религии должна утверждаться как противоречие. Он подчёркивает, что особенно необходимо провозглашать существование двух противоречащих друг другу истин именно тогда, когда вас открыто обвиняют в сокрытии одной из них. Два противоречащих утверждения, по Паскалю, — это точка, с которой следует начинать; иначе всё становится непонятным и граничит с ересью<sup>93</sup>.

Подобные рассуждения о противоречивости, внерассудочности христианской Истины пронизывают «Мысли», ими предваряется и знаменитое «пари». Рассуждая о проблеме соизмерения конечного и бесконечного, утверждая непознаваемость последней для нас, Паскаль использует идею бесконечного числа, о котором нельзя сказать, что оно четное или нечетное, в качестве символа непостижимой Божественной Сути<sup>94</sup>. Отсюда вытекает бездоказательность, «нелепость» веры для разума. Пропась преодолевается только скачком «пари веры».

Но если разум бессилен перекинуть мост через эту пропасть, то какая же способность человека оказывается адекватна встрече с Бесконечным? Ответ Паскаля отсылает к традиции, идущей еще от библейского «сердце ведает горечь

---

<sup>92</sup> Там же. С. 322-324.

<sup>93</sup> Там же. С.324.

<sup>94</sup> Там же. С.169.

души» (Притч. 14:10) и развитой в христианской антропологии: таким органом восприятия является сердце.

Об особом значении сердца в духовной жизни говорят оба мыслителя. Мистика и логика сердца в духе христианской традиции противопоставляются у них отвлеченной логике ума. Область сердечного знания ограничивает по Паскалю претензии разума на всеильность, поскольку «Человек не умом, а сердцем чувствует Бога»<sup>95</sup>. Пропасть между Истиной открываемой сердцем и истиной открываемой рассудком непроходима, ибо последняя принадлежит «бесконечно более высокому порядку»<sup>96</sup>. Паскаль выстраивает строгую иерархию уровней бытия. На низшей ступени находятся тела: «Все тела, небесный свод, звезды, земля с ее царствами не стоят слабейшего из умов», — ибо, в отличие от бездушной материи, именно ум «познает все это и самого себя, а тела ничего не познают». Однако и этого оказывается недостаточно. Паскаль идет дальше: «Все тела в совокупности, все умы вместе и все их произведения не стоят даже малейшего проявления любви». Почему? Потому что любовь принадлежит к «бесконечно более высокому порядку». Философ подчеркивает радикальную гетерогенность этих уровней: «Все тела в совокупности не могли бы произвести самой ничтожной мысли: это невозможно, это явление иного порядка». И, наконец, высший порядок: «Из всех тел и умов нельзя было бы извлечь ни одного движения истинной любви: это невозможно, это явление иного порядка, это — выше природы»<sup>97</sup>.

Несложно найти явные параллели между этими рассуждениями и рассуждениями П.А. Флоренского о преодолении антиномии в духовном опыте, под которым у него имеется в виду, конечно же, православная мистика сердца в противоположность мистике живота и мистики головы. Как отмечает Б.Н. Тарасов, идея о том, что сердце открывает нам явления «бесконечно более

---

<sup>95</sup> Там же. С. 183.

<sup>96</sup> Тарасов Б. Н. Паскаль. М., Молодая Гвардия, 1979. С. 302.

<sup>97</sup> Там же.

высокого порядка» коррелирует с идеей П.А. Флоренского о типах духовного возрастания, обладающих непроходимыми границами<sup>98</sup>.

Глубина восприятия Паскаля Флоренским раскрывается в особом внимании к личному документу французского мыслителя — его «Амулету». Найденная после смерти того, кого он называл одним «из наиболее искренних людей, живших на земле»<sup>99</sup>, эта записка, представлявшая своего рода исповедание веры Паскаля.

Флоренский посвящает этому документу одно из приложений к «Столпу», в котором видит своего рода программу философских исследований, набросками которых по его предположению могли быть «Мысли о религии». Флоренский даже считает уместным расположить найденные после смерти Паскаля «Мысли о религии» в другом порядке, «более соответствующем» замыслу Паскаля.

Он пишет о том, что мысли развиваемые им в «Столпе» могут стать ключом к «много-содержательной и много-значительной бумажке»<sup>100</sup>. Это позволяет О.Я. Зоткиной увидеть в Амулете «логическую свертку» Столпа, и предположить, что все их положения можно привести во «взаимно-однозначное соответствие»<sup>101</sup>.

Предполагаемый изоморфизм и духовное родство двух мыслителей могут показаться проблематичными с учетом различия их вероисповеданий. Конечно, и там, и там мы имеем дело с христианской мыслью, однако напомним, что католичество обвинялось П.А. Флоренским в вещности и в ряде принципиальных моментов рассматривалось как антипод православия.

Здесь будет уместным учесть особенный янсенистский тип католичества Паскаля, для которого было характерно особое внимание к внутренней жизни и даже отмеченное Флоренским родство Паскаля с православием:

---

<sup>98</sup> Тарасов Б. Н. Философия сердца в творчестве Паскаля и русских мыслителей // Вестник РХГА. 2015. №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-serdtsa-v-tvorchestve-paskalya-i-russkih-mysliteley> (дата обращения: 06.01.2026).

<sup>99</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ, 2007. С. 443.

<sup>100</sup> Тарасов Б. Н. Философия сердца в творчестве Паскаля и русских мыслителей // Вестник РХГА. 2015. №3. С.229 - 238.

<sup>101</sup> Зоткина О. Философия как «верующее мышление»: о. Павел Флоренский и Блез Паскаль // Сборник IX Рождественских чтений «Богословие и философия: аспекты диалога». Сборник докладов конференции. М., 2001. С. 154-157.

"Напомню, кстати, что есть какое— то сродство у Паскаля с православием, и что недаром же А. С. Хомяков «часто называл Паскаля своим учителем». Это налагает на нас обязанность особенно внимательно отнестись к проникновенному французскому мыслителю»<sup>102</sup>.

Рассмотренные в данном параграфе религиозные истоки антиномизма П.А. Флоренского задают принципиальные ориентиры для всего дальнейшего исследования.

Обращение Флоренского к православию не было внешним заимствованием готовых догматических формул. Оно укоренено в глубоком личном опыте «встречи с Истиной», определившем характер и направление его философских поисков. Усвоенная через А.И. Введенского установка на «опытную догматику» задает способ философствования, в котором рассудочные построения оказываются вторичными по отношению к живому церковному опыту.

Ключевое значение для понимания антиномизма имеет воспринятая от о. Серапиона Машкина онтологическая трактовка Истины. Истина мыслится здесь не как результат познавательной деятельности субъекта, а как самостоятельная реальность, данная в Откровении и постигаемая через пребывание в ней. Учение С.Машкина о «высшем тождестве» как акте взаимной самоотдачи ипостасей становится истоком фундаментальной для антиномизма П. А. Флоренского концепции самодоказуемого субъекта.

Наконец, обращение к Блезу Паскалю позволяет зафиксировать укорененность антиномизма Флоренского в магистральной линии европейской христианской мысли, где парадоксальность истины выступает условием подлинной веры. Образ бездны, которую можно преодолеть только «скачком» или «пари», задает важнейшую перспективу для понимания антиномизма Флоренского как экзистенциального и духовного рубежа, требующего целостного акта веры и любви.

---

<sup>102</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ, 2007. С. 447.

## **1.4. Конкретная метафизика: от платонизма к философско-математическому синтезу.**

Если в предыдущем параграфе речь шла о том, как формируется религиозно-философское понимание антиномизма П.А. Флоренского свойственное периоду теодицеи, то теперь мы обратимся к истокам того положительного диалектического понимания антиномий, которое характерно для периода антроподицеи. Здесь в фокусе нашего внимания окажутся те линии европейской и русской мысли, которые так или иначе питали его конкретную метафизику: платонизм, гётевская протофеноменология, шеллингианское учение о полярностях, философия всеединства В.С. Соловьёва, символизм Андрея Белого и Вячеслава Иванова, а также идеи Г. Кантора и аритмология Н.В. Бугаева, которые помогли сформироваться его оригинальному философско-математическому синтезу. Наша задача, увидеть внутреннюю целостность за всеми этими разнородными влияниями и обозначить наиболее важные для дальнейшего исследования антиномизма мировоззренческие рубежи.

### **1.4.1. Конкретный платонизм Павла Флоренского: учение об идее как о лике.**

В воспоминаниях о своем духовном пути П.А. Флоренский подчёркивает, что он всегда был платоником и имяславцем: всякое явление для него было явлением духовного мира, а сам духовный мир вне своего явления создавался им как неявленный, в себе и о себе сущий<sup>103</sup>.

Это самоопределение задает тон пониманию платонизма Флоренского и позволяет увидеть его место в общей структуре философского мировоззрения мыслителя. Если православный онтологизм утверждает первичность Истины как

---

<sup>103</sup> Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2018. С. 117.

реальности, данной в Откровении, то платонизм становится тем связующим звеном, которое позволяет мыслить эту Истину как открывающуюся в мире через явления. Платоническая установка, в которой всякое явление понимается как проявление духовного мира, соединяет два полюса — абсолютный онтологизм православной веры и философию символа, как нерасторжимого единства ноуменального и феноменального, которая будет развернута в позднейших работах Флоренского.

Для нашего исследования это принципиально потому, что именно в концептуальном горизонте платонизма формируется понимание отношения явления к сущности, которое впоследствии, органично соединится у Флоренского с антиномической терминологией.

В то же время платонизм Флоренского требует «соизмерения» с той фундаментальной Истиной, которая обретается им в лоне православной церкви. Возможность успешного соединения того и другого у Флоренского с точки зрения ряда исследователей довольно проблематична. Так, к примеру С.С. Хоружий полагает, что «(нео)платонизированная трактовка православного энергетизма»<sup>104</sup> у П.А. Флоренского «влекла за собой подмену, сдвиг от христианства как религии Личности в дохристианскую сферу природной, магической религиозности»<sup>105</sup>. По наблюдению Н.Н. Павлюченкова, критика, направленная против философии Флоренского, особенно в той её части, которая непосредственно соприкасается с христианским вероучением, в конечном счёте сводится к следующему тезису: Флоренский, по сути, не столько претворял платонизм в христианское русло (как это было принято у христианских авторов и Отцов Церкви первых столетий), сколько, напротив, истолковывал само христианство сквозь призму платонизма<sup>106</sup>.

При всей оправданности подобных опасений, нужно учитывать, с каким «Платоном» имеет дело наш автор. Платонизм у Павла Флоренского фактически

---

<sup>104</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Павла Флоренского // Флоренский П.А.: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 544.

<sup>105</sup> Там же. См. также, к примеру, Хоружий С.С. Обретение конкретности; Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 11-12.

<sup>106</sup> Павлюченков Н. Н. Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П. А. Флоренского // Платоновские исследования. 2020. Т. 12. № 1. С. 236-258.

становится выражением древнего общечеловеческого мировоззрения, строгим реализмом, в котором реальное универсальное предшествует единичному. При таком понимании платонизм оказывается своего рода расширенной версией того миропонимания, конкретным и наивысшим выражением которой для философа стала православная церковность. Это делает вполне правдоподобной гипотезу Н.Н. Павлюченкова об окончательном выходе из «мировоззренческого кризиса обвала»<sup>107</sup>, произошедшим после того, как, благодаря влиянию гимназического преподавателя истории Г.Н. Гехтмана, Флоренский открывает для себя платонизм. В годы мировоззренческого перелома Платон становится для П.А. Флоренского постоянным чтением, а борьба Сократа с софистами — символом его собственной борьбы за вечный общечеловеческий идеал Истины как необходимой основы жизни.

По словам Д.В. Бугая, в уникальном платонизме Флоренского, сам Платон как живая историческая личность отступает на второй план перед платонизмом, который оказывается шире и глубже своего создателя. Платонизм же понимается здесь не столько как историческое событие или совокупность фактов истории мысли и философии, сколько как явление особого рода — своего рода откровение горнего мира в дольнем, как попытка увидеть, понять и выразить присутствие трансцендентной реальности в слоях реальности низшего порядка<sup>108</sup>.

Для нашего исследования примечательно то, что таким образом понятый Платон становится для Флоренского антиподом западноевропейского номиналистически ориентированного образа мысли, проявление которого он видел у Канта<sup>109</sup>.

Углубляясь в специфику платонизма П.А. Флоренского необходимо отметить ее особую связь с философией имени и лика. Говоря о вкладе П.А. Флоренского в историю платонизма, А.Ф. Лосев отмечает, что Флоренский создал концепцию платонизма, которая по своей «глубине и тонкости» превосходит всё

---

<sup>107</sup> Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 300.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Там же.

написанное о Платоне ранее. Исследователь полагал, что имя Флоренского должно стоять в ряду «пяти-шести имён», определяющих «основные этапы понимания платонизма во всемирной истории философии». Главное новшество, которое внёс русский философ, — это «учение о лике и магическом имени»: платоновская идея у Флоренского становится «выразительной» и обретает «определённый живой лик»<sup>110</sup>.

Выразительность идеи, ее «вход в мир эмпирический» играет особую роль в конкретной метафизике, в отличие от отвлеченно понимаемого платонизма, Павел Флоренский видит в идеях живые лики, семена «вещей», таким образом, сближая их с символами и гетевскими прафеноменами.

Между ноуменальным и феноменальным у Флоренского нет непроходимой пропасти и нераздельность двух планов в его интерпретации платонизма особенно рельефно выступает на фоне Канта, который для него стал олицетворением их предельной разобщенности в западной номиналистически ориентированной традиции: Флоренский категорически отвергает кантовское различие ноумена и феномена, признаваясь, что эта «разобщенность» отрицалась «всем моим существом» ещё до знакомства с самой кантовской терминологией. В противовес Канту он определяет себя как «платоника, имяславца»: для него явление всегда было «явлением духовного мира», а сам духовный мир вне явления оставался бы неявленным и, следовательно, недоступным. В этом пункте Флоренский формулирует своё кредо: «явление есть самая сущность», «имя есть сам именуемый». При этом явление мыслится им как «дву-единое, духовно-вещественное, символ», дорогой своей «непосредственностью», «конкретностью», «своею плотью и своею душою»<sup>111</sup>.

П.А. Флоренский отказывается принять кантовское противопоставление вещи своему явлению, считая, что противоположение невозможно там, где невозможно сравнение, где один термин «всецело имманентен», а другой — «всецело трансцендентен». Вещь и ее явление ему представляются неразрывно

<sup>110</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годии, И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. С. 692-693.

<sup>111</sup> Флоренский П., свящ. Из моей жизни. М.: Академический проект, 2018. С. 117.

связанными, поскольку «явление, объявление, проявление вещи, от вещи не отделяется и потому — столь же «здесь», как и «там»»<sup>112</sup>. Также и вещь рассматривается им «являющей себя своими явлениями и потому пребывающей столь же «там», как и «здесь»<sup>113</sup>. Вещь и явление опосредуется у него многослойной реальностью, в которой за каждым явлением лежит более глубокое, являющееся по отношению к нему «ноуменом»: «Вглядись в явление — и увидишь, что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего. И то, глубже лежащее, — есть «ноумен» в отношении первого как «феномена»<sup>114</sup>.

Для нашего исследования особенно важен антиномический характер связи ноуменального и феноменального планов у П.А. Флоренского. Антиномичность он полагал залогом цельности воплощаемого, а в антиномических полюсах видел «начало и конец явления сверхчувственного в области чувственной, места входа и выхода ИДЕИ в мир эмпирический»<sup>115</sup>. Это понимание проистекает из общей оценки Платона Флоренским как антиномиста: «Большинство его диалогов — не что иное, как исполинские, со всею тщательностью развитые и художественно драматизированные антиномии»<sup>116</sup>.

Для нашего дальнейшего исследования также важно зафиксировать, что для П.А. Флоренского платоновская идея, будучи *ἐν καὶ πολλὰ* (единым и многим), изначально антиномична: она соединяет в себе единство и множественность, покой и движение, конечное и бесконечное. Более того, как замечает Флоренский, истина идеи, чтобы быть живой, а не мёртвой, должна включать в себя процесс становления<sup>117</sup> — и в этом ещё одна черта, сближающая у Флоренского платоновский эйдос с гётевским прафеноменом. В этой связи особенно важна формула, в которой Флоренский резюмирует свой платонизм, одновременно

---

<sup>112</sup> Там же. С.118.

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Флоренский П. DIVINA SIVE AUREA SECTIO. 1 (ЗОЛОТОЕ СЕЧЕНИЕ). Собрание сочинений в 4 томах. Т. 3(1). Москва: Мысль, 1994. С. 462.

<sup>116</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 144.

<sup>117</sup> Смысл идеализма. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли : (черты конкретной метафизики) / священник Павел Флоренский. Москва : Академический проект, 2017. С. 101; С. XX. Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. P. 69.

укореняя его в тринитарном богословии: только Троица есть *ἐν καὶ πολλὰ*<sup>118</sup>, поскольку к Богу как идее идей восходит пирамида «горних сущностей», а триницизм мыслится философом формой божественного самообоснования<sup>119</sup>. Этот тезис стягивает в неразрывное целое триадологию и конкретную метафизику Флоренского. К этой формуле как к смысловому центру будут сходиться дальнейшие линии анализа.

Таким образом, со своей феноменальной стороны платонизм П.А. Флоренского становится учением об идее как о лике и его явленности, причем условием этой явленности философ видит антиномичность. Смыкаясь с его оригинальным гетеанством, которого мы коснемся в следующем параграфе, платонизм превращается для него в искусство «видеть идеи».

#### 1.4. 2 «Орлье зрение»: учение И.В. Гете о протофеномене в интерпретации П.А. Флоренского

В письмах к детям из ссылки Флоренский пишет об особой роли Гете в формировании его мировоззрения. Причем речь идет о естественнонаучном наследии последнего, в котором он усматривает искусство видения идей, «орлье зрение», способное узреть типическое в уникальном<sup>120</sup>.

Гётевское мировоззрение, воплотившееся в исследованиях оптических явлений, растительного и животного царств, отличается особым доверием к чувственному опыту и пристальным вниманием к феноменам, которые при надлежащем рассмотрении сами себя объясняют и обнаруживают прарифмоны. Классический пример — знаменитое понятие прарастения как архетипической органической формы, чьими метаморфозами служат различные части растения. Лепесток, в частности, есть метаморфоза листа, и так далее<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Смысл идеализма. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли: (черты конкретной метафизики) / священник Павел Флоренский. Москва: Академический проект, 2017. С. 154.

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 453.

<sup>121</sup> Гёте И. В. Метаморфоза растений // Собр. соч. : в 10 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 1. С. 202-209.

Гетевская идея прафеномена (Urphänomen)<sup>122</sup>, как конкретного носителя общего типа, «типа всех эктипов», играет ключевую роль в конкретной метафизике, играя в ней роль моста между всеобщим и единичным, идеей и ее материальным воплощением.

В «Столпе и утверждении истины» отец Павел писал, что Истина=интуиция+дискурсия и считал возможным непосредственное узрение общего в частном. Для Флоренского не существовало резкой границы между ноуменальным и феноменальным, что открывало возможность для непосредственного узрения истины, видением идеи в ее проявлениях.

Как уже отмечалось, платонизм смыкается у Флоренского с гетеанством, а идея с первоявлением. По словам философа, Платон именовал это «синопсисом», а Гёте — «гениальным методом»: имеется в виду то «орлье зрение», которым острый взгляд различает в конкретно-единичном, в отдельном случае, универсальное. При всех расхождениях в словесном обозначении, как полагал о. Павел речь, однако, идет об одном и том же. Платон обозначает открываемое как «идею» или «тип» бытия, Гёте — как «перваявление» или «протофеномен»<sup>123</sup>.

О том фундаментальном значении, которое оказало мировоззрение Гете на Флоренского, свидетельствует следующий отрывок из воспоминаний, в котором философ признаётся, что, оглядываясь назад, он понимает, почему с детства, едва научившись читать, у него в руках оказывался «Гёте и Гёте без конца», имея ввиду не брошюру Дюбуа Реймона, а самого Гёте. «Гёте был моей умственной пищей», — пишет он. Отец Павел отмечает, что изначально не до конца это осознавал рассудочно, но отчётливо чувствовал глубинное сродство с этим образом мысли, что то, к чему он стремился, было гётевским первоявлением (Urphänomenon), хотя, вероятно, «в ещё более онтологической плотности» — по-платоновски. «Пора сказать об этом и облегчить душу», — заключает Флоренский»<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1986. С. 285.

<sup>123</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М: АСТ, 2009. С. 135.

<sup>124</sup> Флоренский П., свящ. Из моей жизни. М.: Академический проект, 2018. С. 121.

Верность Гете Флоренский хранит на протяжении всей жизни. В одном из лагерных писем он признается: «Я весь в Гете-Фарадеевском мироощущении и миропонимании»<sup>125</sup>.

Фундаментальность влияния Гете на Флоренского подчеркивается тем, что даже термин «конкретная метафизика», которым Флоренский охарактеризовал свое мировоззрение, по всей видимости, заимствуется им из книги Э. Метнера «Размышление о Гете»<sup>126</sup>, где тот использует этот термин в качестве характеристики мировоззрения Гете.

Предположение о подобном влиянии убедительно аргументируется А.И. Резниченко. Как отмечает исследовательница, в записи Флоренского от 18 ноября 1916 года, которую публикатор озаглавил «Заметки по антропологии», содержится краткая пометка: «Конкретная метафизика. Метнер». Это прямо отсылает к тому, как Метнер вводит понятие «конкретная метафизика» в своих «Размышлениях о Гёте». В указанном примечании сообщается, что Чемберлен (в книге о Канте) и Зиммель (в своей небольшой работе «Кант и Гёте»), независимо друг от друга и примерно в одно время, используют термин *Darstellung* для характеристики гётевского естествознания. Однако речь идёт не о естественной истории, не об эволюционном учении и не о теософском знании недоступного, а об идеальной картине, то есть о конкретной метафизике<sup>127</sup>.

Влияние естественнонаучного образа мысли Гете на Флоренского отмечалось рядом исследователей, к примеру, В.А. Шапошниковым<sup>128</sup> и Н.К. Бонецкой<sup>129</sup>, А.И. Резниченко<sup>130</sup>. Однако тема эта заслуживает дополнительного внимания, поскольку сам П. Флоренский неоднократно указывает на

---

<sup>125</sup> Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 453.

<sup>126</sup> Метнер Э. К. Размышления о Гёте. М.: Мусажет, 1914. С. 151.

<sup>127</sup> Резниченко А. Павел Флоренский как читатель «Размышлений о Гёте» Эмилия Метнера (к вопросу о филиациях идей в русской культуре Серебряного века) // *Russian Literature*. Vol. 77. Iss. 4: Aemilius Metner: Life, work, cultural significance / ed. M. Spivak. Pp. 591–601.

<sup>128</sup> Шапошников В. А. Романтическая математика Павла Флоренского // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2024. №4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/romanticheskaya-matematika-pavla-florenskogo> (дата обращения: 02.11.2025).

<sup>129</sup> Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гетеанство // *Вопросы философии*. 2003. № 3. С.97 – 116.

<sup>130</sup> Резниченко А.И. Павел Флоренский как читатель Размышлений о Гёте Эмилия Метнера (к вопросу о филиациях идей в русской культуре Серебряного века) // *Russian Literature*. Vol. 77. Iss. 4: Aemilius Metner: Life, work, cultural significance / ed. M. Spivak. Pp. 591–601.

фундаментальное значение гетеанства в своем творчестве. Гете сложно отнести к классической философии и в силу этого рецепции его идей в творчестве Флоренского зачастую выпадают из поля историко-философского внимания, однако в настоящем исследовании им будет придано одно из решающих значений.

Ради полноты картины следует отметить антиномичность в восприятии Гете Флоренским. В заметках «Философии культа» можно найти весьма неожиданное для преданного гетеанца антиномическую интерпретацию предсмертных слов Гёте «Свету, побольше свету». Вопреки распространённому «просветительскому» прочтению, он настаивает, что в этом восклицании слышится «воплъ, томление, тоска, ужас»: «Мне свету, ибо... я во тьме». По мысли Флоренского, Гёте, погружаясь во «тьму внешнюю», запросил «свету духовного, которым пренебрегал всю жизнь». Отсюда следует суровый диагноз: «Гёте всю жизнь был слепым — и умер слепым стариком, вещим, но не зрячим»<sup>131</sup>.

Гете был носителем близкого для Флоренского мирозерцания, которое позволяло «видеть идеи», видеть за всяким явлением «таинственно просвечивающие через него ноумены». При этом Гете был пантеистом и язычником, в некотором смысле имманентистом, полагавшим, что невозможно выйти за пределы природы. Гете был вне христианского культа. П.А. Флоренский, конечно, это хорошо осознавал. Двойственность в его восприятии Гете сделала его гетеанство чем-то качественно иным, нежели «гетеанство» самого Гете. В горниле православно-платонического мировоззрения оно превращается в своеобразную ангелологию, в лицезрение идей, как божественных сущностей.

Анализируя гетевские влияния на П.А. Флоренского, необходимо учитывать, что Гете был важен для Флоренского, прежде всего не как автономная величина, как единственный учитель, «буквы» которого он всегда и во всем придерживался, а как ярчайший представитель того русла мысли, которое философ называет конкретной метафизикой.

---

<sup>131</sup> Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / свящ. П. А. Флоренский ; сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М. : Мысль, 2004. С.453-453.

Другим значимым для Флоренского представителем этого русла, которого, как мы увидели, он ставил в один ряд с Гете («я весь в Гете-Фарадеевском мироощущении и миропонимании»<sup>132</sup>) является физик М. Фарадей, который также был верным интеллектуальным спутником философа с юных лет. Он представляет из себя редкий тип физика, делавшего ставку не на фундаментальные математические абстракции, а на феномены. Отдельные эксперименты у него могли играть примерно ту же роль, что прафеномены у Гете, разрастаясь до парадигмальных принципов<sup>133</sup>. Так, знаменитый опыт с магнитом и катушкой стал своеобразным интеллектуальным семенем, из которого выросла революционная идея поля, представлявшая значительный философский интерес для Флоренского.

#### 1.4.3. Учение о полярностях Ф.В.Й. Шеллинга и его рецепция в творчестве П.А. Флоренского.

Если Гёте дал Флоренскому метод усмотрения единства в явлении, то другой мыслитель, принадлежащий к тому руслу европейской мысли в котором Флоренский видит родство со своей «конкретной метафизикой», — Шеллинг — оказался особенно важен для философа своим учением о внутренней полярной структуре бытия, а также своими религиозно-философскими идеями. Гёте и Шеллинг, каждый по-своему, питали исходную для Флоренского интуицию органического единства. Обратимся теперь к анализу шеллингианских мотивов в творчестве русского философа.

Шеллинг очевидно входит в первый круг влияний Павла Флоренского. О юношеской увлеченности его идеями свидетельствуют следующие строчки:

«Все исполнено стремленьем к области идей.

Все сверкает отраженьем вечных тех огней.

Всюду дух животворящий разума сокрыт.

---

<sup>132</sup> Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 453.

<sup>133</sup> Фарадей М. История свеч : пер. с англ. / М. Фарадей. М. : Наука, 1980. 128 с.

Глас его, нам всем звенящий, с нами говорит.

(За чтением Шеллинга, июнь 1901 г.)<sup>134</sup>

По-видимому, в период обучения в Московской Духовной Академии Флоренский переводит «Четыре благородных металла»<sup>135</sup> Шеллинга. Шеллинг явно принадлежит к его умственной пище, задавая многие будущие мыслительные траектории, прежде всего связанные с диалектикой и пониманием полярностей.

При всем этом, упоминание Шеллинга в «Столпе и утверждении Истины» предельно скудно. В то же время имя Шеллинга ставится философом на «золотую доску истории антиномизма»<sup>136</sup>.

Несмотря на достаточно скудное упоминание Шеллинга Флоренским и неприемлемость для последнего идеи о развитии и становлении в Боге, многие интуиции немецкого философа, по-видимому, имплицитно содержатся в построениях русского философа. Так, в антиномизме часто ключевыми становятся идеи полярности, организма и их связи. Ключевой для Шеллинга образ магнита как изначального явления всеобщего дуализма сопровождает Флоренского на протяжении всего творчества. Сам Шеллинг видел в магните прарафеномен полярности, пронизывающей всё мироздание: «Более отчётливо это отношение показывает магнит. В нём появляются первые признаки жизни в природе: здесь есть три точки — два полюса и точка их неразличимости... Также и во всей природе нет ни чистого объекта, ни чистого субъекта: всё есть субъект-объект»<sup>137</sup>. Во вступительном слове перед защитой на степень магистра Флоренский прямо отсылает к этому образу: «Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить и путей религии»<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Флоренский П.. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т.1. Москва. Прогресс-Традиция. С.361.

<sup>135</sup> Флоренский П. А., свящ. Философские, богословские и критические труды Шеллинга. Т. 1. Сергиев Посад, 2021. С. 569 – 572.

<sup>136</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ, 2007. С. 145.

<sup>137</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999. С. 152-153.

<sup>138</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ, 2007. С. 819.

В «Иконостасе» Флоренский обращается к магниту как к модели, позволяющей понять саму суть иконописного изображения — соединение видимого и невидимого, вещи и силы. Как поясняет философ на примере магнита, художник, ограничивающийся изображением только видимой формы, передал бы не сам магнит как физическое явление, а лишь бессодержательный кусок стали. Сущность магнита — его невидимое силовое поле — при таком подходе осталась бы вовсе не выраженной<sup>139</sup>. Подлинное изображение магнита, по мысли философа, должно передавать оба плана — и видимую «сталь», и невидимое «силовое поле», но так, чтобы они были «несоизмеримы между собою и явно относились к разным планам»<sup>140</sup>. Проводя далее различие между естественными силами и «собственно Божественными силами, непосредственно Божиими»<sup>141</sup>, Флоренский превращает физический образ магнита в символический ключ к пониманию того, как божественные энергии пронизывают тварный мир, оставаясь невидимыми и в то же время действенными. При этом он специально оговаривает, что пользуется силовым полем «только как образом», сохраняя дистанцию между физической аналогией и духовной реальностью, которую эта аналогия призвана прояснить.

В ряде текстов о Павла Шеллинг как бы присутствует незримо. По мнению Н.Н. Павлюченкова, «Флоренский иногда пишет прямо по Шеллингу, но на него не ссылается»<sup>142</sup>. К подобным местам можно, к примеру, отнести приложение к «Столпу»<sup>143</sup>, где излагается полярная модель строения организма.

В период антропологии П.А. Флоренский обращается к идеям Шеллинга более открыто. Так, говоря об истоках своей методологии в предваряющих «Водоразделы мысли» «Путях и средоточиях», он ставит конкретный идеализм Шеллинга в один ряд с «платоново-аристотелевым идеализмом», «реализмом

---

<sup>139</sup> Флоренский П.А. Иконостас. Сочинения: В 4 т. Т. 2: М.: Мысль, 1998. С. 495.

<sup>140</sup> Там же. С.496.

<sup>141</sup> Там же. С.496.

<sup>142</sup> Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С.350.

<sup>143</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 451-456.

средневековья и Гете»<sup>144</sup>, магическим реализмом Новалиса. Отмечая различия этих течений, он уверен, что они «питаются на одних и тех же пажах и тянутся к одному солнцу»<sup>145</sup>. Этим солнцем для мыслителя, очевидно, является ключевая интуиция органического единства или формы. От этих водоразделов вместе с творчеством и жизнью, как он полагает, «потечет мысль в новый эон» истории.

Таким образом, несмотря на ряд неприемлемых для Флоренского моментов у Шеллинга, в нем он видит одного из предтеч чаемого нового мировоззренческого эона или цельного мировоззрения будущего.

Отмеченное Н.Н. Павлюченковым стремление П.А. Флоренского иногда писать «прямо по Шеллингу, не ссылаясь на него», возможно, объясняется глубоким родством двух мыслителей, уверенностью о. Павла в том, что они «пасутся на одних пажах». Это подтверждается явным параллелизмом в рассуждениях Флоренского о диалектике, где Шеллинг все-таки упоминается, с текстами, в которых наиболее четко просматривается понимание диалектики отцом Павлом: «диалектика — наука опытная. Ведь она — и на это указывал уже Шеллинг — состоит в последовательно сменяющихся попытках мыслей, — в ряде правильно чередующихся опытов мысли над самим собой»<sup>146</sup>.

В работе «У водоразделов мысли» он разворачивает близкое Шеллингу понимание диалектики, используя образы живого движения: «Диалектика есть непрерывный опыт над действительностью... Мысль снует от себя к жизни и от жизни вновь к себе. Это снование и есть диалектика»<sup>147</sup>.

Помимо диалектики, шеллингианские мотивы прослеживаются и в богословских построениях Флоренского. В различении Божественных ипостасей, в отношении Софии можно увидеть, переосмысления аналогичного различения трех потенций у Шеллинга; в идее «источения» Бога при творении мира; в представлении о таинствах как о средстве гармонизации в человеке Божественного и природных начал.

---

<sup>144</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М. АСТ, 2009. С. 19.

<sup>145</sup> Там же

<sup>146</sup> Флоренский П.А. Гамлет. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: ИЗД-ВО, 1998. С. 250.

<sup>147</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М. АСТ, 2009. С. 117.

При более детальном сравнительном анализе можно найти у П.А. Флоренского и Шеллинга и множество иных общих мест: созерцание божественных идей в природе и в мистериях, осмысление роли хаотического начала, органический подход к искусству и т.д. Однако в цели данного исследования настолько подробный анализ не входит.

Зафиксируем, ключевой для дальнейшего исследования момент. Проходя через шеллингианскую огранку гетевские типы мыслятся П.А. Флоренским как полярные структуры, что органично соединяет концепцию прафеномена с положительным диалектическим пониманием антиномий, свойственным конкретной метафизике. Это наблюдение становится методическим основанием для предлагаемой нами в третьей главе реконструкции учения П.А. Флоренского об антиномии через концепт антиномического прафеномена.

#### 1.4.4 Философия всеединства Владимира Соловьева и конкретная метафизика.

Шеллингианская интуиция органического единства бытия получила свое развитие в русской философии, прежде всего в метафизике всеединства В.С. Соловьева. Отношение Флоренского к Соловьеву, как мы увидим, было сложным и двойственным, но сама постановка проблемы цельного знания и критика отвлеченных начал стали тем фоном, без которого невозможно понять эволюцию его собственной мысли.

Ряд исследователей, среди которых Н.Н. Павлюченков, В.Н. Акулинин, В.И. Моисеев относят П.А. Флоренского к последователям В.С. Соловьева и считают его одним из представителей философии всеединства. Другие, такие как С.М. Половинкин, считают эти мнения ошибочными, указывая на фундаментальное различие ряда принципиальных установок двух философов.

Следует отметить, что отношение П.А. Флоренского к идеям Соловьева менялось на протяжении его жизни и в целом является достаточно сложным и неоднозначным.

На раннем этапе мы наблюдаем студенческую восторженность. Философ даже посвящает своему кумиру следующие строки:

«Ты к свету истины стремился,  
Его повсюду ты искал,  
И с прошлой жизнью не мирился  
И высшей Правды ты искал.  
В мерцавшем блеске Идеала,  
В закономерности кривой  
Душа твоя всегда искала  
Стремление к Цели Мировой.  
Заметив истины частицу,  
Ее из лжи ты извлекал,  
Понять умея небылицу,  
И все Христом ты претворял»<sup>148</sup>.

Философия всеединства резонирует с основными устремлениями П.А. Флоренского к целостному мировоззрению, к тому, чтобы собрать воедино «осколки истины»<sup>149</sup>. Как отмечает В.А. Шапошников, дух Соловьева «с его концепцией всеединства, идеалом цельного знания, критикой отвлеченных начал и пафосом конкретности витает над страницами всех писем студента Флоренского»<sup>150</sup>. В проекте философско-математического синтеза, появившемся в эти годы, можно усмотреть структурное развитие всеединства, где математика становится связующим звеном между различными областями знаний.

Пик увлечения Флоренского В.С. Соловьевым приходится на семестровое сочинение «Понятие церкви в Священном Писании», где он использует термины «всеединство» и «Богочеловечество», которых впоследствии будет избегать. Однако, после воцерковления П.А. Флоренского, его поступления в МДА, его отношение к В.С. Соловьеву постепенно серьезно пересматривается с

---

<sup>148</sup> Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т.1. Москва. Прогресс-Традиция. С. 370

<sup>149</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.:АСТ, 2007. С. 146.

<sup>150</sup> Там же. С. 171.

ортодоксальных позиций. Вопросом, поссорившим Флоренского с Соловьевым, становится концепция «свободной теократии», в которой Флоренский видит «вавилонскую блудницу»<sup>151</sup>, отравившую у него почти все у Соловьева, кроме «Трех разговоров». В этот период идеи всеединства критически пересматриваются П.А. Флоренским. Главным камнем преткновения стала угроза явного или скрытого «имманентизма», размывание границы между Творцом и тварью. Здесь в фокусе внимания П.А. Флоренского оказывается угроза привнесения в религиозный опыт субъективизма и психологизма. В опыте встреч В.С. Соловьева с Софией он вполне закономерно для ортодоксально ориентированного мыслителя видит элементы прелести.

Кульминацией разлада с Соловьевым становится примечание к «Столпу и утверждению Истины», где философия Соловьева обвиняется в рационалистичности и «вещности» и ставится в один ряд с саввелианством, спинозизмом и шеллингизмом. Учение Соловьева о Софии как субстанции Троицы, противопоставляемое им учению Афанасия Великого, становится для Павла Александровича явным выражением вещности, ибо такая субстанция «не может не быть признана безличною»<sup>152</sup>.

Про саму работу Флоренский пишет, что она направлена «по духу антиномизма против примирительной философии В.С. Соловьева»<sup>153</sup>.

Как и Соловьева, Флоренского относят к русской софиологии, однако последний подчеркивает свое принципиально иное понимание Софии, противопоставляя софиологии Соловьева учение о Софии Афанасия. Несмотря на родственную установку к поиску цельности во Христе, подходы П.А. Флоренского периода теодицеи и после во многом радикально отличаются от соловьевских.

Опирающемуся с одной стороны на православную ортодоксию, с другой — на интуиции аритмологии, Флоренскому чужды соловьевские идеи эволюции,

---

<sup>151</sup> Павлюченков Н.Н. (публ., коммент.) Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрн // Русское богословие: исследования и материалы: [сб.]. М., 2014. С 219- 220.

<sup>152</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 594.

<sup>153</sup> Там же. С. 469.

духовного прогресса. Всеединство оказывается по ту сторону возможностей человеческого разума и достигается независимо от человеческих усилий, скачком, а не непрерывным переходом. Флоренский гораздо более пессимистичен относительно возможностей человеческого разума. Для познания Истины, в которой должны собраться неконгруэнтные осколки мира<sup>154</sup>, требуется принести в жертву рассудок, то и дело отождествляемый философом с разумом. В то время, как В.С. Соловьев стремится создать цельное знание как систему, П.А. Флоренский предваряет «Водоразделы мысли» отказом от духа системы и цитирует Ваккенродера: «Кто верит какой-либо системе, тот изгнал из своего сердца любовь»<sup>155</sup>.

Это отличие принципиально: попытки собрать «осколки» в плоскости разума заведомо безнадежны, и именно оно определяет фрагментарный, пунктирный стиль Флоренского. Таким образом, если и относить конкретную метафизику к традиции всеединства, то мы имеем в ней дело с альтернативной версией — ортодоксально ориентированной, аритмологической и последовательно антиномической.

Подводя итог, отметим, что отношение Флоренского к философии всеединства Соловьева представляет собой сложный комплекс преемственности и полемики. С одной стороны, соловьевская идея всеединства, пафос цельного знания и критика отвлеченных начал определили постановку фундаментальных проблем его философии. С другой стороны, принципиальное расхождение коренится в понимании способа достижения всеединства: соловьевская установка на систематическое построение цельного знания средствами рациональной философии оказывается для Флоренского неприемлемой. Его собственный путь — аритмологический, ориентированный на православную ортодоксию и признание ограниченности рассудка — приводит к иному пониманию: всеединство достигается не непрерывным развитием, а скачком, требующим жертвы рассудка и укорененным в живом религиозном опыте.

---

<sup>154</sup> Там же. С.146.

<sup>155</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М: АСТ, 2009. С. 14.

Это различие непосредственно определяет специфику антиномизма Флоренского. В отличие от «примирительной философии» Соловьева, стремящейся снять противоречия в высшем единстве, Флоренский мыслит антиномии как неустранимые «трещины» рассудка, через которые только и возможно явление Истины в тварном мире. Таким образом, философия всеединства выступает для Флоренского не столько прямым источником заимствований, сколько значимым фоном, отталкиваясь от которого он вырабатывает собственную — антиномическую, аритмологическую и последовательно православную — версию всеединства.

#### 1.4.5. Русский символизм: Андрей Белый и Вячеслав Иванов о символе и антиномии.

Формирование философии символа — одной из центральных и ключевой для нашего исследования тем творчества П.А. Флоренского, являющейся закономерным развитием его платонизма и гетеанства, происходило в тесном взаимодействии с кругом русских символистов. Особое значение в этом процессе имели его контакты с Андреем Белым и Вячеславом Ивановым, чьи идеи во многом определили концептуальный язык, в котором Флоренский смог выразить свои глубинные интуиции.

При исследовании их оформления в оригинальную философию символа переписка с одним из столпов русского символизма Андреем Белым играет ключевую роль. В то же время в данном случае вряд ли стоит говорить о каком-то одностороннем влиянии, скорее здесь имеет место сложное переплетение взаимных влияний, в ходе которых каждый из мыслителей все более утверждался в своих взглядах.

При анализе детских воспоминаний Флоренского становится очевидным, что символизм является органичной основой мировоззрения мыслителя, формируемой в нем с ранних лет задолго до религиозного самоопределения. В главе «Особенное» своего жизнеописания он определяет символизм как

способность видеть за каждым явлением его ноуменальную глубину, которая в свою очередь оказывается «явлением глубже его лежащим»<sup>156</sup>. Символизм Флоренского не является чем-то приобретенным им извне. Уже свое детское «сказочное мировоззрение»<sup>157</sup> он идентифицирует как символизм. Однако вполне вероятно, что А. Бугаев был среди тех, кто помог этой самоидентификации.

Флоренский знакомится с Б. Бугаевым в университетские годы. В письме матери от 24.1.1904<sup>158</sup> он пишет о домашнем собрании религиозной секции, на котором сын профессора Бугаева читал свою статью «Символизм как миропонимание»<sup>159</sup> и делится чарующим и глубоким впечатлением от его личности.

Примечательно, что «Символизм как миропонимание» представляет из себя вполне оформленный манифест, где символ мыслится как ключ к цельному мировоззрению, которое должно прийти на смену критическому. В это время, по-видимому, не без влияния А. Белого П.А. Флоренский только начинает оформлять свое символическое мировоззрение. В письме Н. Бугаеву от 14.6 1904<sup>160</sup> он пишет о том, что понемногу готовится к писанию большого сочинения мистического и теоретико-познавательного по теории познания, основанной на понятии символа. Один из ключевых тезисов: «символы, не есть что-нибудь условное, создаваемое по нашему капризу или прихоти. Символы построены духом закона и с внутренней необходимостью...символизирующее и символизируемое не случайно связываются между собой»<sup>161</sup>.

В одном из писем Белый говорит о совпадении мыслей Флоренского с собственными исканиями: в то время как тот говорит о символах как об элементах, формирующихся по своим внутренним законам, он пишет о символе как об определенной эстетической единице, как о мире художественного

---

<sup>156</sup> Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2018. С. 118.

<sup>157</sup> Там же. С. 119.

<sup>158</sup> Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т.1. Москва. Прогресс-Традиция. С. 510.

<sup>159</sup> Белый А. Символизм как миропонимание : [Сборник] / Андрей Белый; Москва : Республика, 1994. С. 418.

<sup>160</sup> Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т.2. Москва. Прогресс-Традиция. С. 627.

<sup>161</sup> Там же.

измерения, как о Едином неоплатоников, «как о чем-то покрывающим школьные понятия о форме и содержании»<sup>162</sup>. Он называет это «порхающей мыслью времени»<sup>163</sup>.

Флоренский отмечает, что они с Белым понимают друг-друга, поскольку говорят символически. О том, что оба мыслителя разговаривали на языке одних и тех же символов свидетельствует следующий параллелизм. В письме Флоренскому от 29.6.1904 Белый пишет: «Христианство — только тогда христианство, когда «мир сей» становится прозрачным как стекло, так, что оставаясь «миром сим», он уже не сей мир, а иной (символизм)»<sup>164</sup>.

В диалоге «Эмпирея и эмпирия» (июнь того же года) Флоренский использует тот же образ прозрачности, развивая, по-видимому, идею, высказанную Белым. Философ рассуждает: как только рассудок завершает всю предшествующую работу по преодолению собственной самостийности, та самая «передняя плоскость» — чувственный мир, выстроенный «позитивистической» деятельностью разума, — раскрывается перед человеком в своей особой важности и исключительном значении. Отныне этот мир не воспринимается как нечто самодовлеющее. Напротив, он как бы передаёт себя высшим реальностям, становится их представителем и проводником. Утратив притязания на самостоятельное существование, он обретает бытие для иного мира. В этом акте самоотказа, по Флоренскому, чувственный мир находит своё подлинное предназначение: лишившись собственной «души», превратившись в тело иного мира, он носит его в себе, воплощает, одухотворяется и становится символом — органическим единством того, что изображает, и того, что изображается. Так эмпирическая реальность обретает прозрачность, сквозь которую проступают пламенность и свет иных миров<sup>165</sup>.

Явная связь этих двух отрывков подтверждается тем, что и в процитированном письме Белого, и в указанном отрывке из «Эмпиреи и

---

<sup>162</sup> Там же. С. 651.

<sup>163</sup> Там же.

<sup>164</sup> Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т.2. Москва. Прогресс-Традиция. С. 638.

<sup>165</sup> Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1998. С. 177-178.

Эмпирии» прозрачность связывается с одним и тем же библейским символом — стеклянным морем из Откровения Иоанна Богослова (Откр.15:2).

Стоящие на стеклянном море интерпретируются Флоренским как те, для кого мир стал вполне прозрачным. Далее Павел Флоренский фактически повторяет мысль А. Белого, связывая эту прозрачность с символизмом, понятым как «соприкосновение с миром иным»<sup>166</sup>.

В контексте антиномизма Флоренского особый интерес представляет идея двойственности символа, принадлежности его как к «эмпирии», так и к «эмпирии». Символизм оказывается искомой прозрачностью, которая дает увидеть в мире сем мир иной. Из других влияний стоит отметить также ключевой для А. Белого образ «перевала и перелома мировой истории». Знамение этого перелома он видит в сборнике А. Белого «Золото в лазури»<sup>167</sup>.

В идее «нового эона истории»<sup>168</sup>, который играл особую роль в творчестве позднего П.А. Флоренского, вполне можно увидеть отголоски и развитие этих идей. И опять же, при сопоставлении с воспоминаниями детства и юности, где Флоренский говорит о предчувствии новой картины мира, можно предположить, что речь идет не о привнесении в мировоззрение Флоренского чего-то принципиально для него нового, а о том, что общение с А. Белым помогло осознать и сформулировать его глубинные внутренние интуиции.

При всех отмеченных совпадениях, в дальнейшем пути П.А. Флоренского и А. Белого расходятся. Первый уходит в православную ортодоксию, второй — в свободные мистические и эзотерические искания, испытав серьезные влияния антропософии и видя в ней воплощение многого из своих символических чаяний. Следствием этого расхождения станет в том числе расхождение в базовых культурно-исторических ориентирах. Если Флоренский будет искать идеал в Средневековье и сделает Ренессанс символом богоборчества, Белый, напротив, будет ориентироваться на антропоцентричную установку Ренессанса.

---

<sup>166</sup> Там же.

<sup>167</sup> Флоренский П.А. Золото в лазури Андрея Белого. Критическая статья. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1998. С. 695–701.

<sup>168</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М: АСТ, 2009. С.20.

При этом П.А. Флоренский до конца жизни будет ценить юношескую мировоззренческую близость с А. Белым и верность символизму. Во многом его поздние высказывания о символе совпадают с более ранними высказываниями А. Белого. Так в «Символизме как миропонимании»<sup>169</sup> Белый пишет о символизме как о методе, соединяющим пространственные и временные проявления, в которых мы встречаемся с познанием платоновых идей», противопоставляет познанию «от противного» познание символическое, называя его познанием откровения (здесь можно уловить параллель со сверхрассудочным синтезом П.А.Флоренского). В автобиографической работе «Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития»<sup>170</sup> он пишет о теургии как о знаке-отделителе от догматизма, а в символе видит инструмент религиозного опыта.

Обобщая сказанное, предположим, что знакомство с А. Белым не сделало Флоренского символистом, а помогло ему осознать свой имплицитный символизм и сформулировать в терминах философии символа свое мировоззрение.

Обратимся теперь к другому влиянию, не менее важному в оформлении философии символа П.А. Флоренского.

1904-1905 годы имеют особое значение в формировании философии символа П.А. Флоренского. Помимо знакомства с А. Белым в это же время происходит знакомство с В. Ивановым и его идеями. Личное знакомство предваряется отзывом, полученным им в письме недавно познакомившегося с В. Ивановым Эрна. Последний симпатизирует дионисийским исканием Иванова, его стремлениям «узнавать Христа под другим именем»<sup>171</sup>.

Флоренский просит Эрна достать «Религию Диониса» В. Иванова и знакомится с другими его работами. Так, в курсовой работе «Священное

---

<sup>169</sup> Белый А. Символизм как миропонимание: [Сборник] / Андрей Белый; [Авт. вступ. ст. и примеч. Л. Сугай]. - Москва : Республика, 1994. С. 244-255.

<sup>170</sup> Там же. С. 418.

<sup>171</sup> Павлюченков Н.Н. (публ., коммент.) Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрна // Русское богословие: исследования и материалы: [сб.]. М., 2014. С.165.

переименование» он ссылается на работу Иванова «Эллинская религия страдающего Бога»<sup>172</sup>.

В последующие годы оба мыслителя весьма сближаются: Флоренский посещает «Башню» В. Иванова, несколько дней гостит в московском доме Иванова. Иванов присутствует на защите магистерской диссертации Флоренского в мае 1914-го года и принимает его сторону в полемике с Е. Трубецким, имеющей большое значение для понимания сути антиномизма Флоренского. Флоренский посвящает Иванову работу «Не восхищение непщева»<sup>173</sup>, в которой толкует новозаветное понятие восхищение в мистическом духе, и в духе Иванова ищет его корни в античных мистериях.

Символизм Иванова оказывается родственным и параллельным символизму П.А. Флоренского: оба придерживаются платонического и реалистического понимания символа, видя в нем единство ноуменального и феноменального, оба принимают от Гете принцип «верности вещам». Флоренский говорит об орле зрении, позволяющим прозревать ноумен за феноменом, для В. Иванова символ становится «мистическим лицезрением единой для всех, объективной сущности»<sup>174</sup>.

Очевидность общих мотивов в понимании символа затрудняет вопрос о влияниях. Многие сближения можно вывести из очевидных «общих духовных пажитей» — прежде всего из понимания символического у И. Гете и В. Соловьева. Многие общие положения в теории символа Флоренского, по всей видимости, появились независимо от влияний Иванова (как мы увидели выше, ключевые интуиции о символе идут у Флоренского из детства и юности и были сформулированы уже летом 1904-го года в переписке с А. Белым и в статье «Эмпирия и эмпирия»).

---

<sup>172</sup> Флоренский П., свящ. Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М.: Храм св. мученицы Татианы, 2006. С. 332.

<sup>173</sup> Флоренский П.А. О типах возрастания. // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 142-188.

<sup>174</sup> Иванов В. Две стихии в современном символизме // Иванов В. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 155.

Если же говорить о принципиальном влиянии Иванова, то тут следует, прежде всего, обратиться к мистериальной линии в творчестве П.А. Флоренского и его философии культа.

В лагерном письме дочери от 1 — 3 августа 1935 года Флоренский причисляет В. Иванова вместе с А. Белым и В. Розановым к одному из трех встреченных им в жизни людей с чертами гениальности и пишет о нем: «Он сумел проникнуть изнутри в эллинство и сделать его своим достоянием»<sup>175</sup>.

Это стремление «проникнуть изнутри в эллинство» и, прежде всего, в его культовую составляющую Флоренский, по-видимому, наследует у Иванова, пытаясь соединить христианский культ с общечеловеческим духовным опытом.

Эллинская и в особенности дионисийская линия в понимании христианства, «религия страдающего Бога» становятся ключевой антиномией усийного и ипостасного философии культа.

В дионисийском или титаническом начале П.А. Флоренский видит проявление усийной составляющей человека, основу языческого богоборчества, которая в своем глубинном смысле оказывается чаянием Христа, поскольку в своем пределе требует растерзания, убиения и крови Бога. И только во Христе эта жажда находит свое удовлетворение. По мысли философа, смерть Христа «завершила все частные и предварительно-преобразовательные попытки, не могшие насытить титанические алчбы святой крови»<sup>176</sup>.

Там же в «Философии культа» Флоренский пишет, что многим в понимании мистики жертвы «мы обязаны Вячеславу Иванову»<sup>177</sup>.

Таким образом, подобно тому как Вяч. Иванов сумел проникнуть в эллинское наследие изнутри и сделать его своим, Флоренский изнутри воспринял и преобразил ивановскую мистику жертвы, органично включив ее в свою философию культа.

---

<sup>175</sup> Флоренский П. А., Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П.А. Сочинения в 4-х томах. Том 4. М.: Мысль, 1998. С. 305.

<sup>176</sup> Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии) // Флоренский П. А. Собрание сочинений. Сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М. : Мысль, 2004. С.144.

<sup>177</sup> Там же. С.146.

Итак, как показывает проведенный анализ, диалог с Андреем Белым и Вячеславом Ивановым сыграл важнейшую роль в оформлении самобытной философии символа П.А. Флоренского. От Белого он воспринял интуицию символизма как «стеклянного моря» — прозрачной границы между мирами, от Иванова — мистериальное измерение символа, его укорененность в родовой стихии, раскрывающейся в антиномии усийного и ипостасного. При этом, как было отмечено, оба мыслителя не столько привнесли нечто новое, сколько помогли Флоренскому осознать и концептуализировать интуиции его детского «сказочного мировоззрения».

#### 1.4.6 Теория множеств Георга Кантора. Аритмология. Философско-математический синтез.

В мировоззрении П.А. Флоренского математика играла колоссальную роль. Однако, в отличие от ориентировавшихся на математику философ-рационалистов, Флоренский видел в ней не идеал безупречной системы, а, скорее, своего рода резервуар концептуальных форм, призванный вобрать в себя всё богатство эмпирического и духовного опыта. Математические модели, с его точки зрения, — это «не аналогии или сравнения, а указания на сходство по существу», то есть не произвольные конструкции, допустимость которых зависит от субъективных предпочтений, а нечто, чья обоснованность задаётся достаточно независимыми друг от друга посылками. Короче говоря, он рассматривал их как «необходимо-мыслимые схемы»<sup>178</sup>.

Здесь возникает примечательная для нас обратная связь — Флоренский не только берет готовые математические схемы для философских целей, но порой именно философская проблематика становится источником математического творчества. Среди ярких примеров — его работа «О приведении чисел»<sup>179</sup>,

---

<sup>178</sup> Флоренский П. А. Об одной предпосылке мировоззрения // Весы: Ежемесячник искусства и лит. М: Скорпион, 1904. № 9. С. 24-35.

<sup>179</sup> Флоренский, П. А. Число как форма / священник Павел Флоренский. Москва : Изд-во Московского центра непрерывного математического образования, 2021. 80 с.

основанная на его идее о возвращении математики к пифагорейскому числу как форме и работа «Мнимости в геометрии», ставшая своего рода кристаллизацией его интуиции о «раздвоенности реальности», наличии у него феноменальной и ноуменальной стороны.

О перспективах подобного двустороннего философско-математического синтеза пишет В.В. Мороз. По наблюдению исследователя, примеры математизации у П.А. Флоренского показывают, что математическая модель здесь выявляет не формализованный срез явления (как это принято в естественных науках, статистике или социологии), а его содержательный аспект. Вследствие этого математические понятия обретают статус философских категорий. Именно акцент на смысловом измерении математики открывает возможность её применения в гуманитарном знании<sup>180</sup>.

Ключевую роль в творчестве Флоренского оказала теория множеств Георга Кантора. По мнению философа, разработанная Кантором идея группы «относиться ко всему, в чем сознание производит синтез множественности в единство; уже этот синтез, будучи основной функцией сознания, делает математику как науку о группах, применимой повсюду, где только функционирует сознание»<sup>181</sup>. Подобное понимание математики на стыке платонизма и феноменологии, как некоего второго мира идеальных структур является крайне близким Павлу Флоренскому. Данный подход позволяет дать математически прозрачное определение актуальной бесконечности — понятия, разрешающего, по мнению нашего философа, две первые космологические антиномии «Критики чистого разума»<sup>182</sup>.

Примечательно, что мысль Павла Флоренского об антиномическом устройстве рассудка в значительной мере восходит к рассуждениям о. Серапиона Машкина (оказавшего на него влияние) относительно антиномизма актуальной

---

<sup>180</sup> Мороз В. В. Математическое моделирование в философии: возможности и перспективы // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2013. №2 (26). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/matematicheskoe-modelirovanie-v-filosofii-vozmozhnosti-i-perspektivy> (дата обращения: 02.04.2026).

<sup>181</sup> Флоренский П.А. О типах возрастания. // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1998. С. 284.

<sup>182</sup> Там же. С. 28.

бесконечности. Как сообщается, о. Серапион стремился разрешить проблемы, связанные с парадоксальностью актуальной бесконечности, посредством введения в философскую систему категории антиномичности. Согласно такому подходу, рассудок оказывается разорванным между законом тождества и законом достаточного основания. Первый (закон тождества) фиксирует вещь в её определённости и конечности, тогда как второй (закон достаточного основания) непрерывно уходит в бесконечность, переходя от одного основания к другому. Антиномичность же, по мысли о. Серапиона, объединяет прерывность (определённость) и непрерывность в некое высшее единство, выступающее как высшая форма закона тождества<sup>183</sup>.

Отдельно стоит отметить аритмологию Н. В. Бугаева, противопоставившего ключевой для классического математического анализа идее непрерывности принцип дискретности. Аритмология становится одним из знаков грядущего мировоззренческого зона, с ней Флоренский связывает освобождение от рационализма, растворяющего мир в монотонном количестве и возвращение к средневековому мирозерцанию, в центре которого было понятие формы.

В своей ранней работе «Об одной предпосылке мировоззрения»<sup>184</sup> Флоренский говорит об идее непрерывности как ключевой интуиции, во многом определившей пути науки и философии нового времени и в особенности девятнадцатого века. Вкратце видение проблематики непрерывного автором таково.

Родившаяся в анализе бесконечно малых Лейбница, эта идея распространяется на физику, биологию, философию истории, являясь неявной предпосылкой механицизма, эволюционизма, прогрессизма и прочих мировоззренческих векторов нового времени. Непрерывность «цементирует» рационалистическую картину мира в «один исполинский монолит», не оставляя никаких просветов для чего-то выходящего за границы рассудка. Таким образом,

---

<sup>183</sup> Радул Д. Н. Генезис идеи актуальной бесконечности в трудах П. А. Флоренского // Философия науки и техники. 2019. № 1. С. 112–118.

<sup>184</sup> Флоренский П.А. Об одной предпосылке мировоззрения // Флоренский П.А. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 70.

богоборческий вектор предшествовавшего столетия обуславливается в видении Флоренского не требованиями разума, а принимаемой по умолчанию научной догмой.

Однако в начале двадцатого века происходит «сдвиг, равного которому не найти, кажется, на всем протяжении научной мысли»<sup>185</sup>. «Цемент» континуума начинает рассыпаться, и сквозь появившиеся трещины проступают контуры совершенно иной концептуальной вселенной, интеллектуального пространства, в котором возможна реконструкция пифагорейского понятия формы и устранение раскола между научным мировоззрением и религиозным опытом. На смену мира, рассматриваемого как непрерывная сеть причин и следствий, приходит множество обособленных пазлов, которыми заведомо невозможно «замостить» неожиданно открывшееся «небо» единой Истины: «Трещины во всем! <...> Там, на небе — единая Истина; у нас — множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом»<sup>186</sup>.

Интуиция прерывности подспудно присутствует практически во всех направлениях творчества Павла Флоренского. Сам он в автореферате называет свое мировоззрение аритмологическим. С.М. Половинкин<sup>187</sup> и А. Оппо<sup>188</sup> отводят ей решающее значение в антиномизме и философии символа П.А. Флоренского.

Очевидно, что аритмологическое видение мира как множества «несклеиваемых» фрагментов служит подходящим фоном для исследуемого нами типа антиномизма.

Итак, математика выполняет у Флоренского концептуальную функцию: она поставляет разуму «необходимо-мыслимые схемы», в которых структура бытия получает адекватное выражение. Теоретико-множественный подход Кантора, соединяясь с его же оригинальным платонизмом, позволяет Флоренскому рассматривать математические объекты, как некий второй мир идеальных структур.

---

<sup>185</sup> Там же. С. 70.

<sup>186</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 146.

<sup>187</sup> Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса.// Флоренский П.А. Pro et Contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 625-626.

<sup>188</sup> Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. Pp. 27-28.

Подведем итоги параграфа. Проведенный анализ позволяет утверждать, что методология конкретной метафизики П.А. Флоренского складывается из нескольких взаимодополняющих линий. Платонизм задает онтологическую рамку: вся конкретная метафизика так или иначе выстраивается по оси «ноуменальное — феноменальное», «идея — явление» и задается стремлением философа видеть идеи воплощенными. Гетеанство дает конкретный метод усмотрения этого явленного всеобщего — «орлье зрение», способность видеть типическое в частном. Платоновский эйдос сближается у Флоренского с гетевским прафеноменом. Шеллингианство вносит язык полярностей, позволяя мыслить единство как напряжение противоположностей. Философия всеединства В.С. Соловьева, несмотря на полемику с ней, ставит проблему цельного знания, которую Флоренский решает собственными средствами. Диалог с русским символизмом (А. Белым, Вяч. Ивановым) оформляет эти интуиции в философию символа как воплощенной идеи, антиномического единства феномена и ноумена, а математические структуры становятся у философа предельно общими символами реальности. Аритмология Н.В. Бугаева, развитая П.А. Флоренским, задает особенную установку сознания на поиск разрывов в ткани реальности, что делает конкретную метафизику особо восприимчивой к антиномизму.

Все эти линии, питаясь из общих «духовных пажитей» и избираясь по принципу внутреннего сродства, складываются в единый методологический фундамент, который нам предстоит применить к проблемной реконструкции самого антиномизма.

### **1.5. Кант и антиномизм: границы рассудка и их трансгрессия**

Завершая обзор философских истоков антиномизма П.А. Флоренского, мы обращаемся к фигуре, занимающей в этом ряду особое место. В отличие от Платона, Гёте или Шеллинга, Кант не был для Флоренского ни источником вдохновения, ни учителем. Напротив, он — главный заочный оппонент

Флоренского. Однако именно полемика с Кантом определила постановку принципиальных для него вопросов: о границах рассудка, о природе антиномий, о соотношении явления и ноумена. Кант задал проблемную область, внутри которой Флоренскому предстояло найти собственный путь. В этом смысле все предшествующие влияния, рассмотренные в данной главе, подготовили почву для ответа на вызов, который кантовская философия бросала всякой метафизике, претендующей на познание сверхчувственного.

Павел Флоренский неоднократно и крайне негативно высказывался о философии Канта: «Нет системы более уклончиво-скользкой, более „лицемерной“, по апостолу Иакову, более „лукавой“, по слову Спасителя, нежели философия Канта»<sup>189</sup>. Кант является символом всего, против чего борется философ: духа возрожденчества, «евклидова ума», механицизма, разрыва с культом, субъективизма, антиплатонизма.

Как уже отмечалось, интеллектуальным ориентиром Флоренского всегда был Платон. В Канте он видел своего рода «антиплатона»: «Платон и Кант относятся между собою, как печать и отпечаток; все, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного — суть вогнутости, пустоты другого. Один есть плюс, а другой есть минус»<sup>190</sup>. Приговор Канту и его философии неумолим. Во вступительном слове к магистерской диссертации Флоренский определил их как «столп злобы Богопротивныя», очевидно противопоставляя «столпу и утверждению Истины»<sup>191</sup>.

Как показывает А. Оппо<sup>192</sup>, противостояние Платона и Канта у Флоренского имеет и историософское измерение: эти два мыслителя становятся символами двух «правд» двух мировоззренческих эпох — средневековой цельности и фрагментированной картине мира «Ренессанса».

---

<sup>189</sup> Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии) // Флоренский П. А. Собрание сочинений. Сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. С. 109.

<sup>190</sup> Там же.

<sup>191</sup> Флоренский П. А. Разум и диалектика // Флоренский П. А. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. Москва: Мысль, 1994. С. 135.

<sup>192</sup> Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. P. 106–115.

Можно было бы ограничиться констатацией непримиримого антикантианства Флоренского, но более пристальное исследование показывает, что ситуация намного сложнее и интереснее. Несмотря на отмеченное антикантианство, гносеологические построения Павла Флоренского во многом определяются теорией познания Канта. Без коперниканского переворота мы бы не знали этого философа таким, каким мы его знаем. В этом смысле можно, следуя Евгению Трубецкому, говорить о неосознанном кантианстве Павла Флоренского.

Как отмечает современный исследователь Д.Д. Романов, резкие оценки философии И. Канта у П.А. Флоренского не должны вводить в заблуждение: «через критику кантианства в философской среде, воспитавшей в том числе и символистскую мысль, выстраивался метод системы выходящего за пределы логики в примирении противоречивых положений трансрационального»<sup>193</sup>.

В этом же ключе С.Б. Егорова в своём исследовании антиномизма Флоренского подчёркивает, что «несмотря на критику, отношение П.А. Флоренского к немецкому мыслителю не было лишь только негативным: он признаёт Канта крупным учёным и философом»<sup>194</sup>. Более того, по её убедительному замечанию, «всё творчество русского мыслителя — это борьба с Кантом и одновременно зависимость от него»<sup>195</sup>.

Чтобы понять эту сложную зависимость необходимо соотнести ключевые темы П.А. Флоренского с соответствующими разделами философии И. Канта и оценить влияние последних на формирование интеллектуального фона, в котором движется мысль русского философа.

Антирациональный, антипозитивистский пафос философии «русского Леонардо» связан с его стремлением «философствовать из религии», причем речь шла не о прозрачной для рассудка естественной религии, а о религии, ядром которой является откровение и духовный опыт. Идеалом познания становится для Флоренского опыт христианских подвижников. Это совершенно не укладывается

---

<sup>193</sup> Романов Д.Д. И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. №2. С. 315-331. doi: 10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331

<sup>194</sup> Егорова С.Б. Антиномизм и диалектика в учении П.А. Флоренского: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. Саратов, 2009. С. 60.

<sup>195</sup> Там же. С. 61.

в преобладающий в западной докантовской метафизике спекулятивный подход к познанию истин Божественного порядка. В метафизике модерна, отказавшейся от идеи откровения, Божественные истины начинают напоминать учебники геометрии.

Кант, также отказавшийся от апелляции к откровению, тем не менее, подвергает сокрушительной критике саму возможность такой «геометрии Божественного». Он ограничивает знание, чтобы освободить место вере. Область Божественного оказывается для него непознаваемой «вещью в себе», а попытки проникнуть туда путем спекуляций неизбежно приводят к антиномиям. Именно признание бессилия разума становится входом в религиозную философию Павла Флоренского. Фиксируя это бессилие, антиномизм Канта служит отправной точкой для теодицеи Флоренского. Идея антиномий как неснимаемых противоречий является ключевой для обоих мыслителей. Однако если для немецкого философа антиномии — это межевые столбы, указывающие на границы познания, то для русского там, где заканчивается рассудок, начинается подвиг, то есть живой духовный опыт.

Интересно, что в начале своего пути, еще, будучи студентом, Флоренский переводит работу Канта «Физическая монадология»<sup>196</sup>, а одно из его ранних сочинений посвящено космологическим антиномиям. Значимость этого раннего обращения Флоренского к кантовским антиномиям подчёркивается в современном исследовании Л.А. и Е.А. Клюкиных, которые показывают, что у Канта познающий субъект самостоятельно конструирует истину, пусть и не абсолютную. У Флоренского же, напротив, разум получает своё утверждение не от себя, а от Истины, которая онтологически первична<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> Кант И. Физическая монадология / Иммануил Кант; с латинского перевёл П. Флоренский. Сергиев: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1905. 33 с.

<sup>197</sup> Клюкина Л.А., Клюкина Е.А. Космологические антиномии И. Канта в критическом изложении П.А. Флоренского. С. 12–20.

Позже в «Столпе и утверждении Истины» философ напишет, что уже только за одно введение понятия «антиномия» в философию Кант заслуживает вечной славы<sup>198</sup>.

Таким образом, несмотря на свое антикантианство, до определенного момента Флоренский как будто идет по стопам того, кого назвал «столпом злобы». В этом отношении показательно замечание Н.А. Дмитриевой, что интерес к кантианству в России Серебряного века возник благодаря неокантианству, которое Андрей Белый назвал «вторым пришествием Канта»<sup>199</sup>. При этом, как отмечает Д.Д. Романов, «интерес этот быстро был исчерпан, а сам критицизм начал переосмысляться через мистицизм и интуитивизм, объединенные в символизме»<sup>200</sup>. Флоренский — один из ярчайших представителей этого переосмысления.

Мысль Флоренского движется за пределы, установленные «Критикой чистого разума». Вспомним, что рассудок, по Канту, оказывается беспомощным когда выходит за границы возможного опыта. Флоренский же говорит о возможности иного — сверхрассудочного — опыта. Как отмечает Л.А. Калинин, Флоренский обращается к кантовскому учению как к источнику аргументов, но при этом выворачивает кантовский подход наизнанку<sup>201</sup>. Антиномии для него — не только границы рассудка, но и свойства лежащей за ними Истины. «Наши рассуждения начинаются с той точки, на которой кончает Кант»<sup>202</sup> — эта формула точно схватывает суть их отношений.

Из этой новой перспективы становится видным еще одно следствие «коперниканского переворота», значимое для философии Флоренского. Если реальность как тайна («вещь в себе») непознаваема путем логических спекуляций, то для ее постижения необходим медиатор, который указывал бы на истину, но не

---

<sup>198</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2007. С. 146.

<sup>199</sup> Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. М., 2007. С. 175.

<sup>200</sup> Романов Д.Д. И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. №2. С. 315-331. doi: 10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331

<sup>201</sup> Калинин Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 174.

<sup>202</sup> Флоренский П. А. Разум и диалектика. Собрание сочинений в 4 томах, т.2. Москва: Мысль, 1994. С. 131.

был бы с ней тождествен. В §59 «Критики способности суждения»<sup>203</sup> Кант проводит различие между схемой, дающей адекватное воспроизведение рассудочного понятия, и символом, который возникает там, где понятие не может быть представлено в созерцании и требует косвенного изображения по аналогии. Тем самым Кант, по выражению А.В. Гулыги<sup>204</sup>, ставит проблему символа в современном ее виде. После него эмпириокритицисты, Кассирер, Юнг, Шпенглер уже не могли, подобно философам Просвещения, отождествлять рациональность и действительность; последняя оказалась мыслимой лишь через символ.

Принципиально, однако, что Кант и Флоренский понимают символ по-разному. Для Канта символ — это косвенное изображение понятия, возникающее там, где нет адекватного созерцания; он работает по аналогии и остаётся в пределах гносеологической проблематики<sup>205</sup>. Для Флоренского символ — нечто большее, чем простой заместитель отсутствующего созерцания, он представляет собой тип бытия, в котором ноумен и феномен совпадают, не сливаясь. «Часть, равная целому, причём целое не равно части»<sup>206</sup> — символ здесь не указывает на сущность, а является ею в модусе явления.

Несмотря на это различие, сам факт, что Кант вводит символ как необходимый медиатор там, где рассудок бессилён, оказывается для Флоренского принципиально важным. Кант легитимирует символическое мышление, хотя и остаётся в границах гносеологии. Флоренский переносит символ из области гносеологических компенсаций в область онтологии, превращая его в способ бытия.

Для антиномизма Флоренского этот поворот имеет ключевое значение, поскольку задает концептуальную рамку для решения фундаментального вопроса о соотношении ноуменального и феноменального. Сам Флоренский признавался: «Всю свою жизнь я думал в сущности об одном: об отношении явления к

---

<sup>203</sup> Кант И. Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения : в 6 т. М., 1966. Т. 5. С 226 -228.

<sup>204</sup> Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: (Критика и анализ). Отв. ред. А. В. Гулыга. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. С.5.

<sup>205</sup> О различии в понимании символа у Канта и Флоренского см.: Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980. С. 89–112; а также: Резниченко А.И. От Символа к Событию: русская философия в поисках имени и лица. М., 2025. С. 78–92.

<sup>206</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ, 2009. С. 136–137.

ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его воплощении. Это — вопрос о символе»<sup>207</sup>. Символизм оказывается тканью его мышления. «Символ есть символизируемое, воплощение есть воплощаемое, имя есть именуемое»<sup>208</sup>. Это парадоксальное определение точно схватывает природу символа: будучи явлением, он в то же время несет в себе нечто большее, чем явление, оставаясь при этом не тождественным ноумену. В этой перспективе познание никогда не может достигнуть «вещи в себе», но символ становится лестницей постижений, способом приближения к недостигаемой Истине.

Наконец, еще одна линия, где Кант оказывается необходимым собеседником Флоренского, — это проблема интеллектуального созерцания. «Коперниканский переворот» разбил надежды на спекулятивное познание ноуменального. Единственный путь к нему — непосредственное познание вещей без обращения к дискурсивному мышлению. И. Кант полагал, что такой интуитивный рассудок *intuitiver Verstand* человеку недоступен: «Для нас, людей, такой рассудок невозможен; мы не можем даже составить себе понятие о том, как мог бы существовать рассудок, который... познавал бы вещи не дискурсивно, а интуитивно»<sup>209</sup>. Примечательно что столь важный для Флоренского Гете полемизирует с Кантом, обозначая ограничение Канта, как «авантюру разума», на которой сам настаивает в своем стремлении к типическому: «Если я сначала бессознательно и по внутреннему влечению без устали добивался первообраза, типического... то ничто не может мне помешать и дальше отважно настаивать на этой аванюре разума, как её называет сам кёнигсбергский старец»<sup>210</sup>.

Флоренский вслед за Гете, настаивает на этой аванюре в своей идее «орльего зрения» способного познавать типическое, однако с существенной оговоркой. В отличие от Р. Штейнера, строившего на основе гетеанства

---

<sup>207</sup> Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2018. С. 117.

<sup>208</sup> Флоренский П. А. Детям моим: («Воспоминанья прошлых дней»); Генеалогические исследования; Из Соловецких писем; Завещание. Москва: Моск. рабочий, 1992. С. 153.

<sup>209</sup> Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 328–329, § 77

<sup>210</sup> Гёте И.В. Созерцающая способность суждения // Гёте И.В. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 7. С. 315–316.

«духовную науку» с претензией на точное знание о сверхчувственном<sup>211</sup>, Флоренский сохраняет апофатическую скромность: духовная реальность остается для него трансцендентной, своего рода «вещью в себе», а интеллектуальное созерцание имеет дело с символами, а не с абсолютными формулами. В этом пункте, как ни парадоксально, Флоренский возвращается к Канту — в признании принципиальной недоступности Истины для окончательного, «формульного» выражения.

Проведённый анализ позволяет выделить три аспекта, в которых Кант оказался для Флоренского значимым.

Во-первых, кантовское учение об антиномиях дало Флоренскому исходную проблему: рассудок не способен справиться с идеями, выходящими за пределы возможного опыта. Однако там, где Кант ставит границу, Флоренский видит указание на область сверхрационального, открываемую сообразным духовным опытом. Кантовский запрет на интеллектуальное созерцание оборачивается у Флоренского трансгрессией — выходом за пределы рассудка, который возможен через подвиг веры.

Во-вторых, различие явления и «вещи в себе», при всей критике кантовского дуализма, подготовила почву для философии символа П.А. Флоренского. Именно Кант в §59 «Критики способности суждения» поставил проблему символа в её современном виде. Флоренский радикализирует этот поворот: символ у него не сводится к косвенному изображению непредставимого понятия, но оказывается способом бытия, в котором ноумен и феномен совпадают, не сливаясь.

В-третьих, сама фигура Канта как антагониста позволила Флоренскому очертить границы собственной философии. Кант выступает для него необходимым оппонентом, в диалоге с которым формируется положительное содержание конкретной метафизики. Вполне вероятно, что без кантовской критики рационализма невозможно было бы то возвращение к платонизму,

---

<sup>211</sup> См. Метнер Э. К. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма / Э. К. Метнер. М. : Мусагет, 1914. 525 с.

гётеанству и православному онтологизму, которое составило ядро философского проекта Флоренского.

Таким образом, первая глава выполнила свою задачу: зафиксировав те линии мысли, на которые опирался Флоренский, и обозначив Канта как критическую точку, от которой он отталкивался, мы подготовили почву для систематического анализа самого антиномизма. Во второй главе предстоит выяснить, как из этого сложного переплетения влияний и полемики складывается собственное учение Флоренского об Истине-антиномии — и с какими проблемами оно сталкивается.

## ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ АНТИНОМИЗМА: МЕЖДУ ЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЛИКАЦИЕЙ И ПРАВОСЛАВНЫМ БОГОСЛОВИЕМ В ЗЕРКАЛЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

### 2.1. «Границы антиномизма: критические аспекты учения П.А. Флоренского»

Свой путь к антиномиям Флоренский начинает во многом отталкиваясь от Канта, исходя из возможностей человеческого рассудка. Однако по Флоренскому рассудок не только ограничен в познании ноуменального, но и является насквозь противоречивым, антиномичным в своих основаниях. Эта антиномичность коренится по его мнению в несовместимости двух лежащих в его основе законов — законе тождества и законе достаточного основания.

Закон тождества в интерпретации Флоренского задает статический план разума, он требует неподвижной данности понятия, равенства всякого А самому себе. Опирающиеся на эту норму, истинные через себя суждения П. Флоренский соотносит с интуицией: «Суждения, истинные через себя, т. е. интуитивные, суть те, которые основаны на законе тождества»<sup>212</sup> Закон достаточного основания со своей стороны требует обоснованности всякого А, то есть его выведения из некоего нетождественного ему В, которое Флоренский понимает как «не А»: «В плане устремления к обосновке понятия — т.е. в плане определения и доказательства каждое А должно иметь свою основу в не А»<sup>213</sup>. Опирающиеся на эту норму, истинные через иное суждения соответствуют дискурсии: «Суждения,

---

<sup>212</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 54.

<sup>213</sup> Там же. С. 382.

истинные через иное, т. е. дискурсивные, суть те, которые основаны на законе достаточного основания»<sup>214</sup>.

Флоренский использует характерный для философии всеединства метод абсолютизации отвлеченных начал, в данном случае начал разума. В случае абсолютизации закона тождества, он получает реальность изолированных друг от друга сущих, в которой исчезает всякая отнесенность к иному. Эту стихию тотального взаимоотрицания Флоренский описывает как шеол, царство смерти и ненависти. В случае абсолютизации закона достаточного основания мы получаем дурную бесконечность обоснований, лестницу суждений, ведущую в никуда и таким образом никогда актуально не данную.

Флоренский признаёт за интуицией статус «величины действительною», однако тут же указывает на её «слепоту» и «условность», что делает её недостаточной для познания Истины. Дискурсия, напротив, обладает достоинствами «разумности» и «безусловности», но платит за это тем, что остаётся «величиною лишь возможною, ирреальною». Ни тот, ни другой путь в отдельности, заключает философ, не могут удовлетворить ищущего<sup>215</sup>.

Таким образом, по мысли Флоренского, на пути к достоверности разум оказывается между двумя крайностями. С одной стороны — интуиция, начало конечное, содержание, лишённое формы. С другой — дискурсия, начало бесконечное, форма, лишённая содержания. Первый путь, как пишет философ, заключается в том, чтобы просто упереться в очевидность интуиции, которая, в конечном счете, сводится к данности определённой организации рассудка, откуда и проистекает известный спенсеровский критерий достоверности. Второй путь — безнадежно устремиться в разумную дискурсию, которая оказывается пустой возможностью, спускаясь всё ниже и ниже в глубину мотивации<sup>216</sup>.

Итак, каждое из начал, будучи абсолютизированным, приводит познание в тупик, каждое из них требует другого как дополнительного. Флоренский обращает внимание на циклическую зависимость двух фундаментальных

---

<sup>214</sup> Там же. С. 54.

<sup>215</sup> Там же. С. 54.

<sup>216</sup> Там же. С.55.

познавательных процедур. Объяснение, понимаемое как определение и доказательство, предполагает движение от некоторого А к Б, которое мыслится как не-А. Однако для того чтобы осуществить этот переход, необходимо предварительно зафиксировать А в его самоидентичности, то есть мыслить его ясно и отчетливо. Но сама эта операция ясного мышления требует понимания А, что снова отсылает к необходимости его объяснения, то есть определения и доказательства, а значит — установления А как не-А. Последнее же вновь требует исходной фиксации А как А. В результате, по мысли философа, мы попадаем в дурную бесконечность взаимных отсылок, не достигая окончательного основания<sup>217</sup>.

Такова исходная антиномичность разума или рассудка, по Флоренскому. Именно из нее философ выводит антиномическую формулу, о которой пойдет речь в следующем параграфе, но прежде проанализируем приведенные рассуждения Флоренского о двух несовместимых нормах познания.

Прежде всего, стоит отметить, что в приведенных рассуждениях философа хоть и идет речь о базовых законах логики, мы имеем дело с ними не в чистом виде, а с их подчас достаточно нестрогой и вольной интерпретацией. Примечательно, что если у Флоренского два закона оказываются взаимопротиворечивыми, в классической логике они не могут рассматриваться и не рассматриваются как противоречащие друг другу.

Для того, чтобы соотнести то и другое, требуется более строгая формализация рассуждений Флоренского. И здесь важно, прежде всего, отделить собственно логическую проблематику от философских и религиозных интерпретаций. Очевидно, к примеру, что в рассуждениях о реальности при условии абсолютизации закона тождества, как о шеоле и царстве смерти мы имеем дело с интерпретациями, выходящими за границы чисто логической проблематики.

---

<sup>217</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С.383.

Наиболее близкой к логической проблематике видится проблема соотношения закона тождества и закона достаточного основания. И здесь мы имеем дело с одной возможной неточностью. Излагая требование обоснованности, Флоренский пишет: «Объяснять (определять и доказывать) — это значит идти от А к Б, к тому, что есть не А»<sup>218</sup>.

Здесь Б определяется как «не А», что порождает некую двусмысленность: «не А», можно понимать просто как «не то же самое, что А», или как строгое логическое отрицание А. В таком случае требование обоснованности уже порождает противоречие: если из Б следует А, а  $B = \text{не } A$ , то из «не А» следует А.

По-видимому, именно ко второй интерпретации склоняется Флоренский, когда пишет, что в плане определения и доказательства «каждое А должно иметь свою основу в не А»<sup>219</sup>. Уже сама формулировка «А есть Б» или выведение А из Б, согласно философу, выводят А из самождества, т.е., если перевести это на формально-логическую почву, противоречит закону тождества.

Возможно излишне говорить, что если мы находимся в пределах классической логики, такое приравнивание любого Б к «не А» не является корректным. Оно делает бессмысленным любой вывод «Из Б следует А», сводя его к противоречию. Например, высказывание «х делится на 4» (Б) влечет «х — четное число» (А). Если мы, следуя Флоренскому, приравняем Б к «не А», то получим: «х не является четным числом» влечет «х — четное число», что является прямым противоречием. Примеры из формальной логики или математики скорее свидетельствуют о том, что закон тождества и закон достаточного основания дополняют друг друга, чем об их взаимной противоречивости.

Таким образом, интерпретация рассуждений Флоренского требует различения двух уровней. На формально-логическом уровне закон тождества и закон достаточного основания не противоречат друг другу. На уровне философии логики, где ставится вопрос о самих основаниях мышления, Флоренский

---

<sup>218</sup> Там же. С.343.

<sup>219</sup> Там же. С.382.

показывает, что абсолютизация каждого из этих законов ведет к познавательным тупикам, снимаемым только в сверхрассудочном синтезе. У Флоренского имплицитно проводится различие: с формальной точки зрения законы не противоречат друг другу, но с «жизненной» точки зрения, с точки зрения реального процесса познания, они предъявляют к субъекту взаимно исключающие требования<sup>220</sup>.

В отличие от логического парадокса, который свидетельствует о несостоятельности формальной системы, антиномия у Флоренского указывает на экзистенциально-познавательную проблему, коренящуюся в самой структуре рассудка, оказывающегося «расколотым» перед лицом целостной Истины.

Однако философ не ограничивается констатацией этой антиномии. В главе «Противоречие»<sup>221</sup> он предпринимает попытку придать своему тезису об антиномичности Истины строгую форму — обращаясь к языку логики.

## **2.2. Логистическая экспликация антиномии и проблема логической демаркации**

В данном параграфе мы рассмотрим попытки П.А. Флоренского выразить природу Истины-антиномии с помощью языка логики (символической логики). Насколько этот язык оказывается адекватным для решения поставленной задачи и с какими трудностями сталкивается его применение — вопросы, которые будут рассмотрены далее. Для нашего исследования важен сам факт обращения Флоренского к логистике: нам предстоит выяснить, что именно он пытался выразить и почему это не может быть адекватно схвачено средствами классической логики<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Там же. С. 384.

<sup>221</sup> Там же. С.134

<sup>222</sup> Важно отметить, что Флоренский проводит различие между формальной логикой (как «логикой понятий», оперирующей отвлечёнными сущностями) и символической логикой (имеющей дело со знаками). См. Бирюков Б. В., Прядко И. П. Проблема логического противоречия и русская религиозная философия // Логические

Отдавая должное И. Канту за введение понятия антиномии в философию и по-кантовски рассматривая антиномии как границы рассудка, Флоренский, тем не менее, пытается выйти за эти границы. Понятие антиномии служит у него не завершающим звеном познавательного процесса, а скорее играет структурообразующую роль и появляется уже в самом начале теодицеи — в вопросе о природе Истины.

Согласно Флоренскому, рассудок, корнящийся в двух противоречащих друг другу нормах (законе тождества и законе достаточного основания), оказывается внутренне разорванным. Последовательное проведение этой разорванности ведет к скепсису, который Флоренский называет «агонией духа»: «Последовательно развиваясь, выявляя присущую ему *in nuce* идею, скепсис доходит до собственного отрицания, но не может перескочить и чрез последнее, так что обращается в бесконечно-мучительное томление, в потуги, в агонию духа»<sup>223</sup>.

Дабы избежать скептической «агонии» и ответить на вопрос «как возможен рассудок?», философ приходит к необходимости обоснования рассудка через такой предмет мышления, в котором бы оба закона его деятельности — закон тождества и закон достаточного основания — совпадали. Как он пишет, «рассудок возможен в том случае, когда по природе его объекта, само-тождество рассудка есть и его ино-утверждение и наоборот, когда его ино-утверждение есть его само-тождество»<sup>224</sup>. Таким образом, ставится вопрос об истине как о внешней, высшей по отношению к рассудку норме, которая делает его возможным.

Здесь философ вступает на «пробабилистическую почву», рассуждая об истине так, «как если бы» она существовала. Флоренский формулирует этот метод следующим образом: «Я хочу сделать проблематичное построение, имея в виду, что оно, быть может, случайно окажется достоверным»<sup>225</sup>. Слово

---

исследования. 2010. №16. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-logicheskogo-protivorechiya-i-russkaya-religioznaya-filosofiya> (дата обращения: 10.04.2026). С.50.

<sup>223</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 61.

<sup>224</sup> Там же. С. 385.

<sup>225</sup> Там же. С. 61.

«окажется», как представляется, помогает автору перевести свой поиск с «почвы умозрения» на «почву опыта»<sup>226</sup>.

Формальные условия, которым должен удовлетворять опыт истины, по мнению Флоренского, состоят в следующем: абсолютная Истина существует и является безусловной реальностью; абсолютная Истина познаваема, следовательно, она «безусловная разумность»; она является интуицией, поскольку дана как факт, и в то же время является дискурсом, поскольку доказана<sup>227</sup>.

Как отмечалось в предыдущем параграфе, требования интуитивной данности и познаваемости автор сводит к соединению двух фундаментальных философских законов — закона достаточного основания и закона тождества. Чтобы удовлетворять первому закону, истина должна быть обоснованной (будучи А, выводиться из некоего не А), чтобы удовлетворять второму — она должна быть дана как некое единство (быть А). Из двух требований следует, что истина должна быть самообосновывающей («А» должно равняться «не А»). Из подобных рассуждений следует понимание истины как самодоказуемого субъекта, который «через себя постигается и доказуется»<sup>228</sup>.

Здесь философ вынужден выйти за границы рассудочно понимаемого закона тождества и перейти к «высшей форме закона тождества», заменив «пустое, мертвое и формальное самотождество  $A=A$ » на «содержательное, полное жизни, реальное самотождество А, как вечно отвергающего и в своем самоотвержении вечно получающего себя»<sup>229</sup>.

Как мы видим, самодоказуемый субъект, или Истина (с большой буквы), понятие которого формируется в главе «Сомнение» и догматически осмысливается в главе «Триединство», уже содержит в себе идею антиномии. Однако окончательная формула антиномии выводится в главе «Противоречие», посвященной уже не самой Истине, но той «истине» (с маленькой буквы), которая, по словам Флоренского, есть «Истина, как она представляется

---

<sup>226</sup> Там же.

<sup>227</sup> Там же. С. 61.

<sup>228</sup> Там же.

<sup>229</sup> Там же.

человеческому рассудку»<sup>230</sup>. Иными словами, здесь речь идет о познавательной проекции Истины, о том, как абсолютная реальность открывается ограниченному человеческому сознанию.

Флоренский проводит принципиальное различие между Истиной как онтологической реальностью и истиной как ее познавательной проекцией. Он пишет: «Несомненно, что наряду с Истиною необходимо существует и истина, если только наряду с Богом существует тварь»<sup>231</sup>. Малая человеческая «истина» должна репрезентовать большую Божественную «Истину», быть ее эмблемой, «символом Вечности»: «Хотя и в твари данная, однако, истина должна быть монограммой Божества. По-сю-сторонняя, она должна быть как бы не по-сю-сторонней. Красками условного она должна обрисовать Безусловное... Всякая Истина должна быть формулою безусловную»<sup>232</sup>.

Далее автор ставит вопрос о том, как возможно с помощью условного человеческого ума создать безусловную формулу. Решение этой задачи он видит в понятии об антиномии как об «истине», неуязвимой для любых возражений, поскольку она заведомо включает в себя все свои отрицания (всякое А подразумевает свое не А), что неизбежно делает ее противоречием или «самопротиворечивым суждением»: «Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою»<sup>233</sup>.

Не удовлетворяясь только философским обоснованием «истины-антиномии», Флоренский обращается к языку математической логики (логистики), стремясь придать своему тезису строгую формальную форму. В своих выкладках он использует символику, принятую в работах Л. Кутюра, где  $\supset$  означает импликацию (логическое следование «если..., то...»),  $\wedge$  — конъюнкцию («и»),  $\vee$  — дизъюнкцию («или»),  $\neg$  — отрицание («не»).

---

<sup>230</sup> Там же. С. 134.

<sup>231</sup> Там же.

<sup>232</sup> Там же.

<sup>233</sup> Там же. С. 137.

Флоренский исходит из классического доказательства «от противного», которое в логистике имеет вид:  $(\neg p \supset p) \supset p$ . Эта формула читается: «если из не-р следует р, то р истинно». Однако он указывает, что возможен и симметричный вывод:  $(p \supset \neg p) \supset \neg p$ , то есть «если из р следует не-р, то р ложно»<sup>234</sup>. Чтобы показать это, Флоренский строит следующую цепочку рассуждений. Рассмотрим импликацию  $\neg p \supset p$ . По определению импликации, она эквивалентна  $\neg(\neg p) \vee p$ , то есть  $p \vee p$ , что сводится к р. Таким образом,  $(\neg p \supset p) \supset p$ . Это формула (1) в записи Флоренского<sup>235</sup>. Далее он предлагает обозначить  $\neg p$  через q. Тогда формула (1) принимает вид  $(\neg q \supset q) \supset q$ . Подставляя обратно  $\neg p$  вместо q, получаем  $(\neg(\neg p) \supset \neg p) \supset \neg p$ , что эквивалентно  $(p \supset \neg p) \supset \neg p$ . Это формула (2)<sup>236</sup>. Таким образом, по мнению Флоренского, мы имеем две равноправные формулы:  $(\neg p \supset p) \supset p$  — доказывает истинность р, и  $(p \supset \neg p) \supset \neg p$  — доказывает истинность  $\neg p$ . Если обе формулы верны, то мы оказываемся перед лицом противоречия: доказаны и р, и  $\neg p$ . Флоренский заключает, что это и есть формальное выражение антиномии.

Завершающим звеном этой цепи становится формула, которая должна выражать саму антиномию:  $P = (p \wedge \neg p) \wedge V$ , где V — символ, которым Флоренский обозначает Истину. Здесь P обозначает саму антиномию как целое, а V — Истину, которую Флоренский вводит как «указующий перст», позволяющий отличить антиномию от простого противоречия<sup>237</sup>.

Следует сразу оговорить, что знак отрицания ( $\neg$ ) в формуле Флоренского не является однозначным. Формально-логическое отрицание означает прямую несовместимость с тезисом, тогда как в содержательной философской интерпретации самого Флоренского «антитезис» часто понимается как положительное иное (например, «не-Я» как «Ты» в формуле «Я = не-Я»). Как будет показано далее, это различие между формальным и содержательным пониманием антитезиса составляет одну из ключевых трудностей в

<sup>234</sup> Там же. С. 140.

<sup>235</sup> Там же.

<sup>236</sup> Там же.

<sup>237</sup> Там же. С. 142.

интерпретации учения об антиномии П.А. Флоренского средствами формальной логики.

При анализе приведенной выше формулы антиномии, прежде всего, следует обратить внимание, что с точки зрения классической логики, конъюнкция  $p \wedge \neg p$  является тождественно ложной (по закону противоречия). Следовательно,  $(p \wedge \neg p) \wedge V$  также всегда ложно, независимо от того, как именно понимается «V». Таким образом, формула Флоренского оказывается логически эквивалентна простому противоречию. Сам философ, по-видимому, осознает эту проблему. Он пишет, что добавление «Истины» в формулу «только указывает на должное к нему отношение», являясь как бы «указующим перстом», а не «составной частью в сложении P»<sup>238</sup>. Как отмечает И.А. Герасимова, мысль Флоренского «выходит за пределы логических стандартов и никакими формальными средствами ее не выразить»<sup>239</sup>.

В свою очередь П. Роджек, справедливо отмечает, что в классической логике противоречие служит не критерием истины, а именно признаком ложности. Если некоторое суждение истинно, оно не может содержать своего отрицания; напротив, его отрицание будет ложным. В связи с этим «доказательство антиномии», предложенное Флоренским, оказывается несостоятельным с точки зрения классической логики. Философ, по сути, просто вывел принцип приведения к абсурду (*reductio ad absurdum*) в двух различных формах, которые представляют собой не более чем тавтологии пропозиционального исчисления и сами по себе не могут образовать противоречия<sup>240</sup>. Иными словами, из того, что из  $\neg p$  следует  $p$ , выводится  $p$ , а из того, что из  $p$  следует  $\neg p$ , выводится  $\neg p$ , — оба вывода логически безупречны, но, взятые вместе, они не составляют антиномии, поскольку каждая из формул истинна независимо от другой.

---

<sup>238</sup> Там же.

<sup>239</sup> Герасимова И.А. П.А. Флоренский о противоречии (логико-методологический анализ) // Логические исследования. 2012. Т. 18. С. 77–96.

<sup>240</sup> Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // Logica Universalis. 2019. Vol. 13. No. 4. P. 521.

Однако сам Флоренский не ограничивается этим формальным решением. В приложении к «Столпу и утверждению истины» он предлагает иной подход — анализ задачи Л. Кэрролла, который, по его замыслу, должен прояснить механизм действия антиномии в условиях, когда истинность зависит от дополнительных факторов.

Речь идет о небольшой логической задаче, автором которой был Л. Кэрролл, известный не только как писатель, но и как логик и математик <sup>241</sup>, опубликованной в 1894 году на страницах журнала *Mind*. В центре сюжета — трое работников парикмахерской: Аллен, Браун и Карр. Условия таковы: в любой момент времени кто-то один из них обязательно находится на рабочем месте; кроме того, Браун никогда не появляется без Аллена. Из этих обстоятельств выводятся две импликации: если Аллен вышел, то Браун вышел, и «если Карр вышел, то если Аллен вышел, то Браун внутри». В символической записи это выглядит так:  $q \supset r$ ,  $p \supset (q \supset \neg r)$ , где  $q$  означает «Аллен вышел»,  $r$  — «Браун вышел», а  $p$  — «Карр вышел». Кэрролл полагал, что из этих двух утверждений вытекает противоречие, если предположить истинность  $p$  (т.е. что Карр вышел). Позже, однако, было показано (в частности, Б. Расселом), что в данной задаче мы имеем дело не с противоречием, а с логической несовместимостью двух исходных допущений<sup>242</sup>. В современной литературе этот казус расценивается скорее как курьёз, связанный с ещё недостаточно прояснённой природой логических связок, нежели как подлинный парадокс<sup>243</sup>. Флоренский, однако, увидел в этой задаче нечто большее и придал её переменным иное, богословское содержание.

В тексте Флоренского задача, предложенная Л. Кэрроллом, формулируется следующим образом: « $q$  включает в себя  $r$ , но  $p$  включает, что  $q$  включает не- $r$ ; что должно заключить отсюда?»<sup>244</sup>. Иными словами, имеются два утверждения:  $q \supset r$  (из  $q$  следует  $r$ ) и  $p \supset (q \supset \neg r)$  (из  $p$  следует, что из  $q$  следует не- $r$ ). Согласно Кэрроллу, очевидным выводом является ложность посылки  $p$ , поскольку она

---

<sup>241</sup> Carroll L. A Logical Paradox // *Mind*. 1894. Vol. 3. No. 11. P. 436–438.

<sup>242</sup> Russell B. *The Principles of Mathematics*. London: Allen & Unwin, 1903. P. 16–18.

<sup>243</sup> Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // *Logica Universalis*. 2019. Vol. 13. No. 4. P. 523.

<sup>244</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 391.

содержит в себе два противоречащих друг другу утверждения. Л. Кутюра предложил альтернативное решение: ложным следует считать  $q$ , а не  $p$ .

Флоренский указывает на возможность иного вывода. Развивая рассуждения, он получает формулу  $p \supset \neg q$  ( $p$  влечет не- $q$ ), которую можно записать как  $p \vee q$  (исключающее «или»: истинно либо  $p$ , либо  $q$ , но не оба вместе). Приведенные формулы говорят о несовместимости  $p$  и  $q$ , хотя и допускают, по мнению философа, возможность истинности каждого из понятий в отдельности. Это отношение он иллюстрирует примером неба, которое может быть при одних условиях (на закате) красным, а при других — не красным. Очевидно, что ни «небо», ни «закат» не являются противоречивыми, однако согласно данной интерпретации они оказываются несовместимыми.

Второй пример непосредственно связан с проблематикой духовного антиномизма. Флоренский рассматривает позицию рационалиста, согласно которой противоречия Библии доказывают ее небожественное происхождение, и позицию мистика, для которой эти же противоречия, напротив, доказывают божественность Священного Писания<sup>245</sup>. Если обозначить за  $q$  «противоречия Священного Писания и догматов», за  $r$  — «небожественное происхождение», за  $p$  — «состояние духовного просветления», а за  $\neg r$  — «божественность», то из формулы  $p \vee q$  следует несовместимость обоих утверждений, но не исключается истинность каждого из них в отдельности.

Данное решение вызвало оживленную дискуссию среди исследователей логического наследия Флоренского. В.А. Бочаров называет выкладки Флоренского нелепыми, приводя контрпример: пусть  $q$  означает « $2 + 2 = 4$ »,  $r$  — « $0 \neq 1$ », а  $p$  — «нахождение в состоянии духовного просветления». Тогда из посылок следует противоречие, заставляющее отвергнуть  $q$  и принять утверждение « $2 + 2 \neq 4$ »<sup>246</sup>. И.А. Герасимова отмечает, что перевод примеров Флоренского «с естественного языка на формальный, и обратно, оказывается

---

<sup>245</sup> Там же.

<sup>246</sup> Бочаров В.А. Павел Флоренский и логика // Седьмые Смирновские чтения. М., 2011. С. 121–124.

чисто условным и не адекватным с современной точки зрения»<sup>247</sup>. Наиболее развернутый анализ предлагает Е.А. Сидоренко. Он указывает, что в силу свойств материальной импликации верность  $q \supset r$  гарантирует верность  $p \supset (q \supset r)$  при любом  $p$ , так что духовное просветление не отменяет того, что противоречивость Писания влечет его небожественность. Кроме того, введение  $p \vee q$  приводит к тому, что духовное просветление, отрицая противоречивость Писания, делает невозможным переход от  $q$  к  $\neg r$ <sup>248</sup>.

Мотив рассуждений Флоренского достаточно ясен. Основная идея состоит в том, что из двух посылок Кэрролла не следует обязательная ложность  $p$  (как полагал Кэрролл) или обязательная ложность  $q$  (как полагал Кутюра), а только  $p \vee q$  — несовместимость истинности  $p$  и  $q$ . Здесь  $p$  мыслится как некое дополнительное условие, при принятии которого импликация  $q \supset r$  отменяется, а истинной становится  $q \supset \neg r$ .

Однако, как уже отмечал Сидоренко, предложенное Флоренским решение не даёт возможности адекватно выразить эту зависимость от условий. Философ, по-видимому, пытается передать средствами классической логики то, для чего она не приспособлена. Он избирает в качестве арбитра логику — иными словами, классическую логику высказываний, — которая попросту не способна должным образом учесть те соображения, что лежат в основании его собственных рассуждений<sup>249</sup>. Однако именно эта слабость решения может быть его потенциальной силой. В том, что классическая логика оказалась бессильна выразить замысел Флоренского, сегодня можно увидеть предвосхищение неклассических подходов.

Е.А. Сидоренко предлагает реконструкцию рассуждений Флоренского, в которой исходная посылка  $q \supset r$  (противоречивость Писания влечет его небожественность) рассматривается не как безусловно истинная, а как верная лишь при условии  $\neg r$  (отсутствия духовного просветления). При истинности  $p$  эта

---

<sup>247</sup> Герасимова И.А. П.А. Флоренский о противоречии (логико-методологический анализ) // Логические исследования. 2012. Т. 18. С. 77–96.

<sup>248</sup> Сидоренко Е.А. Логика. Парадоксы. Возможные миры. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 180 – 183.

<sup>249</sup> Там же.

импликация утрачивает силу, уступая место  $q \supset \neg r$ . Такое решение позволяет снять противоречие между посылками без объявления ложными ни  $p$ , ни  $q$ , и, в отличие от вывода Флоренского ( $p \supset \neg q$ ), допускает их одновременную истинность, делая тем самым возможным нетривиальный вывод о божественном происхождении Писания из его противоречивости<sup>250</sup>.

Примеры, приводимые П.А. Флоренским, могут представлять некоторую сложность для исследователей из-за своей мистической составляющей («духовное просветление»), а также неясности в отношении посылок (например, не вполне прозрачно, что именно означает «истинно  $p =$  небо» и ложность «неба»). Приведём два более прозрачных примера из математики для прояснения чисто логической составляющей мысли Флоренского и идеи условия, меняющего истинность импликации.

Пример 1 (иррациональные числа). Пусть  $p$  означает: «во множество  $X$  могут входить иррациональные числа»;  $q$  — « $X$  — множество решений уравнения  $x^2 = 2$ »;  $r$  — «множество  $X$  пусто». Очевидно, что до введения в математику иррациональных чисел вполне справедливо было утверждать  $q \supset r$ . Однако появление иррациональностей как нового типа чисел делает возможной посылку  $p$ , и, принимая её, мы получаем истинность  $q \supset \neg r$ . Таким образом, появление дополнительного условия действительно меняет истинность первоначального утверждения, что напоминает идеи немонотонной логики. В то же время очевидно, что в таком случае мы оказываемся в ситуации  $p \vee q$  (исключающее «или»), то есть должны принять истинность либо одной посылки, либо другой. Следовательно, из истинности  $p$  мы получаем ложность  $q$ , то есть должны принять, что  $X$  не является множеством решений уравнения  $x^2 = 2$ . И снова мы сталкиваемся с тривиализацией: импликация  $q \supset \neg r$  утверждает, что из ложной посылки (о том, что  $X$  — множество корней уравнения  $x^2 = 2$ ) следует как истинное утверждение о непустоте этого множества, так и (по исходной посылке) о его пустоте. Идея дополнительного условия, «переключающего» истинность

---

<sup>250</sup> Там же.

импликации, сработала бы только в том случае, если бы при условии  $p$  из него следовало  $q \supset \neg r$  при истинности и  $q$  и  $\neg r$ , как это и происходит в математике при расширении области определения  $X$ .

Пример 2 (геометрия Лобачевского). Пусть  $p$  означает: «мы рассматриваем ситуацию в геометрии Лобачевского»;  $q$  — «через точку  $A$ , не лежащую на прямой  $b$ , можно провести одну и только одну прямую, параллельную  $b$ »;  $r$  — «существует прямая, параллельная  $b$  и проходящая через  $A$ » (здесь  $r$  тривиально истинно, поэтому суть сводится к отрицанию единственности). Очевидно, что до появления геометрии Лобачевского и других неевклидовых геометрий мы находились в ситуации истинности формулы  $q$  (в евклидовой геометрии). Однако ситуацию после появления геометрии Лобачевского, в которой через точку, не лежащую на прямой, можно провести более одной прямой, параллельной данной, следуя логике Флоренского, можно интерпретировать как  $p \supset \neg q$ . И вновь мы имеем дело с тривиализацией — на этот раз альтернативных геометрических высказываний.

Оба примера показывают, что Флоренский по сути описывает механизм смены парадигмы (в терминах более поздней философии науки Т. Куна): принятие нового фундаментального допущения ( $p$ ) делает недействительными прежние истины, которые были верны в рамках старой парадигмы. Однако, в отличие от куновской концепции, Флоренский не предлагает критериев для рационального сравнения парадигм, оставаясь в рамках логики высказываний, которая не позволяет адекватно выразить эту динамику.

Подобные примеры хорошо проясняют, с одной стороны, ключевую для нашего исследования мысль Флоренского при решении задачи Льюиса Кэрролла об изменении истинности высказываний при изменении условий, в которых они рассматриваются, а с другой — незамеченные им проблемы, следующие из данного решения.

Наряду с немонотонной интерпретацией, акцентирующей изменение логического вывода при добавлении новых посылок, в литературе встречается и

иное прочтение флоренского антиномизма — в терминах паранепротиворечивой логики. Её сторонники (Б.В. Бирюков, И.П. Прядко, Е. Сидоренко, М. Родс) утверждают, что Флоренский, допуская истинные противоречия, неявно отвергал так называемый «принцип взрыва» (*ex contradictione quodlibet*), согласно которому из противоречия следует любое утверждение. В этом смысле его антиномии не ведут к тривиализации теории, а напротив, задают метафизические параметры, укоренённые в догмате о Святой Троице<sup>251</sup>.

По мнению М. Родса П.А. Флоренский был «первым православным философом, который понял как форму логического рассуждения, свойственную православной мысли, так и её паранепротиворечивые импликации»<sup>252</sup>. Исследователь полагает, что паранепротиворечивая логика П.А. Флоренского, будучи укорененной в православии, не допускает тривиализующего «все что угодно», но подразумевает метафизические параметры, которые позволяют принять не «все что угодно», а только то, что следует из православия. Подобный подход, выделяющий особый класс противоречивых высказываний, допускающий нетривиальные следствия возможно весьма перспективен в контексте интеграции логических исследований П.А. Флоренского с богословской традицией, однако, в лучшем случае можно говорить о том, что философ лишь наметил пути для такой интеграции. Как отмечает Роджек, М. Родс некритично принимает формулу антиномии П.А. Флоренского и даже признавая глубину логических прозрений П.А. Флоренского, мы не должны игнорировать серьезные логические нестыковки в его сочинениях<sup>253</sup>.

Как было показано ранее, исследуя попытки формально-логического решения вопроса об антиномии у П.А. Флоренского, мы сталкиваемся с проблемой логической демаркации, поставленной В.И. Моисеевым в работе «Логика всеединства». Ее суть в том, что антиномия каким-то образом должна отличаться от простого противоречия — необходимы критерии, позволяющие

---

<sup>251</sup> Rhodes M.C. On Contradiction in Orthodox Philosophy // *Logic in Orthodox Christian Thinking* / ed. by A. Schumann. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2013. P. 82–103.

<sup>252</sup> Ibid.

<sup>253</sup> Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // *Logica Universalis*. 2019. Vol. 13. No. 4. P. 528.

отделить антиномии (которые Флоренский считает выражением Истины) от логических ошибок. Однако формальное решение этой проблемы самим Флоренским, очевидно, не является удовлетворительным. Он сам подчеркивает, что на формальном уровне формула  $P = (p \wedge \neg p) \wedge V$  не отличается от тождественно ложного высказывания. Как отмечает Моисеев, предложенное Флоренским средство для отличия антиномии от простой лжи в рамках самой математической логики не срабатывает. Употребление значка «V» приобретает у Флоренского уже «метафорический оттенок» и выходит за пределы возможностей логики<sup>254</sup>.

В. И. Моисеев предлагает несколько вариантов разрешения поставленной им проблемы. В одном из них, опирающемся на разработанный им метод Проективно-Модальной Онтологии (ПМО)<sup>255</sup>, особое значение при определении истинности играют условия, в которых рассматриваются те или иные высказывания. Как уже было показано, именно к этому стремился Флоренский при своей работе с задачей Л. Кэрролла, пытаясь ввести дополнительное условие (духовное просветление), меняющее логический статус противоречия.

В докладе «О формулировке критерия логической демаркации», прочитанном на седьмых Смирновских чтениях (2011 г.)<sup>256</sup>, В.И. Моисеев дает следующий эскиз критерия, опираясь на проективно-модальную онтологию. Основная идея состоит в том, что противоречие  $A$  и  $\neg A$  выражает антиномию в том и только том случае, если существуют такие детерминанты (ограничивающие условия)  $C1$  и  $C2$ , что суждение  $(A \downarrow C1) \wedge (\neg A \downarrow C2)$  является непротиворечивым, а сами суждения  $A \downarrow C1$  и  $\neg A \downarrow C2$  являются истинными, поскольку учтены их контексты истинности. Иными словами, тезис и антитезис могут быть истинны порознь в разных условиях, но не могут быть истинны вместе в одних и тех же условиях. Для формально-логических противоречий, которые не являются антиномиями, такой конъюнктивной процедуры разрешения не существует.

---

<sup>254</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М. ПЕР СЭ, 2002. С. 176.

<sup>255</sup> Киященко Л.П., Моисеев В.И. Философия трансдисциплинарности. М.: ИФРАН, 2009. С. 86.

<sup>256</sup> Моисеев В.И. О формулировке критерия логической демаркации // Седьмые Смирновские чтения. М., 2011. С. 184–185.

Этот критерий интересен тем, что он пытается формализовать интуицию, лежащую в основе флоренсовского подхода: тезис и антитезис могут быть истинными по отдельности, но несовместимы в рамках одного контекста. Однако здесь же обнаруживается и принципиальное расхождение с Флоренским. Для последнего тезис и антитезис должны быть истинны одновременно (конъюнктивно), поскольку именно в этом, по его мысли, проявляется полнота Истины. Моисеевский критерий, напротив, предлагает их развести по разным детерминантам, что позволяет сохранить непротиворечивость, но ценой утраты той самой антиномической напряженности, которая для Флоренского составляла суть дела.

В работе «Логика всеединства» В.И. Моисеев предлагает еще один оригинальный подход к решению проблемы логической демаркации. Развивая идею Флоренского о плодотворности переноса математической концепции предельного перехода в философию, Моисеев строит особую теорию сходящихся логических последовательностей (L-противоречивость) и предлагает интерпретировать антиномию как конъюнкцию «двух истинных предельных последовательностей суждений, одна из которых является слабым отрицанием другой»<sup>257</sup>. В такой перспективе сходство между диалектическими противоречиями (антиномиями) и формально-логическими противоречиями является чисто внешним, не принимающим во внимание внутренней предельной природы антиномий.

В качестве примера L-противоречия В.И. Моисеев предлагает свою интерпретацию парадокса Рассела. Вводя последовательность пред-множеств Рассела ( $R_i$ ) с ограниченной областью определения, он показывает, как противоречие исчезает на каждом конечном уровне, но возникает в пределе — при переходе к множеству всех не содержащих себя множеств. Подставляя на место множества Рассела такие «тотальные» онтологические объекты как мир, время, пространство, сознание, можно получить, по мнению Моисеева, ряд

---

<sup>257</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М. ПЕР СЭ, 2002. С. 176.

содержательных антиномий<sup>258</sup>. Основная идея теории L-противоречий состоит в том, что возможна особая техника выделения предельных противоречий, соответствующих антиномиям, напоминающая технику математического анализа. При таком подходе антиномии становятся своего рода «ментальными пределами» нашей рациональности, и введение их в рассмотрение соответствует операции предельного пополнения множества рациональных чисел иррациональными.

Показательно, что в зарубежной историко-философской литературе L-противоречивая интерпретация антиномизма Флоренского (восходящая к работам В.И. Моисеева) привлекает устойчивое внимание. Так, П. Роджек<sup>259</sup> включает её в свою классификацию в качестве одного из четырёх основных типов; вслед за ним А. Оппо<sup>260</sup> и Г. Дж. Мур<sup>261</sup> также упоминают L-интерпретацию антиномизма П.А. Флоренского. Сам факт этого интереса свидетельствует о том, что L-подход, даже при его дискуссионности, обладает эвристическим потенциалом, который не может быть проигнорирован. В русскоязычной литературе, напротив, этот аспект до сих пор остаётся на периферии, что делает обращение к нему особенно актуальным. Отчасти эту лакуну восполняет наша работа<sup>262</sup>, специально посвящённая сопоставлению философско-математического синтеза П.А. Флоренского и проекта «логики всеединства» и неовсеединства В.И. Моисеева, где L-подход рассматривается в контексте аритмологической традиции и теории предельного перехода.

При этом важно подчеркнуть, что L-интерпретация не рассматривается нами как ключевая или единственно верная. Однако она органично связана с фундаментальной для Флоренского интуицией предельного перехода, которую он развивает в работе «Иррациональности в математике и догмат». Опираясь на канторовское понимание иррациональных чисел как пределов рациональных

---

<sup>258</sup> Там же.

<sup>259</sup> Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // *Logica Universalis*. 2019. Vol. 13. No. 4. P. 515–540.

<sup>260</sup> Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. 256 p. (Contemporary Russian Philosophy; Vol. 6). P. 94-95

<sup>261</sup> Moore H.J. Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // *Studies in East European Thought*. 2020. Vol. 72. No. 1. P. 53–76.

<sup>262</sup> Сафонов А.А. Философско-математический синтез у П.А. Флоренского и в философии неовсеединства // *Соловьёвские исследования*. 2026. Вып. 1(89). С. 87-100.

последовательностей, Флоренский переносит эту модель на отношение между обрядами и таинствами, а шире — между рассудочным познанием и Истиной. L-подход, в свою очередь, предлагает формальный язык для выражения этой интуиции: антиномия понимается как предел последовательности непротиворечивых утверждений, никогда не достигаемый, но структурирующий движение мысли. В этом смысле L-интерпретация представляет собой ценный эвристический инструмент, позволяющий придать более строгую форму одной из ключевых интуиций П.А. Флоренского в отношении антиномий.

Решение проблемы логической демаркации В.И. Моисеевым видится интересным развитием формально-логического подхода к антиномиям П.А. Флоренского и вполне соответствует духу философско-математического синтеза, вопрос о возможности которого особенно волновал Флоренского в студенческие годы<sup>263</sup>. С другой стороны, очевидно, что в своей теодицее о. Павел выбирает другой путь. Если конструкции L-противоречивости предлагают пополнение нашей рациональности, то антиномии «Столпа и утверждения истины» — это предел, за которым должен начаться подвиг самоотречения рассудка. В.И. Моисеев предлагает решение антиномий с помощью метаматематики и металогик, оставаясь в пределах рационального дискурса. П.А. Флоренский же говорит о снятии антиномии в сверхрациональном духовном опыте, который принципиально не может быть выражен в формальных средствах.

Завершая обзор этих интерпретаций, обратим внимание на различие, которое можно обнаружить в тексте «Столпа и утверждения Истины» и которое, возможно, проясняет источник всех этих трудностей. Речь идёт о различии между двумя типами тождества, которое философ проводит в приложении к работе<sup>264</sup>. Флоренский разбирает три вида тождества: генерическое (родовое), специфическое (видовое) и нумерическое (числовое, индивидуальное). Если первые два относятся к сфере формальной логики, то нумерическое тождество — это тождество конкретной личности самой себе, которое не может быть выражено

---

<sup>263</sup> См.: Сафонов А.А. Философско-математический синтез у П.А. Флоренского и в философии неовсединства // Соловьёвские исследования. 2026. Вып. 1(89). С.87 -100.

<sup>264</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007.

через совпадение признаков. Современная неклассическая философия, как отмечает Д.Э. Гаспарян, усматривает в самой структуре закона тождества  $A=A$  скрытое различие (нумерическое различие двух  $A$ ), делая тем самым различие условием, укоренённым «в само сердце тождества»<sup>265</sup>. По-видимому, именно это неклассическое, нумерическое понимание тождества ( $A = \text{не-}A$ ,  $Я = \text{не-}Я$ ) Флоренский и пытался интуитивно выразить средствами классической логики в своей формуле антиномии.

Проведённый анализ позволяет сделать следующие выводы:

Во-первых, попытка Флоренского выразить антиномию средствами символической логики (логистики) оказалась неудачной: формула  $P=(p \wedge \neg p) \wedge V$  неотличима от тождественно ложного высказывания, а «указующий перст» Истины не имеет формального значения.

Во-вторых, анализ задачи Кэрролла показал, что ключевая интуиция философа — зависимость истинности антиномии от духовного состояния — не получает адекватного выражения в классической логике, хотя предвосхищает развитие неклассических подходов (немонотонная и паранепротиворечивая логика, теория L-противоречий).

В-третьих, у Флоренского отсутствуют средства для решения того, что впоследствии В.И. Моисеев назовёт проблемой логической демаркации: формальные инструменты, которыми располагает философ, не позволяют отличить антиномию как выражение Истины от простого противоречия-ошибки.

В-четвёртых, несмотря на эвристический потенциал интуиций Флоренского для современных неклассических логик и альтернативных типов рациональности, это не даёт оснований закрывать глаза на логические нестыковки в его собственных построениях. Анализ его решений в рамках классической логики выявляет серьёзные проблемы: некорректность формулы антиномии, неспособность адекватно выразить зависимость истинности от дополнительных условий, отсутствие формального критерия демаркации. Эти недостатки носят

---

<sup>265</sup> Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: РОССПЭН, 2011. С. 57.

принципиальный характер и не могут быть устранены путём «благочестивой» интерпретации, игнорирующей формально-логическую сторону дела.

В-пятых, источник этих трудностей коренится, по-видимому, в самой постановке задачи. Флоренский стремится выразить средствами классической логики неклассическое, содержательное понимание тождества ( $A = \text{не-}A$  как акт самоотдачи,  $Я = \text{не-}Я$ ), укоренённое в различении нумерического (личностного) и формального типов тождества. Однако классическая логика, оперирующая формальным тождеством ( $A = A$ ), не имеет ресурсов для схватывания динамического, «живого» тождества, которое парадоксальным образом включает в себя различие. Именно этот разрыв между интуицией и языком её описания делает формально-логический анализ принципиально недостаточным.

Таким образом, формально-логический анализ оказывается недостаточным для интерпретации антиномизма Флоренского. Сам философ указывает на необходимость выхода за пределы рассудка в сферу духовного опыта.

### **2.3. Религиозно-философская критика антиномизма и проблема духовной демаркации**

Прежде чем приступить к анализу религиозно-философской критики антиномизма Флоренского, необходимо обозначить две базовые традиции в богословском подходе к антиномиям: мыслящую в пределах классической логики, стремящуюся к разрешению противоречий, и, условно, антиномическую традицию.

К последней можно отнести «Credo quia absurdum» Тертуллиана, апофатическое богословие Ареопагитского корпуса, «ученое незнание» Николая Кузанского, различение сущности и энергии у Григория Паламы. В русской религиозно-философской традиции эту линию продолжили антиномическое понимание Троицы В.Н. Лосского, софийный антиномизм С.Н. Булгакова, диалектика символа у А.Ф. Лосева и др. В более поздней богословской мысли —

труды архиепископа Василия (Кривошеина), протопресвитера Александра Шмемана, протоиерея Эндрю Лаута и преподобного Иустина (Поповича)<sup>266</sup>.

Богословский антиномизм Флоренского вписывается во вторую традицию. Однако, как и для любой подобной системы, для него особенно остро встает вопрос, который по аналогии с проблемой логической демаркации можно назвать вопросом богословской демаркации: как отличить противоречие божественного происхождения от простого противоречия?

Очевидно, что при буквальном понимании «Credo quia absurdum» область веры можно расширить далеко за границы христианской догматики. К примеру: «верую, ибо  $2 = 3$ ». Павел Флоренский, по-видимому, хорошо понимал необходимость подобного различения, о чем свидетельствует его обращение к задаче Кэрролла. Условие  $p$  как «духовное просветление», по всей видимости, и мыслится как условие этой демаркации, ибо последнее способно отделить противоречие-истину от противоречия-лжи.

При этом стоит учитывать, что процедура демаркации в таком случае становится абсолютно непрозрачной для разума и редуцируется к возможности подобного опыта. Здесь возникает очевидная проблема: предположим, что есть  $X_1, X_2 \dots X_n$ , утверждающие, что находятся в состоянии духовного просветления. Каждый из них выбирает одну из альтернативных истин-антиномий:  $Y_1, Y_2 \dots Y_n$  (каждая из них может соответствовать той или иной альтернативной догматике). Каким образом, не имея подлинного духовного опыта, выбрать правильный  $Y_i$ ?

Интерпретация антиномизма Флоренского П. Роджеком<sup>267</sup> как частной теории религиозного языка, а также паранепротиворечивая интерпретация М. Родса<sup>268</sup>, согласно которой православное богословие принципиально допускает не ведущие к тривиализации противоречия, могут рассматриваться как попытки ответа на вопрос о религиозной демаркации — но лишь при условии уже

---

<sup>266</sup> Горячев Д., священник. Богословская антиномия: теология или теоэстетика? // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 125–136.

<sup>267</sup> Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // Logica Universalis. 2019. Vol. 13, No. 4. P. 515–540.

<sup>268</sup> Rhodes M.C. Logical proof of antinomy: a trinitarian interpretation of the law of identity // Theandros. 2005. Vol. 3, No. 2. URL: <http://www.theandros.com/lawofident.html> (дата обращения: 30.11.2017); Rhodes M.C. On contradiction in orthodox philosophy // Logic in Orthodox Christian Thinking / ed. by A. Schumann. Hausenstamm: Ontos Verlag, 2013. P. 82–103.

принятой веры в истинность православного вероучения. В то же время очевидно, что подобные подходы в лучшем случае применимы внутри отдельной традиции и никак не решают поставленной выше задачи о выборе между альтернативными истинами-антиномиями, каждая из которых апеллирует к собственному «духовному просветлению». Более того, и внутри самой традиции эти интерпретации предполагают не столько рациональное обоснование, сколько апелляцию к догматическому авторитету уже утверждённых истин-антиномий, оставляя открытым вопрос о статусе новых богословских антиномий.

Вообще, говоря о богословии и теологии как о систематических дисциплинах, не следует игнорировать проблему их соотнесения с нормами формальной логики. Признавая сверхрассудочную природу христианского Откровения и догматов как оснований веры, строя на этих основаниях данные дисциплины, так или иначе, обращаются к аргументации. Но как возможна аргументация за пределами логических норм? В то же время сама логика, будучи, конечно, недостаточной для полноценного постижения истин Божественного порядка, вполне может быть оправдана в христианской апологетике как проявление Божественного Логоса. Такой логики придерживался Е.Н. Трубецкой в своей критике П.А. Флоренского, которую мы рассмотрим далее.

Чтобы понять, против чего именно направлена эта критика, необходимо вернуться к тому, как сам Флоренский строит свое учение об антиномии.

Религиозный антиномизм «Столпа и утверждения Истины» тесно переплетен с разобранным выше философским и логистическим пониманием антиномии. Как было показано, еще в третьей главе работы, посвященной выходу из геенны абсолютного сомнения, формулируется понятие об Истине как о самодоказуемом, а следовательно, и триипостасном субъекте. Если такой субъект «вообще есть», он должен быть одновременно А, Б и В, то есть троицей в единице. Как следует из вышеприведенных соображений, искомое понятие включает в себя А и не А. Далее Флоренский приводит длинную цепочку рассуждений: обозначим «не А» за Б. Дабы не быть «слепым  $B = B$ », оно, согласно антиномической логике автора, должно быть также «не Б». «Не Б» не следует

приравнивать к простому «А», так как в таком случае А и Б были бы тождественны. Поэтому не Б нужно обозначить за В, «в котором А находит себя как А»<sup>269</sup>.

Философ использует буквенную символику для наглядного выражения ключевой для него истины: «Субъект Истины есть отношение Трех». Поскольку конкретное отношение, по его мысли, есть система актов жизнедеятельности (в данном случае — бесконечная система актов, синтезированных в единицу, или, иными словами, бесконечный единичный акт), он заключает, что «усия Истины есть Бесконечный акт Трех в Единстве»<sup>270</sup>.

Таким образом, пробабилистически, средствами философии строится ключевое для православного богословия понятие «единой сущности о трех ипостасях». В следующей главе «Троица» на основании этого антиномичного построения автор переосмысливает Символ Веры и троичную формулу Афанасия Великого. Как отмечает Н.Н. Павлюченков, такая формулировка является новой для православной мысли: Флоренский фактически «переносит схему троичного самодоказуемого субъекта на все тварное бытие», что не имеет прямых аналогий в святоотеческой традиции<sup>271</sup>. Ортодоксальное богословие, как правило, относилось к этой «величайшей тайне христианства» с апофатическим трепетом, опасаясь рационализировать догмат. Рассматриваемая нами антиномическая интерпретация догмата более напоминает философскую рефлексию о Троице Владимира Соловьева, который писал о «сущем как единстве трех ипостасей» и о «вечном акте саморазличения Абсолюта», что сближает их подход, хотя исходные интуиции различны<sup>272</sup>. С другой стороны, умозрения Павла Флоренского можно рассматривать лишь как «строительные леса», необходимые ему для того, чтобы подступиться к тайне Троицы.

Догмат о Троице согласно философу антиномичен, как, впрочем, антиномичен в его понимании всякий догмат. «Догмат, как объект веры,

---

<sup>269</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2007. С. 65.

<sup>270</sup> Там же. С. 66.

<sup>271</sup> Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства (от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 436.

<sup>272</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 98-99.

непрерывно включает в себя рассудочную антиномию». Если же антиномия отсутствует и положение оказывается «рассудочно цельным», то оно превращается в «научное положение», а не в догмат. В таком случае, заключает философ, «верить тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего»<sup>273</sup>. Всякая рассудочная попытка избавиться от парадоксальности догмата, выбрав одну из половин антиномии, приводит, по мнению автора, к ересям и исходит от «духа секты». В этих рассуждениях Флоренский крайне близок Блезу Паскалю, утверждавшему, что источником всех ересей является неспособность постичь существование и взаимную сочетаемость двух прямо противоположных истин. Для того, кого называли «русским Паскалем», наличие двух противостоящих истин также необходимо для подлинного религиозного опыта: «Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры»<sup>274</sup>.

Этот тезис становится предметом острой критики. С.С. Хоружий связывает утверждение необходимой антиномичности с рационализацией догмата, «покушением предписать догмату способ, вид его сверхрассудочности и установить самочинный, да и к тому же ложный догмат: догмат о необходимой антиномичности любого догмата»<sup>275</sup>. По мнению богослова, христианский догмат всегда сверхрассудочен, но не всегда антирассудочен. Например, догмат о втором пришествии или об исхождении Духа от Отца через Сына не содержат в себе логического противоречия, но при этом остаются недоступными для полного рассудочного постижения. Из этого следует, что Флоренский неправомерно отождествляет сверхрассудочность с антиномичностью.

Наиболее последовательную критику антиномизма Флоренского предпринял Е.Н. Трубецкой. Главное недоразумение он усматривает в двойственном понимании антиномии: с одной стороны, как следствия несовершенства греховного рассудка (в таком случае антиномии могут быть

---

<sup>273</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2007. С. 148.

<sup>274</sup> Там же.

<sup>275</sup> Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. С. 82.

разрешены при достижении высшей ступени познания), а с другой — как свойства самих догматов (тогда антиномии являются принципиально неразрешимыми). По мнению Трубецкого, истины Священного Писания и догматы церкви, если и можно назвать антиномиями, то только в первом, относительном смысле. Апостол Павел прямо утверждает, что Христос не был «да» и «нет», но в Нем было «да» (2 Кор. 1:19-20). Трубецкой не представляется, как это можно примирить с антиномией Флоренского, которая «за раз да и нет». Из такого понимания, по его мнению, неизбежно следуют абсурдные положения вроде «Бог есть и его нет» или «Христос воскрес и не воскресал вовсе»<sup>276</sup>.

Особое внимание Трубецкой уделяет анализу догматов, которые Флоренский считает антиномичными. Философ настаивает на том, что в тринитарном догмате отсутствует подлинная антиномия в том смысле, какой вкладывает в неё Флоренский. С его точки зрения, догмат о Троице не содержит формально-логического противоречия: единство и троичность относятся к разным аспектам божественного бытия — к сущности (усии) и к ипостасям соответственно. Противоречие, по мысли Трубецкого, возникло бы лишь в том случае, если бы Церковь учила, что Бог одновременно един и не един по самой своей сути, — но такого учения церковная традиция не содержит.<sup>277</sup>

Радикальная критика Трубецкого проистекает из иного понимания роли логики в богословии. Для него логика — не разъединяющее свойство рассудка, а формальный принцип всеединства, поэтому «стремление к логическому монизму прямо вытекает из требования единства Истины»<sup>278</sup>. Логичность рассматривается мыслителем как проявление вечного начала в человеческой мысли, а антиномизм — как «смертный элемент сознания и мысли»<sup>279</sup>.

Г.В. Флоровский дополняет эту критику, указывая, что тотальная антиномичность в построениях Флоренского не согласуется с православным представлением о софийности мира. Положение о неснимаемом в сфере разума

---

<sup>276</sup> Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914. № 5. С. 37.

<sup>277</sup> Там же.

<sup>278</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: АСТ, 2011. С. 306.

<sup>279</sup> Там же.

антиномизме, по его мнению, отрывает мысль от ее софийных корней, обрекает христианское сознание на плен неопределенности и отравляет его незнанием<sup>280</sup>.

К вышеприведенному стоит добавить, что закон непротиворечия был центральным для крупнейших представителей схоластики (Фома Аквинский, Дунс Скотт), а также для столпов христианской патристики (Августин, Иоанн Дамаскин, Григорий Нисский и др.). По мнению П.П. Гайденко, отрицание закона тождества противоречит христианской догматике, к которой апеллирует Флоренский.<sup>281</sup>

Таким образом, идея антиномизма оказывается под двойным ударом: со стороны формальной логики и со стороны религиозных философов и богословов. Критика Трубецкого, Флоровского, Хоружего, Гайденко выявляет принципиальные трудности в понимании антиномии как свойства догматов. Возникает вопрос: зачем Павлу Флоренскому класть в основу своей системы столь неудобную и сомнительную концепцию? Ответ, по-видимому, кроется в его стремлении утвердить абсолютную трансцендентность Истины по отношению к рассудку. «Неуязвимое» свойство Истины включать в себя свое отрицание чревато, однако, тем, что в нее может быть включена и ложь (формально логически ничем иным отрицание истины и не может быть).

Для полноты картины следует упомянуть и те интерпретации, которые пытаются вовсе снять остроту вопроса, сводя антиномии Флоренского к эстетическим парадоксам (теоэстетика), где противоречие вызывает восхищение тайной, но не претендует на логическую строгость<sup>282</sup>, или к риторическим приёмам, усиливающим выразительность религиозного языка<sup>283</sup>. Признавая наличие риторической и эстетической составляющей в текстах Флоренского, мы, однако, не можем свести к ним его антиномизм: для философа антиномия прежде

---

<sup>280</sup> Флоровский Г.В. Томление Духа // Путь. 1930. № 20. С. 3-12.

<sup>281</sup> Гайденко П.П. Антиномическая диалектика П.А. Флоренского против закона тождества // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 112-125.

<sup>282</sup> Горячев Д., священник. Богословская антиномия: теологика или теоэстетика? // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 125–136.

<sup>283</sup> Герасимова И.А. П.А. Флоренский о противоречии (логико-методологический анализ) // Логические исследования. 2012. Т. 18. С. 77–96; Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // Logica Universalis. 2019. Vol. 13, No. 4. P. 515–540. DOI: 10.1007/s11787-019-00234-0.

всего — не способ украсить речь или поразить воображение, а единственно возможная форма выражения полноты Истины перед лицом ограниченного рассудка. Поэтому подобные «смягчающие» интерпретации, хотя и продуктивны для анализа отдельных граней антиномизма П.А. Флоренского, не снимают поставленного вопроса о критерии демаркации.

За этими расхождениями, по-видимому, лежит более фундаментальное обстоятельство. Критики Флоренского — и прежде всего Трубецкой, требующий от догмата «логического монизма», — исходят из классического, формального понимания закона тождества ( $A = A$ ), при котором логическая непротиворечивость является необходимым условием истинности. Сам же Флоренский, как было показано в предыдущей главе, различает два типа тождества — формальное (генерическое и специфическое) и нумерическое (индивидуальное, личностное). Если формальная логика оперирует первыми двумя, то догмат о Троице, по мысли Флоренского, утверждает именно нумерическое тождество — тождество Трёх различных Ипостасей по единой Сущности. Богословским выражением этого различия служит противопоставление  $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\iota\omicron\varsigma$  («единосущный») и  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\upsilon\beta\omicron\iota\omicron\varsigma$  («подобосущный»): первый фиксирует антиномическое тождество, второй пытается свести его к формальному.

Таким образом, спор об антиномизме выходит за рамки проблемы допустимости противоречий в богословии. Во многом он сводится к вопросу о том, какой закон тождества должен быть признан фундаментальным для богословского мышления.

Из проведённого анализа вырисовываются два направления, в которых возможно дальнейшее движение. Проблема логической демаркации требует выявления в антиномии той неклассической тождественности, к которой апеллирует Флоренский, однако это предполагает необходимость её формального выражения — задача, остающаяся за рамками данного исследования, но указывающая на перспективу развития неклассических логик. Проблема духовной демаркации, в свою очередь, может быть переосмыслена как указание на

необходимость опыта сопричастия Божественному Троиеству — опыта, который не подлежит формальной верификации, но именно в нём, по мысли Флоренского, коренится подлинное различие антиномии от простого противоречия. К анализу этого опыта — через философию культа, символа и прафеномена — мы обратимся в следующей главе.

Итак, ни формальная логика, ни богословская критика, исходящая из классического понимания закона тождества, не дают удовлетворительного ответа на вопрос, как отличить подлинную антиномию от простого противоречия. Здесь обнаруживается необходимость обратиться к диалектике как к тому способу мышления, который, по мысли Флоренского, позволяет удерживать вместе противоположности, не снимая их в высшем единстве, но и не оставляя в состоянии логического тупика.

#### **2.4. Антиномическая диалектика Павла Флоренского**

Нетрудно заметить одну характерную черту в личности и наследии нашего автора: на протяжении всей жизни он буквально «разрывался» между различными парами противоположностей, пытаясь их соединить или, по крайней мере, осмыслить<sup>284</sup>. К таким парам можно отнести попытку примирить опыт разума и веры. Так, ещё в ранних студенческих письмах он говорит о том, что антиномия науки и веры должна быть разрешена<sup>285</sup>. Все дальнейшее его творчество можно рассматривать, как попытку примирить «Афины» и «Иерусалим». Отсюда новаторское и многим непонятное смешение научного и теологического языка, увлечение техникой и мистическое понимание природы, «стилизованное православие», как называл его философствование Николай Бердяев, и симпатии к футуризму.

---

<sup>284</sup> Примечательно, что в письме к В.В. Розанову Павел Флоренский назвал идею антиномии «точной характеристикой» своей души, «сладостью противоречия». См. Розанов В. В. Собрание сочинений : в 30 т. Т. 29 / В. В. Розанов. М.: Республика; СПб : Росток, 2010. С.24.

<sup>285</sup> Флоренский П. Обретая путь: Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. Т. 2. М: Прогресс-Традиция, 2015. С. 372.

Из других пар противоположностей, занимавших, а порою, вероятно, терзавших Флоренского, стоит отметить стремление к творчеству в сочетании с кенотическим умалением человеческой личности перед Богом, общехристианские антиномии свободы и необходимости, безусловной любви Божией и возможности вечных мук и др. Очевидно, что антиномии являются для философа не искусственными и абстрактными конструкциями, а попыткой разрешить глубочайшие противоречия, встречаемые им на жизненном пути.

Все это естественным образом делает мышление автора диалектическим. Всякое живое мышление, с его точки зрения, должно быть диалектическим. Диалектичность является признаком философского мышления, отличающим его от мышления формально-рационального. Диалектика для него — «касание действительности»<sup>286</sup>. Философ, мыслящий диалектически, работает не над «символами как таковыми, а лишь символами над самой действительностью»<sup>287</sup>. Его задача не научать, а «испытать». Диалектика оказывается для него «непрерывным опытом над действительностью», последовательным углублением в ее смысловые слои. Она есть «ненасыщаемое вглядывание» и «ненасыщаемое вслушивание» в реальность. В отличие от науки, «обволакивающей» опыт схемой и работающей далее с этой схемой, философия в понимании Флоренского «снует от жизни к жизни» и ищет «неувядаемого опыта»<sup>288</sup>.

Флоренский сравнивает диалектику с раскрытием луковицы, живое мышление, свойственное философии, в его понимании — это непрестанное, пронизанное удивлением углубление в реальность посредством ритмической череды вопросов и ответов. «Диалектика есть умение спрашивать и отвечать»<sup>289</sup>. Продолжая этот ход мысли, можно рассматривать диалектику как диалог познающего с реальностью. И поскольку сердцевиной этой реальности, ее Тайной, является личностное, вечно-сущее Слово (Имя Имен), то диалектика, увиденная в перспективе всего творчества Павла Флоренского, сводится к

---

<sup>286</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М. АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. С.117.

<sup>287</sup> Там же.

<sup>288</sup> Там же.

<sup>289</sup> Там же.

диалогу с триипостасным Богом. «Имя Имен — символ Тайны — предел философии, вечная тайна ее»<sup>290</sup>.

Уникальная и не всегда учитываемая предпосылка гносеологии Флоренского состоит в том, что она не только преодолевает рациональную изоляцию познающего субъекта, но еще и заменяет искомую им объективность абсолютным самообосновывающим субъектом. Разрешение основной антиномии познания в том, чтобы соединить свое Я с «не Я», которое в определенный момент должно превратиться во всеобъемлющее «Ты». Антиномия «Я=не Я» есть тайна познания, она же есть тайна любви<sup>291</sup>. Однако слово любовь понимается Флоренским не рационалистически или психологически, а «объективно-метафизически», онтологическая природа любви заключается в преодолении «голового самотождества «Я=Я», в выходе за свои пределы. Флоренский описывает этот процесс так: личность выходит за границы самой себя, за норму собственного бытия и добровольно принимает новый облик, чтобы включить своё «я» в «я» другого существа, которое становится для неё «не-я». Так безличное «не-я» обретает лицо, превращаясь в другое «я» — в «ты»<sup>292</sup>.

Возможность онтологического диалога, предполагающего выход из закона самотождества и вхождение в другое Я, обеспечивается антиномией Троицы. Растождествление и единство Отца, Сына и Духа являются прообразом всякого диалога и всякой диалектики. Возможность стать «храмом Святого Духа», а, следовательно, и «обителью Отца и Сына» делает церковь соучастницей предвечного диалога. Таким образом, подлинное познание Истины, по Флоренскому, является вхождением «в недра Божественного Троиединства»<sup>293</sup>, что возможно только при обожении и пресуществлении человеческой природы через «стяжание любви, как Божественной сущности»<sup>294</sup>. Поэтому познание Истины мыслимо «в любви и только в любви»<sup>295</sup>, оно есть вхождение Бога в

---

<sup>290</sup> Там же. С.139.

<sup>291</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 61, 98, 346.

<sup>292</sup> Там же. С.85.

<sup>293</sup> Там же. С.61.

<sup>294</sup> Там же.

<sup>295</sup> Там же.

философствующего субъекта и в то же время вхождение познающего в Бога, являющего собой объективную Истину<sup>296</sup>.

По мнению Н. Валентини, П. Флоренский является одним из немногих христианских мыслителей XX века, которому удалось «сделать теоретический и практический опыт любви стержнем всего своего мышления, при этом, не впадая в морализаторство и спиритуализм»<sup>297</sup>. В понятии любви как растождествлении онтология соединяется с гносеологией. Познание в такой перспективе понимается как «живое нравственное общение личностей, в котором каждая для каждой служит и объектом, и субъектом»<sup>298</sup>. «Общение личностей», о котором здесь идет речь, не сводится только к братской любви, в которой «Я» впервые узнает «другого», последнее является ступенью для общения личности познающего с личностью Бога, как абсолютного «Ты», стоящего за всяким опытом.

Кажущаяся вещьность являемого мира объясняется греховной мертвостью рассудка и нечуткостью к трансцендентному собеседнику, Слову, через которое все «быша». По мере оживления мышления, превращения его в «организованное удивление», как называет диалектику мыслитель, оживает и познаваемая реальность, становясь «единым рядом вопросов и ответов». В этой связи можно провести параллели между идеями П. Флоренского и философией диалога М. М. Бахтина, как это делает Г. В. Дьяконов<sup>299</sup>. Н. Валентини противопоставляет рационализму, называемому им «философией вещи», «философию личности» Флоренского и всей христианской святоотеческой традиции.

Личность, а тем более абсолютную, трудно уместить в какую-то схему или систему. Флоренский неоднократно обращает внимание на свой отказ от системы, предпочитая ей гетевский поиск общего в частном. Как и у Платона, диалектика оказывается у него путем ко всеобщему: она должна идти путем, указанным Гете, и «воспринять природу не разрозненно и по частям, но представить ее деятельно

---

<sup>296</sup> Там же.

<sup>297</sup> Валентини Н Павел Флоренский. М.: Издательство ББИ, 2015. С.118.

<sup>298</sup> Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С.98.

<sup>299</sup> Дьяконов Г. В. Психология диалога: теоретико-методологическое исследование. Кировоград: РВЦ КГПУ им. В. К. Винниченко, 2006. С. 150--160, § 3.1. Антиномическая гносеология - методология духовно-онтологической метафизики П. А. Флоренского.

и жизненно устремляющейся из целого к частям»<sup>300</sup>. То что Гете говорит о природе, П. Флоренский относит ко всякому опыту реальности: целое должно открываться в малейшей частности, оно должно выражать «все», а не быть в одном ряду с ним, будучи трансцендентным, оно должно имманентно раскрываться в явлениях, как «таинственное первоявление сверхчувственного»<sup>301</sup>. Это делает антиномичным всякое воплощение: «Противоречивость всякого воплощения в том и состоит, что воплощение — более себя самого, что оно и А и более чем А — зараз. Всякое ведь воплощение, будучи частью, есть в то же время и целое»<sup>302</sup> — так философ определяет символ, как особый тип бытия. Таким образом, диалектика Флоренского, оставаясь диалогом с абсолютным «Ты», обретает свой язык в символизме. Как подчёркивает А. Оппо<sup>303</sup>, ключевая особенность такого символизма — его работа на границе двух разнородных реальностей: символ не снимает противоречие и не сливает противоположности, но удерживает их в напряжённом единстве, образуя особую «культуру границы» (culture of the boundary).

В данной оптике антиномизм неразрывно переплетается с диалектизмом. По мнению С. Б. Егоровой, антиномизм является основным методом диалектики Флоренского, состоящем в особом методе соединения противоположностей, «в непрестанной пульсации, балансировании между и над ними, причем такое соединение сверх- и транс- рационально, основывается на интуиции или вере и требует, по Флоренскому, духовного подвига (подвига веры)»<sup>304</sup>.

Непрестанная пульсация и балансирование между противоположностями — возможно, максимально точные характеристики для схватывания интуитивного метода Флоренского. Если бы Павлу Флоренскому удалось создать диалектический метод, позволяющий синтезировать полюсы антиномии на

---

<sup>300</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М. АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. С. 136-137.

<sup>301</sup> Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. С. 61.

<sup>302</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М. АСТ: АСТ МОСКВА, 2009, С. 136-137.

<sup>303</sup> Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden ; Boston : Brill, 2024. 256 p.

<sup>304</sup> Егорова С. Б. Антиномизм и диалектика в учении П. А. Флоренского: диссертация кандидата философских наук : 09.00.03 / Егорова Светлана Борисовна. Саратов, 2009. С. 48.

уровне немистического безблагодатного разума, тогда неясной бы стала роль веры и Святого Духа в разрешении антиномий. Ведь, как отмечает С. Хоружий, примирять противоречия способен отнюдь не только «очищенный молитвой и подвигом разум»: «При всей благочестивости такой позиции<sup>305</sup>, она, тем не менее, несостоятельна: не раскалываясь антиномиями, извлекать из них конкретное и положительное содержание способен уже обычный диалектический, «гегелевский» разум, — притом что «очищением молитвою и подвигом» Гегель может похвастать несколько не более, чем Кант...»<sup>306</sup>.

К данному замечанию можно добавить, что подобно тому, как «гегелевский» разум способен извлекать из антиномий «конкретное и практическое содержание», к вышеописанному диалогу-единству по формуле «Я = не Я» способен и не занимающийся философией субъект. Последняя может даже послужить препятствием, ибо «немудрое и слабое выбрал Бог, чтобы посрамить мудрое и сильное» (1 Кор. 1:26) и «мир своей мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1:21). По мнению самого Флоренского, к мистическому узрению антиномий способен в большей степени монашески-аскетический разум, нежели разум философа-теоретика.

В чем же секрет диалектизма Флоренского, выводящий его из плоскости рации, на которой пребывают системы Гегеля и Энгельса, и позволяющий снять «маску» внешнего опыта и постичь язык на котором нужно говорить с «абсолютной тайной»? Ответом очевидно является символ, как та форма, в которой антиномия может быть удержана, не будучи снятой, и указана, не будучи исчерпанной.

Рассуждая о диалектике в «У водоразделов мысли», Флоренский противопоставляет её «иллюзионизму»<sup>307</sup> как установке возрожденческой культуры, которая, по его мысли, замыкается в субъективность и отрицает реальность. Диалектика же раскрывает динамический аспект понимания закона

---

<sup>305</sup> Имеется в виду позиция Павла Флоренского в отношении антиномий, предполагающая их мистическое «разрешение».

<sup>306</sup> Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского // Хоружий С.С. Сочинения. Томск: Водолей, 1999. С. 81.

<sup>307</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М. АСТ, 2009 С. 338.

тождества. Если формальная логика фиксирует тождество как статичное совпадение ( $A = A$ ), то диалектика являет его как живое, напряжённое отношение, как «непрестанную пульсацию» между Я и не-Я. Тождество здесь не дано, а совершается в удержании противоположностей, не снимаемых, но и не распадающихся. Символ становится квинтэссенцией этого понимания: в малейшей части раскрывается целое; лепесток не просто принадлежит розе<sup>308</sup>, но есть роза — не в смысле формального тождества части и целого, а в смысле той живой целостности, которая через лепесток являет себя. Всякое воплощение, будучи частью, есть в то же время и целое; роза не лепестки, но лепестки — роза. И тождество  $A = \text{не-}A$  обнаруживает себя в символе как совершающееся, а не как формально зафиксированное.

Перед тем как перейти к рассмотрению антиномий в свете символизма Павла Флоренского, кратко подведем итоги данного параграфа:

1. Диалектичность является важнейшей характеристикой мышления П. Флоренского.
2. Многие антиномии, о которых говорит Павел Флоренский, обладают диалектическим потенциалом.
3. Павел Флоренский не создавал диалектической системы, подобной системам Г. Гегеля, Ф. Энгельса и А. Лосева.
4. Диалектика Флоренского является философским диалогом между познающим субъектом и Истиной, т. е. Триипостасным субъектом, соединением «Я» и «не Я».
5. Несмотря на то, что диалектика Павла Флоренского во многом опирается на его антиномизм, последний не исчерпывается диалектическим методом, т. к. предполагает разрешение в сфере веры и сверхрассудочного откровения Духа Святого.
6. Центральной категорией диалектизма П. Флоренского является символ, понятый как бытие, которое больше себя самого. Символ оказывается

---

<sup>308</sup> Там же. С.135.

той формой, в которой антиномия может быть удержана, не будучи снятой, и указана, не будучи исчерпанной.

7. Диалектика раскрывает динамический аспект понимания закона тождества у Флоренского: тождество здесь не дано, а совершается в удержании не снимаемых, но и не распадающихся противоположностей. Символ становится квинтэссенцией этого понимания, являя  $A = \text{не-}A$  как живое, напряжённое отношение, а не как формально зафиксированное совпадение.

## **2.5. Философия символа как методологическое завершение антиномической диалектики Павла Флоренского**

В предыдущем параграфе мы подошли к символизму как наиболее адекватному для понимания антиномизма П.А. Флоренского языку. Его собственное признание, приведенное в первой главе уже имплицитно предполагало это решение: «Всю свою жизнь, — признавался философ, — я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его воплощении. Это — вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме СИМВОЛА и я всегда был символистом»<sup>309</sup>.

Символ становится для Флоренского тканью мышления, онтологической связкой различных уровней реальности, в которой они становятся единым, не сливаясь: «Часть, равная целому, причем целое не равно части, — таково определение символа. Символ есть символизируемое, воплощение есть воплощаемое, имя есть именуемое, — хотя нельзя сказать обратно, — и символизируемое не есть символ, воплощаемое не есть воплощение, именуемое не есть имя»<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup> Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2018. С. 117.

<sup>310</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ, 2009. С. 136 - 137.

Как отмечает Э.М. Спирова, символ у Флоренского выступает «специфической формой понимания», в которой «превозмогается граница между тем, что понятно, и тем, что не понято»<sup>311</sup>. И.П. Ярославцева подчеркивает, что символ понимается здесь не только как семиотическая, но и как онтологическая единица: он не просто обозначает иное, но сам является реальным носителем этого иного, «живым взаимопроникновением двух бытий»<sup>312</sup>.

Определения символа у П.А. Флоренского подчеркнута антиномичны: «бытие большее себя самого», «часть равная целому, причем целое не равно части»<sup>313</sup>. В этой перспективе символ оказывается способом, которым антиномическая структура реальности являет себя в познании и в нём уже неявно присутствует та неклассическая тождественность, различение формального и нумерического аспектов которой было намечено выше.

Символизм Флоренского выполняет функцию метаязыка, позволяющего использовать разные уровни описания реальности. Язык точных наук оказывается одним из множества таких уровней наряду с естественными языками, мифологией, поэзией, богословием. Подобный подход даёт возможность локализовать область применимости тех или иных системных или формальных подходов, не абсолютизируя их. Символическое становится досистемной и дологической стихией, предшествующей рациональному мышлению<sup>314</sup>.

Важно подчеркнуть, что сам Флоренский осознавал несистемный характер своей философии. Если в период работы над «Столпом» он ставил перед собой задачу найти логистическое выражение для антиномической природы догмата о Троице<sup>315</sup>, то в антроподицее он всё более настаивает на принципиальной несистемности метода: «Да, здесь не дано никакой системы... Но есть много

---

<sup>311</sup> Спирова Э.М. Символ в философском наследии П.А. Флоренского // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 2. С. 212 -217.

<sup>312</sup> Ярославцева И.П. Философский символизм в русской мысли (О. Павел Флоренский) // Известия Южного федерального университета. Технические науки. 2006. № 2. С. 27 - 30.

<sup>313</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ, 2009. С. 136-137.

<sup>314</sup> Подробнее об этом см. Сафонов А.А. Философия по ту сторону законов непротиворечия: металогизм и антиномизм в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка // Соловьёвские исследования. 2025. № 1(85). С. 45-59.

<sup>315</sup> Переписка Н.Н. Лузина с П.А. Флоренским (1904-1922) // Публикация и примечания С. Демидова, А.Н. Паршина, С.М. Половинкина и П.В. Флоренского // Историко-математические исследования, XXXI, М.: Наука, 1989. С. 116-191.

вопросов около самых корней мысли. У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты — им не свойственна рациональная распланировка, и было бы фальшью гримировать их под систему»<sup>316</sup>.

Отмеченная несистемность философии Флоренского не означает, однако, отсутствия в ней внутренней логической структуры. Анализируя наследие философа в рамках своей логико-философской конструкции «логика всеединства», В.И. Моисеев характеризует работы написанные П.А. Флоренским под общим названием «У водорозделов мысли», как «своеобразную символическую феноменологию»<sup>317</sup>, роль ментальной диады в которой играет символ, который интерпретируется исследователем как «элемент самоподобной онтологии всеединства»<sup>318</sup>, выделив такие его характеристики как полимодальность, приближенность, гипотетичность, двойственность, политекстуальность, самоподобие, синоптичность и др.<sup>319</sup>.

Предложенная Моисеевым интерпретация «символической феноменологии» перекликается с более широким движением в современной философии. В контексте современных феноменологических исследований также ставится вопрос о необходимости «символической корректировки» классической феноменологии, поскольку, как отмечает Б. Соколов, «символизм изначально "вмонтирован" в любой феномен и в любую схему "чистого" сознания»<sup>320</sup>. Эта проблематика созвучна флоренсовскому пониманию символа как неустранимого условия познания.

В этом контексте особое значение приобретает разобранный в первой главе обращение Флоренского к образу мыслей И.В. Гёте. Как уже отмечалось, Гёте был для философа «умственной пищей» с раннего детства, а его метод «точной фантазии» (*exakte Phantasie*) и неотделимое от него понятие прафеномена

---

<sup>316</sup> Флоренский П.А. У водорозделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ, 2009. С. 14.

<sup>317</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 188 -189.

<sup>318</sup> Там же.

<sup>319</sup> Там же.

<sup>320</sup> Соколов Б. Феноменология и символ: от Гуссерля к Башляру // HORIZON. Феноменологические исследования. 2020. Т. 9. № 1. С. 235–255.

(Urphänomen) стали инструментом, который позволял усматривать типическое в единичном, общее в частном<sup>321</sup>. В гётевском «орльем зрении» Флоренский находил подтверждение собственному платоническому убеждению в том, что идея может быть явлена в конкретном образе, не теряя своей универсальности<sup>322</sup>.

Гётевский метод «точной фантазии» усваивается, но модифицируется у П.А. Флоренского, распространяясь из области природных явлений в область духовных сущностей; прафеномен, оставаясь инструментом усмотрения типического, поднимается до платоновского эйдоса, а природа, бывшая для Гёте последним горизонтом познания, становится для Флоренского внешней стороной бытия, поставляющей символы для познания «горнего» мира<sup>323</sup>. В этом сближении показательно, что гётевский прафеномен, как исходное, созерцаемое единство, целиком присутствующее в каждой своей части уже имплицитно несёт в себе ту неклассическую тождественность, которая у Флоренского станет онтологической характеристикой символа.

Наряду с этим онтологическим аспектом, исследователи отмечают и гносеологическую грань гётеанства Флоренского. Как подчеркивает С.В. Плахтий, гётеанское ощущение таинственных сил природы, присущее Флоренскому с детства, оказало определяющее влияние на его концепцию имени-символа как «органического единства познающего и познаваемого».<sup>324</sup>

Символизм Флоренского, понятый как методологическое расширение гётевской протофеноменологии, позволяет по-новому взглянуть на антиномию. Сама природа познания, по Флоренскому, такова, что неизбежны противоречия и логическая обрывочность. Символ же не устраняет эту обрывочность, но являет за ней целостность — подобно тому, как прафеномен у Гёте усматривается за множеством единичных явлений. Как пишет Флоренский в автореферате для Энциклопедического словаря Гранат (1925— 1926 гг.), в противоположность «общепринимаемой или общежелаемой единой, замкнутой в себе системе знания»

---

<sup>321</sup> Флоренский П., свящ. Из моей жизни. М.: Академический проект, 2018. С. 121.

<sup>322</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М: АСТ, 2009. С. 19.

<sup>323</sup> Флоренский П., свящ. Из моей жизни. М.: Академический проект, 2018. С. 121.

<sup>324</sup> Плахтий С. В. (иером. Авель). Мироззрение священника Павла Флоренского как основание его философии имени // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 37. С. 31–55.

(французский и особенно германский стиль мысли), он примыкает к стилю англо-американскому и восточному. В этом ключе всякая система связна не логически, а лишь телеологически, а логическая обрывочность и противоречивость оказываются неизбежным следствием самого процесса познания — который на низших планах создаёт модели и схемы, а на высших — символы.<sup>325</sup>

Таким образом, антиномия может рассматриваться как проблематичный феномен, видоизменяемый и осмысляемый автором на протяжении всего творчества. Символическое понимание антиномии освобождает от требования сделать её полностью прозрачной для разума и в то же время позволяет избежать конфликта с рациональным мышлением. Антиномия в такой перспективе становится фундаментальной загадкой Флоренского, к которой он подступался с самых разных познавательных ракурсов, а выявляемые символы антиномий — сеть раскрывающих её взаимосвязанных «энигм».

---

<sup>325</sup> Флоренский П. А. Автореферат: Биографические сведения // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113-119.

## ГЛАВА 3. АНТИНОМИЯ КАК ПРАФЕНОМЕН В ФИЛОСОФИИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

### 3.1. Методологические основания интерпретации антиномии как прафеномена

Анализ, проведённый во второй главе, выявил принципиальные ограничения формально-логического и богословского подхода к антиномизму Флоренского. Критический разбор формулы антиномии показал её логическую некорректность с точки зрения классической логики, а анализ решения задачи Кэрролла обнаружил, что интуиция Флоренского о зависимости истинности от условий не получает адекватного выражения в доступных ему логистических средствах. Крайне спорным учение об Истине-антиномии оказывается и в свете религиозно-философской критики (Е.Н. Трубецкой, Г.В. Флоровский, С.С. Хоружий). Возникает вопрос: если антиномия невыразима в терминах формальной логики и не сводима к богословскому догмату, то в каком языке она может быть адекватно осмыслена?

Для ответа на этот вопрос необходимо сменить познавательную установку: в этой главе мы обратимся от аналитического разбора и поиска дефиниций к реконструктивному синтезу, выявляющему структурное единство многообразных проявлений антиномизма в творчестве Флоренского.

Методологическим основанием для такой реконструкции нам послужит понятие прафеномена (Urphänomen), разработанное И.В. Гёте и, как было показано в параграфе 1.4 глубоко усвоенное и переосмысленное П.А. Флоренским. Сам философ писал: "Urphaenomenon делался символом, (...) орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого

все группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт"<sup>326</sup>.

Гёте определял прафеномен как исходное, невыводимое из других явлений, но само объясняющее их типическое. В отличие от абстрактного понятия, прафеномен созерцаем в единичных фактах; в отличие от единичного факта, он универсален. Как отмечает Н.К. Боневская, для Флоренского, развивавшего эту интуицию в горизонте православного платонизма, прафеномен сближался с эйдосом — умопостигаемой формой, явленной в единичном, но не сводимой к нему<sup>327</sup>.

В этой главе антиномизм Флоренского интерпретируется как прафеномен — исходная интуиция, которая проявляется во всем многообразии его творчества. Прафеномен выступает здесь методологическим инструментом реконструкции: он позволяет проследить, как одна и та же структурная интуиция разворачивается в разных сферах — теодицее, философии культа, философии культуры и философско-математическом синтезе. При таком подходе антиномия не сводится ни к логической формуле, ни к богословскому тезису, взятым изолированно, но предстает как структурный принцип, сохраняющий инвариантное ядро во всех своих проявлениях.

Специфика предлагаемого метода делает уместным обращение к различению двух когнитивных режимов, которое имплицитно содержится в текстах самого Флоренского. Один из них — уровень «плавающих терминов» и «текучих тезисов»<sup>328</sup>, где границы между понятиями, если использовать сравнение философа, еще не застыли, а образы перетекают друг в друга. Здесь «слова-понятия» превращаются в «слова-символы»<sup>329</sup>, определения проводятся и тут же снимаются, а антиномии удерживаются в живом напряжении. «Живая мысль по необходимости диалектична: в том-то и жизнь её», — писал он,

---

<sup>326</sup> Флоренский П., свящ. Из моей жизни. М.: Академический проект, 2018. С. 116.

<sup>327</sup> Боневская Н.К. П. Флоренский: русское гегелеанство // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 97–116.

<sup>328</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: АСТ, 2009. С. 14.

<sup>329</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 414

противопоставляя ее «замороженным мыслям», которые могут быть расположены «в виде учебника, как некая сумма определений и тезисов»<sup>330</sup>.

Другой режим — понятийно-фиксирующий, где устанавливаются логические границы, вводятся дефиниции и «вымораживаются твердые тезисы»<sup>331</sup>. Сам Флоренский владел этим режимом в совершенстве, виртуозно чередуя оба — от специальных работ по математике, до вдохновенных философско-поэтических пассажей.

Предлагаемая реконструкция антиномизма Флоренского сознательно движется в промежутке между этими двумя режимами. На одном уровне мы попытаемся проследить органические метаморфозы его интуиций и символов, удерживая их «плавающую» природу, на другом — вводим общие принципы (голоморфность, неклассическая тождественность), чтобы зафиксировать общие принципы. О необходимости такого чередования и о рисках абсолютизации только одного из режимов подробнее см. в нашей статье, специально посвященной данному вопросу<sup>332</sup>.

В контексте рассматриваемой темы важно прояснить соотношение антиномии и символа. А. Оппо<sup>333</sup> в своем исследовании усматривает в переходе от теодицеи к антроподицею смену антиномии символом. Однако, с точки зрения предложенной в данной работе реконструкции, антиномия и символ не столько сменяют друг друга, сколько находятся в отношении прафеномена и его проявления. Символ оказывается не заменой антиномии, а формой раскрытия антиномии-прафеномена. Такой подход позволяет преодолеть фрагментарность в восприятии его наследия, увидеть в нем органическое целое, укоренённое в исходной интуиции.

Данный подход близок интерпретации С.С. Хоружего, который рассматривает символизм П.А. Флоренского как попытку «прочитать Целокупную

---

<sup>330</sup> Флоренский П.А. Разум и диалектика // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 144.

<sup>331</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: АСТ, 2009. С. 14.

<sup>332</sup> Сафонов А.А. Философия по ту сторону законов непротиворечия: металогизм и антиномизм в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка // Соловьёвские исследования. 2025. № 1(85). С. 45–59.

<sup>333</sup> Oppo A. Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. p. 127–137.

Реальность» как «Пан-Символ, объемлющий собой все символы»<sup>334</sup>. У Хоружего этим Пан-Символом предстает, прежде всего, космос Флоренского — та целокупная реальность, которая пронизана символическими связями «всего со всем». Однако, оставаясь в рамках этой констатации, мы рискуем не договорить до конца. Для самого Флоренского космос является символическим не сам по себе, а потому, что за ним стоит его первообраз — антиномическое тождество Троицы как самообосновывающего субъекта. Познание антиномического строя мира, согласно философу, возможно именно потому, что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20). Троичная формула — «неслиянно и нераздельно» служит для него первоформой всякого единства, в которой философ усматривал подлинное *ἐν καὶ πολλά*<sup>335</sup> — единое, являющее себя как многое, и многое, пребывающее в едином. Именно этот смысловой строй задаёт организацию и для космоса как целого, и для каждого из его фрагментов.

Такое понимание органично проистекает из познавательного метода П.А. Флоренского, суть которого во «вглядывании и в чувствовании»<sup>336</sup> с целью обнаружения ноуменального в феноменальном. Следуя имманентной логике самого гипертекста Флоренского, полагаем, что функцию исходной интуиции, разворачивающейся во всех антиномических символах, выполняет троичная формула, облачённая, по слову философа, в «символические одежды». Однако, фиксируя этот факт, мы считаем необходимым соблюдать апофатическую скромность. Предлагаемый нами «антиномический прафеномен» не есть прямое именование божественного Первообраза, но реконструктивный инструмент, позволяющий схватить внутреннее единство философского наследия П.А. Флоренского. Поэтому, подчеркнём ещё раз: в данном исследовании мы заведомо хотим избежать гипостазирования такого первосимвола.

---

<sup>334</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Павла Флоренского // Флоренский П.А.: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 531.

<sup>335</sup> Смысл идеализма. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли : (черты конкретной метафизики) / священник Павел Флоренский. Москва : Академический проект, 2017. С. 154.

<sup>336</sup> Там же.

Избранный метод определяет и структуру главы. Вслед за самим Флоренским, различавшим теодицею и антроподицею как два пути богопознания<sup>337</sup>, мы последовательно рассмотрим следующие сферы проявления антиномического прафеномена: теодицею, где антиномия предстаёт как онтологическая структура Истины; и антроподицею в её широком понимании — как область человеческой деятельности, — включающую философию культа, где антиномия воплощается в конкретных формах церковной жизни; философию культуры, где она становится языком и формой человеческой деятельности; и философско-математический синтез, где антиномический прафеномен обретает строгую форму «необходимо-мыслимых схем»<sup>338</sup>.

### **3.2. Антиномический прафеномен в теодицее: онтологическая структура Истины**

Закладывая основание для своей теодицеи, Павел Флоренский пытается получить формулу истины, как если бы она существовала. Таким образом, он приходит к понятию самодоказуемого субъекта и к выводу, соответствующему христианскому символу веры: «Истина есть единая сущность в трех ипостасях»<sup>339</sup>.

Как уже отмечалось, Е. Трубецкой не видел антиномии в догмате о Троице<sup>340</sup>, однако после Флоренского религиозные мыслители все чаще внедряют этот кантовский термин в средоточие религиозных вопросов. К примеру, В.Н. Лосский в «Мистическом богословии восточной церкви» пишет об антиномичности Троицы, ссылаясь на Павла Флоренского<sup>341</sup>.

Сопоставляя закон тождества со слепым эгоизмом «Я=Я», Флоренский, опираясь на разработки Серапиона Машкина, создает оригинальную формулу

---

<sup>337</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 71.

<sup>338</sup> Флоренский П.А. Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. 1904. № 9. С. 24–35.

<sup>339</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 66.

<sup>340</sup> Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914. № 5. С. 37.

<sup>341</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С.72.

подвига и общения «Я=не Я». Пределом этой формулы является Троица, в которой три ипостаси являют собою единую сущность. Формула «Единая сущность в трех ипостасях» интерпретируется Флоренским на основании этой антиномической концепции самодоказуемого субъекта. Сущность как внутренняя сторона Троицы, её «то же», и ипостась как её «не то»<sup>342</sup> понимаются им как две стороны антиномического тождества. В перевесе того или иного понятия он видит источник ересей: в случае перевеса первого — саввеллианство, в котором лица Святой Троицы рассматриваются как модусы Единого Бога; второго — тритеизм, в котором три личности рассматриваются как три отдельных Бога.

Троичное богословие Афанасия Великого понимается философом как идеальное антиномическое равновесие, «та точка, где погрешность, прежде чем вероучение перейдет с "—" на "+", которое возможно только как антиномия»<sup>343</sup>.

Из этого антиномического понимания троичной формулы Флоренский выводит высшую форму закона тождества. Низший закон тождества — формальное, «мертвое» тождество  $A=A$ , в котором нет самоотдачи; оно оказывается схемой духовной смерти, дышит духом «смерти пустоты и ничтожества»<sup>344</sup>. Высшее тождество, напротив, есть «содержательное, полное жизни, реальное самотождество  $A$ , как вечно отвергающего и в своем самоотвержении вечно получающего себя»<sup>345</sup>. В гносеологическом срезе это означает, что троичная антиномия для П.А. Флоренского является не только пределом рассудка, но и условием его деятельности. На вопрос: «как возможен рассудок?» философ отвечает: рассудок возможен в том случае, когда по природе его объекта «само-тождество рассудка есть и его ино-утверждение и наоборот»<sup>346</sup>. Иными словами, рассудок может существовать лишь потому, что его предельное основание — самодоказуемый субъект, в котором совпадают закон тождества и закон достаточного основания, « $A$ » и «не- $A$ ».

---

<sup>342</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С.66.

<sup>343</sup> Там же. С. 72.

<sup>344</sup> Там же. С. 61.

<sup>345</sup> Там же. С. 61.

<sup>346</sup> Там же. С. 385.

Нужно учесть, что выделение гносеологических и онтологических следствий из антиномической формулы Флоренского имеет только методологическое значение: познание Истины, как ее понимает философ, неотделимо от пребывания в ней и высший закон тождества как в основании рассудка можно увидеть универсальную схему единства, содержащуюся в его интерпретации троичного догмата.

Н.Н. Павлюченков указывает, что Флоренский не подтверждает ссылками аутентичность своей интерпретации Афанасия — нет свидетельств, что сам святитель вкладывал в догмат именно такой смысл. Исследователь предполагает, что здесь фактически не философский материал получает своё применение и обоснование в богословии, а богословские данные используются для подтверждения определённой философской идеи<sup>347</sup>.

По всей видимости, догмат о Троице действительно становится для Флоренского богословским выражением философской концепции самодеказуемого субъекта и связанного с ним высшего закона тождества, а единосущие у него является условием единства всего сущего, понимаемого как божественная любовь в ее высшем онтологическом смысле.

Пытаясь выразить тайну божественной любви в терминах троичного богословия Флоренский находится в общем русле ортодоксальной христианской мысли. Согласно Писанию «Бог есть любовь» (1Ин. 4:16), однако любовь всегда требует объекта, на который она направлена. Если предположить, что речь идет о любви к твари, то до сотворения мира Бог не был любовью. Для Бога, мыслимого только как единица, такой вывод кажется неизбежным, однако понятие о Троице позволяет включить любовь во внутреннюю онтологию Божества.

Однако Флоренский делает шаг за пределы ортодоксальной православной триадологии и переносит свою консубстанциональную схему троичного самодеказуемого субъекта на все тварное бытие, включая его в эту онтологию: «Все троицы срастаются между собою в едино-сущное целое — в Церковь или

---

<sup>347</sup> Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 436.

Тело Христова, как предметное раскрытие Ипостасей Божественной любви»<sup>348</sup>. Тем самым Церковь понимается Флоренским не в узко-экклесиологическом смысле, а как всё тварное бытие, причастное единую Троицу через Софию.

Наталино Валентини полагает, что Флоренский один из немногих христианских мыслителей двадцатого века, которым удалось «сделать теоретический и практический опыт любви стержнем всего своего мышления и при этом не впасть в морализаторство или спиритуализм».<sup>349</sup> Всякое творение оказывается причастным к Божьей любви, лишь, будучи причастным единую Троицу, которое является онтологической основой мира и вне которого всякое творение теряет объективное бытие, превращаясь в «прах самоутверждения и само-уничтожения»<sup>350</sup>. Этот синтез мировой множественности в Троице составляет основу софиологии П.А.Флоренского, которая представляет из себя изначально реализованное в недрах Троицы «обожение» твари. София определяется философом как «великий корень «целокупной твари», которым она «уходит во внутритроичную жизнь»<sup>351</sup>. Она представляет из себя «идеальную границу между божественной энергией и тварной пассивностью»<sup>352</sup>.

Для нашего исследования особенно интересна явно антиномическая природа этой границы. По мнению Н.Н. Павлюченкова, очевидно, что в Божественной вечности, где Флоренский помещает Софию как идеальное основание всей твари, невозможно говорить о каком-либо процессе. Следовательно, обретение Софией Божественной сущности оказывается там изначально (и безначальным) обладанием этой сущностью. А если, как настаивает Флоренский, ипостась и сущность суть одно и то же, то София, будучи ипостасью не-божественной, тем не менее (антиномически!) есть также и сама божественная сущность. Вся тварь, таким образом, оказывается изначально

---

<sup>348</sup> Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. С. 99.

<sup>349</sup> Наталино Валентини. Павел Флоренский; Пер. с ит. Ольга Хмелевская. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 118 - 119.

<sup>350</sup> Священник Павел Флоренский. Вступительное слово. Сергиев Посад. 1914. С. 65

<sup>351</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 267.

<sup>352</sup> Флоренский П. Собр. соч. Т.1. Статьи по искусству. Париж: Имка-пресс, 1985. С. 60.

божественной, «пресуществленной» в Божество<sup>353</sup>. Подобная интерпретация подтверждается словами самого П.А. Флоренского о том, что София «столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь»<sup>354</sup>.

Вышесказанное позволяет предположить, что София у философа «наследует» антиномию от антиномического Троичного субъекта. Если в случае Троицы антиномия мыслится как способ соединения божественных ипостасей, то в случае Софии она становится схемой соединения Божественного и тварного. При этом София мыслится Флоренским не как особая сущность, а как энергия — исходящее от Троицы и обращённое к твари проявление божественного единства. В этом качестве она несет в себе антиномическую структуру Троицы, но переносит её в плоскость отношения Божественного и тварного, где Троица как первообраз являет себя в Софии как в своём тварном подобии, не сливаясь с ним.

Как отмечает Д.А. Горячев, «Антиномизм помогает понять софийность, а софиология раскрывает антиномизм... Антиномия софийна, а софия антиномична»<sup>355</sup>. Это взаимообуславливание задает направление для всего дальнейшего проявления антиномии-прафеномена.

Справедливости ради, стоит отметить, что в вопросе о Софии антиномизм у Флоренского не всегда присутствует в явном виде. Так в главе «София» «Столпа и утверждении истины» он говорит скорее о том, что речь в ней пойдет об аспектах, которые не находятся в явной антиномии друг с другом и представляют собой «просто разное»<sup>356</sup>. Однако, как и в случае антиномии, примирение этих фрагментов достигается сверхрациональным образом. Флоренский поясняет, что «единый и целостный объект религиозного восприятия» (София) «в области рассудка распадается на множество аспектов, на отдельные грани, на осколки святости». При этом он различает два типа таких «осколков». Ранее, в учении о догмате, речь шла об антиномиях, где аспекты находятся в явном противоречии

---

<sup>353</sup> Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 462.

<sup>354</sup> Флоренский П. Собр. соч. Т.1. Статьи по искусству. Париж: Имка-пресс, 1985. С. 60.

<sup>355</sup> Горячев Д.А. Софиология священника Павла Флоренского: антиномический подход // Вестник РХГА. 2022. № 1. С. 165 – 180.

<sup>356</sup> Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. С. 264.

друг с другом. Теперь же, в учении о Софии, Флоренский обращается к таким аспектам, которые «не находятся в явной антиномии», представляя собой «не противоположное друг другу, а просто разное». Тем не менее, и в этом случае «связь отдельных аспектов есть синтетическая, а не аналитическая», и она даётся «только *a posteriori*, в виде откровения, т. е. как факт духовного опыта»<sup>357</sup>.

С.М. Половинкин, а вслед за ним и Д.А.Горячев отмечают определенную переоценку Флоренским своих взглядов в вопросе антиномии и постепенный переход от близкого кантовскому пониманию их как силы, ограничивающей мышление к софийному пониманию, как источнику живого равновесия разума и залого цельности. О таком понимании свидетельствуют следующие строки из «Философии культа»: «Самый разум, чтобы быть, должен опираться на живую антиномию и в антиномии этой поддерживать свое равновесие. Иначе равновесие мгновенно теряется и разум — непостижимо, но, несомненно — разлагается, гниет и горит в огне гееннском»<sup>358</sup>. Таким образом, унаследованная Софией, представляющей целокупность твари, антиномия становится универсальной схемой, способом бытия тварного и сообразным ему познанию.

Единство софийной реальности, проистекая из единства Троицы, служит метафизическим основанием ключевого для Флоренского представления об органической связи всего со всем. Наличие данной связи, в свою очередь, является фундаментом «конкретной метафизики», построенной на выявлении общих принципов в частном. Поскольку частное является частью высшего единства, оно естественно будет представлять это единство своим уникальным образом. Иначе говоря, Троица выступает у Флоренского не только как богословский догмат, но и как принцип и источник всякого единства в тварном бытии. Её формула — «неслиянно и нераздельно» — задаёт первообраз единства, в котором целое полностью присутствует в каждой из своих частей, а каждая часть содержит в себе целое, не сливаясь с ним и не разделяясь. Именно потому,

---

<sup>357</sup> Там же. С 264

<sup>358</sup> Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С.55

что Троица есть совершенный символ<sup>359</sup> (в терминологии позднего Флоренского), она становится онтологической основой для всякого производного символического единства — будь то единство ноумена и феномена в познании, божественного и тварного в Софии или единство множественного в конкретном явлении культуры. И когда вера облекает знание этой догматической истины в «символическую одежду»<sup>360</sup>, троичная формула перестаёт быть отвлечённым догматом, превращаясь в живой принцип, организующий и познание, и бытие.

Здесь символизм Флоренского получает свое высшее онтологическое обоснование.

Проецируя концепцию Софии на наследие П.А. Флоренского можно усмотреть в ней антиномическую грань между теодицеей и антроподицеей. Несмотря на все различия, эти два базовых направления невозможно мыслить изолированно, одно переходит в другое. Поэтому ряд тем разрабатываемых в теодицее вопросов становится в то же время началом его антроподицеи. Примером таких смежных тем является оригинальная софийная теория цвета, намеченная философом в приложении к «Столпу и утверждению истины» «Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета»<sup>361</sup>,

В ней Флоренский развивает гетевскую теорию красок, основанную на их качественном понимании. Белый цвет становится символом Божественной полноты, а цветность определяется соотношением света как деятельности Божества и Софии. «Созерцаемая от Бога по направлению к ничто, София зрится голубою или фиолетовою», «напротив, созерцаемая, как результат божественного творчества», т.е. «от мира по направлению к Богу», София зрится розовою или красною, а в третьем метафизическом направлении — «ни к свету, ни от света» —

---

<sup>359</sup> Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. Исследования по теории искусства. Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 158.; Валентини Н. Павел Флоренский / пер. с ит. О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 67-68.

<sup>360</sup> Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. С. 275.

<sup>361</sup> Там же. С. 326-443.

золотисто-зеленой и прозрачно-изумрудной<sup>362</sup>. В этой оптике сами цвета становятся интеллигибельными, а антиномия обретает эстетическое измерение.

Итак, рассмотренные в данном параграфе символы — Троица как онтологическая структура Истины и София как граница между божественным и тварным — являются ключевыми для всех ответвлений философии Флоренского. Троица занимает среди них особое место. Она предстаёт как «совершенный символ»<sup>363</sup> — предельный образец антиномического единства. Её формула — «неслиянно и нераздельно»<sup>364</sup> — реализует «высший закон тождества» ( $A = \text{не-}A$ ) в отношении целого и части. Иными словами, Троица есть триединая *ἐν καὶ πολλὰ*: единое по сущности и многое по ипостасям. Это свойство в данном исследовании предлагается называть голоморфным<sup>365</sup>: каждая ипостась содержит в себе всю полноту божественной жизни (часть равна целому, но целое не равно части). Отношение, лежащее в основе голоморфности, можно определить как неклассическую тождественность: символы тождественны на онтологическом уровне (каждый в свернутом виде содержит всю структуру антиномизма) и нетождественны на феноменальном уровне (ни один символ не сводится к другому и не исчерпывает целого).

Стоит отметить, что предлагаемое отношение перекликается с флоренсовским различением трех типов тождества — генерического, специфического и нумерического<sup>366</sup>. Для Флоренского нумерическое тождество личности есть реальное единство, которое не может быть выражено через совпадение признаков (в отличие от специфического). Аналогичным образом неклассическая тождественность символов не сводится к их феноменальному

---

<sup>362</sup> Флоренский П.А. Небесные знамения // Флоренский П.А. Иконостас. Избр. тр. по искусству. СПб., 1993. С. 309–316.

<sup>363</sup> Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. С. 158.

<sup>364</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 66.

<sup>365</sup> Термин «голоморфность» в сходном, но не тождественном значении используется В.И. Моисеевым для характеристики «логики всеединства», где он обозначает «стяженное проникновение структуры целого в структуру частей» (Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 194–195). В настоящем исследовании этот термин получает иное наполнение, связанное с отношением неклассической тождественности антиномических символов у П.А. Флоренского.

<sup>366</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 629–635 (Приложение XVIII: О типах тождества).

сходству или различию: на онтологическом уровне они тождественны, на феноменальном — нетождественны. Различие же в том, что у Флоренского речь идет о тождестве индивида самому себе, а в нашем случае — о тождестве разных символов между собой в их отношении к целому.

София, в свою очередь, есть первое развёртывание этого голоморфного инварианта за пределы Троицы — проекция божественного в тварное. Различие в модусе: в Троице голоморфность сущностна (ипостась есть целое), в тварных символах она энергийна (часть являет целое).

Принцип голоморфности, укоренённый в троичном догмате и проецируемый через Софию на тварное бытие, будет служить руководящей нитью в последующем анализе антропологических структур культа (п. 3.3) и философско-математического синтеза Флоренского (п. 3.4).

Предложенный подход позволяет по-новому взглянуть и на не всегда замечаемый конфликт между двумя базовыми интуициями Флоренского — прерывностью и цельностью. Этот конфликт считывается уже на уровне геометрических образов, предлагаемых самим философом. С одной стороны — аритмологическая расколотость, разрывы, «трещины повсюду», «неконгруэнтные осколки Истины»<sup>367</sup>. С другой — образ «мыслительной сетчатой ткани, где из каждой точки можно попасть в каждую»<sup>368</sup>. Чисто геометрически такая возможность предполагает непрерывный маршрут от одного узла к другому. На концептуальном уровне это означает изначальную сцепленность, взаимопроникновение всего во всё — то, что Флоренский называет «синархией»<sup>369</sup>.

Однако аритмологическая перспектива требует обратного: каждый символ как форма должен быть отделен, иметь свои границы. Принцип голоморфности, предполагая тождественность символов на онтологическом уровне и их разделенность на феноменальном, позволяет мыслить обе интуиции как гармонично дополняющие друг друга. Цельность не отменяет прерывности

<sup>367</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2007. С. 146.

<sup>368</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: АСТ, 2009. С. 16.

<sup>369</sup> Там же.

явлений, существуя на уровне нераздельности, а прерывность явлений не опровергает цельности, что соответствует неслиянности.

### **3.3. Антропологическое измерение антиномического прафеномена: философия культа**

Антиномия Троицы, рассмотренная в теодицее как онтологическая структура Истины, не остаётся в сфере отвлечённого умозрения. Флоренский неоднократно подчёркивает, что богословие, оторванное от церковной жизни, превращается в «мертвый отвлечённый догматизм»<sup>370</sup>. Истина догмата с его точки зрения открывается только в культе — в той точке, где божественное и человеческое, имманентное и трансцендентное, сходятся в живом опыте. Антиномическое тождество Троицы — «неслиянно и нераздельно» — является, по мысли Флоренского, зерном культа, из которого произрастает всё богослужение как ритм Троичной жизни<sup>371</sup>.

Культе понимается Флоренским как «трансцендентальное условие всех деятельностей разума и самого разума»<sup>372</sup>, как лестница, «которою нисходит в мир Бог и восходит на небо человек»<sup>373</sup>. По мнению С.А. Губанова, исследовавшего культурфилософские основания антиномий Флоренского, модель культа по своим сущностным характеристикам является для Флоренского «первоочередной плоскостью репродуцирования антиномического движения в Бытии»<sup>374</sup>.

В философии культа антиномия усии и ипостаси преобразуется в антропологическую антиномию. Усия соответствует стихийному, родовому и индивидуальному началу в человеке, ипостась — разумному, личному началу,

---

<sup>370</sup> Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П. Христианство и культура. М., 2001. С. 405–451.

<sup>371</sup> Флоренский П.А., свящ. Философия культа. М.: Академический проект, 2014. С. 69, 386.

<sup>372</sup> Там же. С. 55.

<sup>373</sup> Там же. С. 56.

<sup>374</sup> Губанов С.А. Культе как онтологическая модель антиномий в размышлениях о. П.А. Флоренского // Вестник Костромского государственного университета. 2009. № 3. С. 138–141.

началу общему и наиндивидуальному. Усия — центростремительное начало, тезис индивида и антитезис общества, ипостась напротив — центробежное начало, антитезис индивида и соответственно тезис мира и общества<sup>375</sup>.

Будучи сопряжены, начала усии и ипостаси становятся базовой полярностью человека, задавая «пульс его внутренней жизни»<sup>376</sup>. Эта внутренняя жизнь раскрывается во множестве полярных пар: образ и подобие Божие, тело и речь, бытие и смысл, мощь и мера, воля и норма, титаническое (дионисийское) и разумное (аполлоническое). В каждой диаде оба полюса являются необходимыми, при утрате одного из них возникает искаженное одностороннее развитие, аналогичное тому, которое Флоренский видит в односторонности ересей, абсолютизирующих тот или иной полюс антиномии.

Каждое из двух начал обладает своей «правдой», каждая требует полного раскрытия и не терпит уступок. «Обе требуют бесконечности своего раскрытия, требуют предельного своего утверждения»<sup>377</sup>. Обе «правды» предполагают как предельное противопоставление, так и «крепкий синтез». Каждый тезис здесь с необходимостью требует своего антитезиса. В греховном человеке мы наблюдаем драматический конфликт усийного и ипостасного, в духовной личности они стремятся к равновесию, под которым следует понимать не механическое уравнивание, а взаимопроницаемость двух начал, при котором достигается то, «в котором индивид себя не теряет, но утверждает»<sup>378</sup>. Схемой этого равновесия является «схема культа». Очевидно, что она же оказывается для П.А. Флоренского идеальной схемой человека. Вопреки частым упрекам в отсутствии у П.А. Флоренского христологии<sup>379</sup>, Боговоплощение, жертва Христа и литургия, как сопричастие ей, становится средоточием, в котором разрешается эта центральная антропологическая антиномия.

---

<sup>375</sup> Флоренский П.А., свящ. Философия культа. М., 2014. С. 94.

<sup>376</sup> Там же.

<sup>377</sup> Там же. С. 136.

<sup>378</sup> Там же.

<sup>379</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Павла Флоренского // Флоренский П.А.: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 545.

Свое образно-геометрическое выражение антиномический прафеномен обретает в центральном для философии культа символе креста, который Флоренский называет «истинной формой бытия», платоновским эйдосом. «Хотя и чувственно созерцаемый, он, однако, есть сущность умная, умом постигаемая»<sup>380</sup>. Крест мыслится как божественная идея человека («человек — ноуменальный крест»), а своё предельное воплощение эта идея достигает в распятом Иисусе Христе. «Крест — являемый миру образ Господень. А по образу его сотворен человек»<sup>381</sup>. С другой стороны, философ видит тип креста и прототип человека в самой Пресвятой Троице<sup>382</sup>. Антиномична сама форма креста, связывающая противоположные направления, поэтому движение крестного знамения «уже внутреннее противоречие», поскольку «всякое движение должно иметь определенность направления, к своей цели». В свою очередь «это движение, как бы устремившись к цели, свое устремление к цели потом отрицает»<sup>383</sup>

С другой стороны, крест становится у П.А. Флоренского и схемой тварного как такового, «он есть образ и тип всей вселенной»<sup>384</sup>, он идея мира, София. Здесь интересны параллели с занимавшей П.А.Флоренского четырехчастной символикой керубов, в которых он также видел древнее умозрение вселенского всеединства как некой универсалии<sup>385</sup>.

Будучи схемой всего мироздания в целом, крест повторяется во всех частностях тварного мира, в христианском сознании каждая часть зрится «под категорией крестной»<sup>386</sup>. Подобное понимание хорошо согласуется с гипотезой В.И. Моисеева о полимодальности символа у Флоренского<sup>387</sup>. Под полимодальностью исследователь понимает возможность передавать один и тот же смысл, один и тот же объект с помощью различных сторон, образов и моделей.

---

<sup>380</sup> Там же. С. 39.

<sup>381</sup> Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С. 34.

<sup>382</sup> Там же.

<sup>383</sup> Там же. С.30.

<sup>384</sup> Там же. С. 40.

<sup>385</sup> Смысл идеализма (метафизика рода и лика). У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) / священник Павел Флоренский. Москва: Академический проект, 2013. С. 122-123.

<sup>386</sup> Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С.37.

<sup>387</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 188-189.

Иначе говоря, одно символическое содержание раскрывается в символе через множество символических форм<sup>388</sup>. При этом важно, что подобные символические формы не повторяют друг друга, каждый раз раскрывая символ с какой-то новой стороны.<sup>389</sup> Это позволяет предположить, что крест мыслился П.А. Флоренским как некая всепронизывающая философско-геометрическая схема антиномии.

Антиномическая структура культа определяет и все прочие его составляющие. Таинства понимаются Флоренским как «безусловные точки нашей жизни, безусловные точки условного»<sup>390</sup>, как точки входа вечности во время. Соотношение таинств и обрядов интерпретируется по аналогии с отношением иррациональных и рациональных чисел: таинства при этом понимаются как пределы, к которым приближаются ряды условных культовых действий<sup>391</sup>. Таким образом, здесь мы вновь встречаемся с важной для философа интуицией о перспективности переноса идеи предельного перехода из математического анализа в рассмотрение философских антиномий.

К этой идее Флоренский обращался еще в «Эмпирии и Эмпирее», как к иллюстрации соотношения эмпирического и трансцендентного. С позиции эмпиризма область трансцендентного, соответствующая бесконечно удаленным иррациональным числам, просто не существует, однако, без него оказывается неполной, всюду разрывной<sup>392</sup>. Неполнота множества рациональных чисел является в данном случае символом неполноты рациональной картины мира, в которой «трещины повсюду».

Феноменальная сторона культа, представляющая собой систему тех или иных изоляций культа, таким образом, оказывается средством, призванным сделать доступным принципиально недоступное. Здесь мы вновь видим идею предельного перехода к антиномиям, намеченную в главе «Иррациональности в

---

<sup>388</sup> Там же.

<sup>389</sup> Там же. С.189

<sup>390</sup> Флоренский П.А, свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С. 164.

<sup>391</sup> Там же.

<sup>392</sup> Флоренский П.А. «Эмпирея и эмпирия». Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1998. С. 171-172.

математике и догмат» и развитую В.И. Моисеевым в теории L-противоречий, как было указано выше<sup>393</sup>. Примечательно, что обряды, которые в философии культа мыслятся как ряды богослужебных действий, «обряжающие» называются П.А. Флоренским «перстами указующими на таинства»<sup>394</sup>.

Как уже отмечалось, ранее, в „Столпе и утверждении Истины“ роль указующего перста играла конъюнкция с Истиной в формуле антиномии ( $P = (p \wedge \neg p) \wedge V$ ). Здесь можно предположить своеобразный генезис идеи антиномичности: если в формуле конъюнкция как указующий перст несет чисто метафорическое значение, в случае обрядов, метафора соединяется с новой схемой построения антиномии, где процедура указывания обрядами таинств уподобляется процедуре пополнения множества рациональных чисел иррациональными.

Из описанной схемы вырастает оригинальная теория пространства-времени культа, в которой система храмовых изоляций подводит к иконостасу как границе с безусловным, а во время литургии «разрывается ткань времени»<sup>395</sup> и в этом разрыве, обнажается священное время, образ вечности, ноуменальная основа эмпирического времени. Такова согласно П.А. Флоренскому ноуменальная основа праздника, как времени отделенного и трансцендентного, которое, разрывая длительность, конституирует время.

Другой важнейший этап раскрытия антиномического прафеномена — словесное служение, или молитва, рассматривается Флоренским как общее условие освящения реальности. Молитвенное слово антиномично, поскольку содержит в себе «двуединое отношение к дольнему и к горнему»<sup>396</sup>, оно есть «рычаг, антиномически выводящий дольнее из сферы дольнего»<sup>397</sup>. Эта антиномичность укоренена в троичном славословии, представляющем собой

---

<sup>393</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С.262-276.

<sup>394</sup> Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С.190.

<sup>395</sup> Там же. С. 197.

<sup>396</sup> Там же. С. 381.

<sup>397</sup> Там же. С. 382.

основу молитвы и делающем молящегося сопричастным божественному единству Трёх Ипостасей.

Характерной для понимания голоморфной связанности антиномий Флоренского является крестообразная схема молитвы, приведенная в философии культа, в которой она сопрягает две пары полюсов, соответствующих четырем действующим причинам Аристотеля: призыв и славословие, соответствующие конечной и действующей причине, являют антиномическую вертикаль, представляющую «условие осуществления молитвы, условие изменения действительности»<sup>398</sup>. Вертикаль в свою очередь определяет горизонталь, сопрягающую полюса типа и просьбы, соответствующие формальной и материальным причинам». В свою очередь полярность горизонтали задает русло, по которому проявляется в данный раз синергия — содействие Божьей благодати и человеческого устремления»<sup>399</sup>, в этой синергии «желанное оправдывается в своем типе»<sup>400</sup>, частное подводится под типическое, а типическое воплощено в частном, формальная и материальная причина становятся одним. В центре описанной схемы Флоренский помещает слово «аминь», как некую энтелехию, завершенность молитвы, соединяющую описанные четыре полюса в один крест.

Очевидно, что в молитвенной антиномии мы видим изоморфизм с антиномией креста и, как и крест, она являет собой антропологическую модель, связывая четыре базовых типа деятельности. Будучи «выведением из сферы земной и вознесением в сферу небесную»<sup>401</sup>, принесением себя Богу, молитвенное призывание становится жертвоприношением. Таким образом, в предельном средоточии культа происходит отождествление креста как идеи жертвы, призывающего и Призываемого: «Закланный агнец — это я сам, мое существо и

---

<sup>398</sup> Там же.

<sup>399</sup> Там же. С. 396.

<sup>400</sup> Там же. С.386.

<sup>401</sup> Там же.

сделался Он таким, потому что я в самом деле принес себя в жертву, представ чрез призыв свой перед Богом»<sup>402</sup>.

Вершиной словесного служения является призывание имени Божьего. Имя, по Флоренскому, неотделимо от реальности именуемого, сращено с его энергией. В споре имяславцев и имяборцев он занимает характерную антиномическую позицию. Заблуждение имяборцев, по его мнению, состоит в «отделении Имени от его Носителя, т. е. Самого Господа». Однако не менее опасным он считает и «обратное заблуждение» — признание имени и Носителя «сливающимися, слиянными». Итоговая формула Флоренского звучит так: «Имя неотделимо от Господа, но это не значит, что его нельзя отличить от Господа»<sup>403</sup>. Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть имя Божие — эта антиномическая формула обеспечивает онтологию культа, делая призывающего сопричастным божественным энергиям, связывая небесное и земное в нерасторжимое единство. Как подчёркивает Н.Н. Павлюченков, имяславческая позиция Флоренского формировалась в прямой полемике с синодальным запретом и выражает его стремление к «живому богословскому опыту», противопоставленному «мертвому догматизму»<sup>404</sup>.

Итак, все многообразие антиномических структур культа — от креста и молитвы до таинств и имени — есть не что иное, как развёртывание исходного антропологического противоречия усийного и ипостасного начал. Культ оказывается той уникальной сферой, в которой это противоречие удерживается в напряжённом равновесии, становясь источником жизни и формы.

Более того, отдельные символы культа обнаруживают у Флоренского свойство, которое можно было бы назвать «голоморфностью»: каждый из них в свёрнутом виде содержит всю структуру культа в целом. Крест при таком понимании — это не только орудие казни и символ жертвы, но и схема мироздания, и антропологическая модель, и графическое выражение молитвы.

---

<sup>402</sup> Флоренский П.А., свящ. *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. М.: Академический проект, 2014. С. 408.

<sup>403</sup> Флоренский П.А. *Собрание сочинений. Письма с Дальнего Востока и Соловков*. М.: Мысль, 1998. С. 599.

<sup>404</sup> Павлюченков Н.Н. *Философия Имени» священника Павла Флоренского в контексте имяславческой полемики начала XX в // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия*. 2008. № 22. С. 63–78.

Молитва, в свою очередь, воспроизводит крестообразную структуру, соединяя четыре типа причин и приводя к жертвенному самоотождествлению с Христом. Имя Божие связывает небесное и земное в той же антиномической формуле «имя есть Бог, но Бог не есть имя».

Кульминацией этого символического единства становится литургия, где, по мысли Флоренского, «разрывается ткань времени» и система храмовых изоляций подводит к иконостасу как к границе с безусловным. В этом разрыве обнажается священное время — образ вечности, ноуменальная основа времени, а сам праздник (как время отделённое и трансцендентное) конституирует время, разрывая его длительность. В литургии все голоморфные структуры культа — крест, молитва, жертва, имя — сходятся воедино, актуализируя предельный переход от земного к небесному. Вся философия культа Флоренского, взятая как целое, предстаёт как последовательное развёртывание антиномии усии и ипостаси в системе символов, каждый из которых является интегральной сверткой целого.

### 3.4. Антиномический прафеномен в культуре

Итак, философия культа задаёт онтологическую рамку для всех видов человеческой деятельности. Поскольку культ есть «зерно культуры», а культура — «производное от культа»<sup>405</sup>, антиномическая структура культа с необходимостью наследуется культурой. Эта связь культуры с культом имеет у Флоренского ярко выраженный троичный характер. Здесь показательна его деятельность по защите Троице-Сергиевой Лавры и его осмыслению этого средоточного явления русской жизни<sup>406</sup>. В ней как конкретном воплощении троичного принципа, он видит «живое всестороннее единство», в котором троичная формула («неслиянно и нераздельно») становится праформой русской культуры. Здесь, по мысли философа, возможно осуществление того «верховного

---

<sup>405</sup> Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113–119.

<sup>406</sup> Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 352–369.

синтеза искусств»<sup>407</sup>, где архитектура, иконопись, пение и само богослужение сходятся в едином символическом действии, воспроизводящем ритм Троицной жизни.

Вне этого ритма реализованного в культе культура, по Флоренскому, становится идолопоклонством, воплощённой идеологией человекоцентризма, соответствующей формуле Я=Я<sup>408</sup>. Истинное предназначение культуры — быть теургией, «богоделанием», «материнским лоном всех наук и всех искусств»<sup>409</sup>. Такая культоориентированная культура неизбежно наследует от культа антиномичность, что позволяет В.Н. Порус говорить об антиномической философии культуры П.А. Флоренского<sup>410</sup>. По мнению исследователя, всякое явление культуры в такой оптике «конкретный символ, совмещающий в себе бесконечность смысловых потенций и их актуализацию, т.е. антиномия»<sup>411</sup>. Таким образом культуру можно понять как «систему антиномических символов-универсалий»<sup>412</sup>. Данное понимание философии культуры П.А. Флоренского фактически совпадает с нашим, с тем уточнением, что «система антиномических символов-универсалий» будет рассматриваться нами как раскрытие цельного антиномического прафеномена. То, что на трансцендентном уровне составляет антиномию троичного субъекта истины, на уровне культа становится связкой между трансцендентным и имманентным, на уровне культуры раскрывается во всем универсуме человеческой деятельности. Деятельность, лишённая этого основного противоречия, т.е. разделяющая Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность видится Флоренскому нечеловеческою и лежащею «вне поля нашего сознания»<sup>413</sup>.

---

<sup>407</sup> Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 371.

<sup>408</sup> Флоренский П., свящ. Философия культа. М.: Академический проект, 2014. С. 57.

<sup>409</sup> Там же. С. 57.

<sup>410</sup> Порус В.Н. Павел Флоренский: опыт антиномической философии культуры. // На пути к синтетическому единству европейской культуры : философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность : [сборник докладов] / [под ред. Владимира Поруса]. Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. С.53.

<sup>411</sup> Там же. С.68.

<sup>412</sup> Там же. С.69.

<sup>413</sup> Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С. 60.

Ключевое подтверждение этой мысли сам Флоренский даёт в лекциях «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях», где пишет о том, что «формула Совершенного Символа», «неслиянно и нераздельно» «распространяется на всякий относительный символ, на всякое художественное произведение»<sup>414</sup>. В такой перспективе, всякое явление культуры должно являть «совершенный символ». Как подчёркивает Н. Валентини, «для Флоренского за пределами этой формулы тринитарного символа невозможно осмыслить не только искусство, но и какой бы то ни было познавательный опыт»<sup>415</sup>. Тем самым «формула Совершенного Символа» оказывается осевой линией философских поисков отца Павла<sup>416</sup>.

Предназначение культуры по Флоренскому в осуществлении связи между человеческой деятельностью и ее трансцендентном основании посредством символа. Соответственно утрата символического, а вместе с ним антиномического характеризует упадок культуры. Таким пониманием обуславливается негативное отношение Флоренского к культуре Ренессанса, сместившей фокус культуры с символической связи с трансцендентным на имманентное.

В самом широком смысле культура охватывает для Флоренского все направления человеческой деятельности: язык, искусство, технику, науку и др. Сам философ не выстраивал эти области в жёсткую линейную последовательность; порядок их рассмотрения в данном исследовании определён нашей реконструктивной логикой, стремящейся показать голографическую связанность всех направлений его мысли.

В языке Флоренский видит целое «созвездие антиномий»: антиномию объективности и субъективности слова, антиномию речи и понимания, антиномию свободы и необходимости, антиномию индивидуума и народа<sup>417</sup>. Каждый из этих путей, взятый по отдельности, ведет к вырождению и

---

<sup>414</sup> Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. Исследования по теории искусства. Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 158.; Валентини Н. Павел Флоренский / пер. с ит. О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 67-68.

<sup>415</sup> Валентини Н. Павел Флоренский / пер. с ит. О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 67-68.

<sup>416</sup> Там же. С. 68.

<sup>417</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ, 2009. С. 198.

уничтожению языка: первый — к бессмыслице и нечленораздельности, второй — к рассудочности и опустошению. «Рассмотренными опытами над языком, — заключает философ, — устанавливается неразрывность языковой антиномии». Язык «не только имеет в себе эти борющиеся стремления, но и возможен лишь их борьбою, осуществляясь как подвижное равновесие» полярных начал: «движения и неподвижности, деятельности и вещности, импрессионизма и монументальности»<sup>418</sup>.

Многие из рассматриваемых Флоренским оппозиций на первый взгляд могут быть описаны в терминах бинарных оппозиций — понятия, получившего широкое распространение в структурализме середины XX века (К. Леви-Стросс, Р. Нидэм, В.В. Иванов и В.Н. Топоров) для анализа мифологических и культурных систем<sup>419</sup>. Однако, как убедительно показывает А.Н. Паршин, развивая идеи Флоренского, такое сведение было бы редукцией. Бинарная оппозиция, мнению исследователя, есть лишь «выхолощенная, предельно схематизированная антиномия, сухой остаток от полнокровного, живого понятия антиномии»<sup>420</sup>.

Отношение между бинарной оппозицией и антиномией можно понять в духе Флоренского по аналогии с отношением между рациональными числами и иррациональными в математике. В такой перспективе бинарные оппозиции — это своего рода «рациональные приближения» к антиномии: каждая из них задаёт определённую, рассудочно фиксируемую полярность. Но антиномия представляет собой более чем сумму или совмещение таких оппозиций. Она есть их предельное состояние — подобно тому, как иррациональное число есть предел последовательности рациональных приближений, никогда им не тождественный, но именно в этом пределе раскрывающий свою природу. В антиномии противоречие достигает такой остроты, что рассудок оказывается бессильным его

---

<sup>418</sup> Там же.

<sup>419</sup> Паршин А.Н. Дополнительность и симметрия // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 109. Needham R. (ed.) *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago, 1973; Иванов В.В., Топоров В.Н. *Исследования в области славянских древностей*. М.: Наука, 1974; Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. Paris, 1962; Granet M. *La pensée chinoise*. Paris, 1968.

<sup>420</sup> Паршин А.Н. Дополнительность и симметрия // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 109.

разрешить, и именно в этой точке открывается возможность сверхрационального синтеза — выхода в иную познавательную перспективу. А.Н. Паршин прямо связывает эту логику с принципом дополнительности в его обобщённом смысле<sup>421</sup>.

Конкретным проявлением такой антиномической дополнительности в искусстве служит описанное Флоренским в лекциях «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях» (1924) противостояние графического и живописного начал. Графика, по Флоренскому, «основывается на двигательных ощущениях» и потому организует двигательное пространство — область активного отношения к миру, где художник не столько берёт от мира, сколько отдаёт миру<sup>422</sup>. Живопись же строится на пассивном восприятии: «отдельные моменты этого пассивного восприятия мира даются касаниями, прикосновениями. Это пассивное пространство строится осязанием»<sup>423</sup>. Флоренский резюмирует эту двойственность афоризмом, сознательно переосмысляющим Канта: «Движения без осязания пусты, а осязания без движений слепы»<sup>424</sup>.

В основе самой художественной деятельности согласно Флоренскому лежит полярность «смысл — реальность». В «Философии культа» философ ставит вопрос о деятельности, которая сочетала бы в себе оба полярно-сопряжённых момента, и находит её в художественном творчестве. Произведение искусства, по его мысли, не нуждается в подтверждении своей вещной реальности — она очевидна, как и то, что оно есть реальная вещь. Не требует оно и доказательства своего идеального смысла — он бесспорно постигается и очевидно присутствует. Такое произведение есть *έρουον*, но вместе с тем — непрерывно струящаяся и вибрирующая *ενέρυεια* духа»<sup>425</sup>.

---

<sup>421</sup> Там же. С. 108. Об антиномиях в контексте дополнительности см. также Алексеев Игорь Серафимович Концепция дополнительности (Историко - методологический анализ). М. Наука, 1978. 280 с.

<sup>422</sup> Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. С. 77–80

<sup>423</sup> Там же.

<sup>424</sup> Там же. С.92.

<sup>425</sup> Флоренский П., свящ. Философия культа. М.: Академический проект, 2014. С. 56.

Характерным примером антиномического сосуществования двух начал в искусстве служит для Флоренского соотношение прямой и обратной перспективы. Согласно философу, нарушение законов перспективы в иконописи и древней живописи связано не с незнанием этих законов, а с принципиально иными, альтернативными точками зрения. Прямая перспектива выражает антропоцентрическое мировоззрение Нового времени, обратная — теоцентрическое мировоззрение средневековья.

Однако, как показывает Флоренский на примере картины Рафаэля «Видение Иезекииля», в гениальных произведениях эти две перспективы порой парадоксальным образом сочетаются, образуя «равновесие двух начал, перспективного и неперспективного, соответствующее спокойному сосуществованию двух миров, двух пространств»<sup>426</sup>.

Аналогичным образом можно выявить явный или скрытый антиномизм в иных конкретных культурософских исследованиях философа: ярким примером антиномической основы литературных произведений становится у него шекспировский Гамлет, весь трагизм и магическая притягательность этого героя заключается согласно философу в столкновении в нем «двух несовместных сознаний», двух правд, обозначаемых голосами: «Ты должен отомстить!» — твердит один голос. «Оставь, не убивай, не мсти»<sup>427</sup>. В этом столкновении двух «несовместных сознаний» отчётливо проступает антиномия усийного и ипостасного, представляющая в антропологическом срезе драматический разрыв: родовой долг мести (усия) требует восстановления нарушенного порядка любой ценой, тогда как личностное, ипостасное начало взывает к прощению и отказу от насилия. Гамлет оказывается символом человека, разорванного между своей природной укоренённостью и личностным призванием к свободе.

Сходным образом Флоренский усматривал в скульптурах Родена антиномическое соединение покоя и движения, вечности и времени, единичности

---

<sup>426</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ, 2009. С. 58.

<sup>427</sup> Флоренский П. Собрание сочинений в 4 томах. Т 1. Москва: Мысль, 1994. С. 250-280.

и множественности в одной форме, где неравновесие частей тела соответствует разным состояниям времени и движения<sup>428</sup>.

Имплицитный антиномизм можно найти и в уникальном восприятии музыки П.А. Флоренским. В последней он искал, прежде всего, музыку сфер, лишенную всякого психологизма и невыразимую «формулу мировой жизни»<sup>429</sup>: «может быть той экстатической музыки вообще не выразить звуками инструментов и слишком рационализированной ритмикой нашей культуры»<sup>430</sup>.

Во всех приведенных нами примерах — от антиномий языка и имени до двойственности художественных начал, от столкновения двух правд в Гамлете до музыки как «формулы мировой жизни» — проступает единая интуиция: подлинная культура есть фиксация противоречий и их удержание в напряжённой дополнительности, где временное и вечное, имманентное и трансцендентное сходятся в точке антиномического синтеза. Особенное значение в этом культуuroстроительстве обретает интуиция Истины-Алетейи<sup>431</sup>, которую Флоренский намечает в «Столпе и утверждении истины», интерпретируя как «незабвенность, не слизываемая потоками Времени»<sup>432</sup>. В отличие от парменидовской Алетейи, пребывающей вне времени, христианская истина, по Флоренскому, предполагает воплощение, а потому находится одновременно и вне времени, и во времени. Так понятая Истина-алетейя может рассматриваться как некий практический идеал философии культуры П.А. Флоренского, предполагающий своего рода стяжание вечного во временном, оправдание временной человеческой деятельностью через связь с ее вечным трансцендентным источником.

Схватываемая символом Алетейи антиномия вечного и временного становится основой для понимания культуры как борьбы с энтропией: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон

---

<sup>428</sup> Oppo A. *Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity*. Leiden; Boston: Brill, 2024. P. 160.

<sup>429</sup> Флоренский П.. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2018. С.60-61.

<sup>430</sup> Там же 60.

<sup>431</sup> См. также: Резниченко Анна Игоревна Флоренский и Хайдеггер ἀλήθεια: забвение или сокрытость? // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. №1 (7). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/florenskiy-i-haydegger-ob-zabvenie-i-ili-sokrytost> (дата обращения: 11.04.2026).

<sup>432</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2007. С. 172.

энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»<sup>433</sup>.

Эту же интуицию живого, не-музейного бытия культуры Флоренский связывает с Троице-Сергиевой Лаврой, которую он называет «живым музеем»<sup>434</sup> видя в ней не собрание артефактов, но средоточие, где прошлое не хранится как мёртвый экспонат, а действует и обновляется в настоящем. Лавра мыслилась философом как будущие русские Афины, осуществляющие высочайшее предназначение в созидании целостной культуры<sup>435</sup>. В этом пункте сходятся алетейческое измерение культуры (незабвенность, не смываемая временем) и троичная формула: вечное не отменяет временного, но пребывает в нём «неслиянно и нераздельно».

Тот же принцип Флоренский усматривает и в «Троице» Андрея Рублёва<sup>436</sup>: здесь догмат о неслиянном и нераздельном единстве явлен в живом духовном созерцании. Три Ангела, образуя круг, предстоят друг другу, не сливаясь и не разделяясь; каждый из них несёт полноту образа, но ни один не исчерпывает целого. Здесь формула культуры Флоренского становится зримой, причем не как иллюстрация, а как само бытие, явленное через символ, «напоминание о горнем первообразе»<sup>437</sup>.

Подведем итоги. За внешней случайностью и фрагментарностью всех приведенных нами примеров, кроется глубинная внутренняя логика. Используя образ мыслительной сетчатой ткани, к которому обращался П.А. Флоренский для описания интеллектуального пространства конкретной метафизики, можно

---

<sup>433</sup> Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113–119.

<sup>434</sup> Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 368-369. ; Алексеева Лариса Сергеевна, Оленич Людмила Владимировна Концепция «Живого музея» священника Павла Флоренского и формы существования современных церковных музеев // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2017. №41-2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-zhivogo-muzeya-svyaschennika-pavla-florenskogo-i-formy-suschestvovaniya-sovremennyh-tserkovnyh-muzeev> (дата обращения: 26.04.2026).

<sup>435</sup> Там же.

<sup>436</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 446-449.

<sup>437</sup> Там же.

сравнить их с узлами этой ткани — найденные в различных текстах философа, возникающие в разных областях, они, тем не менее, обладают многообразной внутренней связанностью, что позволяет видеть их проявлениями одного полимодального и политекстуального целого.

### **3.5 Антиномический прафеномен в философско-математическом синтезе**

#### **П.А. Флоренского**

Из оригинального православно-ориентированного платонизма П.А. Флоренского естественным образом возникает понимание культуры как практического проявления горнего мира идей в конкретных символах дольного, а это, в свою очередь, предполагает необходимость в особенном умозрении ноуменального пространства «Алетейи». В контексте такого умозрения особое значение приобретает математика. Как уже отмечалось, философ пытался найти в этой дисциплине наиболее общие «необходимо-мыслимые схемы» реальности. Если понимать культурную деятельность как антиномическое воплощение духовных форм в имманентном, то в философско-математическом синтезе П.А. Флоренского можно увидеть подход к общей морфологии этих форм. Возможность такой интерпретации подтверждается оригинальными опытами философа по философско-математической разработке теории пространства и времени художественных произведений, а также его работой об онтологическом статусе закона золотой пропорции. И в том, и в другом случае речь шла о поиске фундаментальных законов воплощения формы.

Как точно подмечает М. Спано, анализируя «Мнимости в геометрии» Флоренского, такого рода исследование следует рассматривать как образец «спекулятивной математики» — дисциплины, демонстрирующей способность

математики «отражать и преломлять свой свет на все области человеческого знания»<sup>438</sup>.

Математика становится инструментом для строительства того, что П.А. Флоренский называл целостным мировоззрением: поставляемые ею схемы призваны выявить цельный антиномическо-символический строй реальности. Как показано в другом исследовании, уже в студенческие годы философ характеризовал математику как «ключ к мировоззрению», позволяющий соединять натурфилософию с этикой и эстетикой, а в зрелый период прямо констатировал, что его мировоззрение сформировалось главным образом на почве математики и пронизано её началами <sup>439</sup>. Исходя из этого, философско-математический синтез можно рассматривать как своеобразную «теорию перспективы» — учение о том, как математические схемы задают угол зрения на реальность, позволяя видеть в ней антиномическое единство.

Как отмечает В.А. Шапошников, ключевое для П.А. Флоренского понятие группы связывается у него с «главной тайной бытия», как тайны «символической границы, на которой всякий феномен предстает как явленность единой идеи, а всякая идея — как раскрывающаяся в целостности явления»<sup>440</sup>. Таким образом, уже на предельно общем уровне математика становится для философа антиномическим сопряжением единства и множества, идеи и явления. Этот подход неразрывно связан с платонизмом Флоренского, в котором математические объекты мыслятся не как абстракции, а как особый мир идеальных структур, «второй мир», являющийся условием возможности познания<sup>441</sup>.

Этот тезис получает конкретное развитие в отношении Флоренского к теории множеств Г. Кантора. Как уже отмечалось, философ с большим

---

<sup>438</sup>Spano M. Afterword: Pavel Florensky's 'Complex' Universe // Florensky P. Imaginaries in Geometry. Milan : Mimesis International, 2021. P. 79–110.

<sup>439</sup> Сафонов А.А. Философско-математический синтез у П.А. Флоренского и в философии неовсединства // Соловьёвские исследования. 2026. Вып. 1(89). С. 89–90.

<sup>440</sup> Шапошников В.А. Математическая апологетика Павла Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры / под ред. В.Н. Поруса. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. С. 174.

<sup>441</sup> Сафонов А.А. Реконструкция математического платонизма Павла Флоренского // Социология. 2024. № 4. С. 148.

вниманием относился к канторовским идеям; некоторые исследователи полагают, что именно он популяризировал среди мехматовских коллег этот подход, ставший впоследствии магистральным для московской математической школы. Одной из центральных идей теории множеств явилось понятие актуальной бесконечности. В противоположность потенциальной бесконечности античности, актуально бесконечные множества можно рассматривать как данные целиком, точно так же, как конечные совокупности. Актуальная бесконечность является, по мнению Флоренского, условием возможности рассудка, поскольку основаниями последнего служат «начало конечности» (закон тождества) и «начало бесконечности» (закон достаточного основания)<sup>442</sup>.

История актуальной бесконечности натурального ряда являет собой важную иллюстрацию роли антиномий в области математического творчества. Такие величайшие умы, как Лейбниц и Галилей, отказывались от понятия актуальной бесконечности натурального ряда, поскольку оно, по их мнению, приводило к явному противоречию. Если предположить, что ряд натуральных чисел актуально бесконечен, то в нём возникают подмножества (например, чётные или нечётные числа), которые также оказываются бесконечными. Тем самым нарушается неоспариваемая до определённого момента аксиома о том, что целое больше каждой из своих частей. Налицо явное противоречие  $p$  и  $\neg p$ , где  $p$  — «часть может равняться целому». То, что останавливало Лейбница, открывает Г. Кантору и П.А. Флоренскому новую математическую реальность, в которой свойства бесконечных множеств могут нарушать ключевые интуиции, верные для конечных множеств, и пересматривается само понятие равенства. Примечательно, что в данном примере антиномия не заставляет порвать с разумом (главная претензия Е. Трубецкого к антиномизму Флоренского), а расширяет его границы. При этом законы непротиворечия остаются истинными и для этой вновь открывшейся области.

---

<sup>442</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 385.

Идея актуальной бесконечности оказалась крайне созвучной христианскому богословию. Как актуальную бесконечность можно рассматривать Слово, ставшее плотью, Имя Бога, охватывающее то, что превышает всякого имени, и даже просто человеческую личность, рассматриваемую в ракурсе своего Богоподобия. Сама по себе идея завершённой бесконечности видится нашему автору антиномичной, однако в сердцевине этой антиномии находится не пустое (невозможное) множество, а весьма содержательное и конкретное математическое понятие. Именно в этом понятии, кстати, Флоренский видит разрешение космологических антиномий Канта<sup>443</sup>.

Яркий пример, в котором наиболее рельефно предстаёт антиномичность понимания П.А. Флоренским актуальной бесконечности, можно найти в уже упоминавшемся сюжете о возникновении понятия об иррациональном числе. Столкнувшись с проблемой геометрической несоизмеримости, встретив невозможную комбинацию символов, математика, по мнению философа, оказалась перед необходимостью либо отказаться от задачи, либо «подняться над тою плоскостью мышления, которая оперирует с "конечными" символами, — привести новую идею, идею актуальной, — т. е. синтезированной, — бесконечности и, при помощи нее, создать особым творческим актом духа совершенно новую мысленную сущность, — иррациональность»<sup>444</sup>. Иррациональность, по всей видимости, является точным арифметическим выражением антиномического феномена у Флоренского: она являет собой единство конечного и бесконечного, дискретного и непрерывного, будучи пределом, к которому стремится, но никогда не достигает его, рациональная последовательность<sup>445</sup>.

Эта канторовская интуиция актуальной бесконечности как «разумного подвига» органично дополняется другим математическим источником антиномизма Флоренского — арифмологией Н.В. Бугаева. Учение о дискретности,

---

<sup>443</sup> Флоренский П.А. Космологические антиномии Иммануила Канта // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3.

<sup>444</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 400-401..

<sup>445</sup> Сафонов А.А. Реконструкция математического платонизма Павла Флоренского // Социология. 2024. № 4. С. 148.

перенятое философом у своего университетского наставника и расширенное им до фундаментальной философской интуиции, как ранее было отмечено, стало важнейшей составляющей того, что Флоренский называл своим «сказочным мировоззрением»<sup>446</sup>. Аритмология предложила иной угол зрения по сравнению с господствовавшей со времён Лейбница парадигмой непрерывности: если последняя мыслит мир как бесформенное, континуальное количество, в котором нет просветов для сверхъестественного и чудесного, то аритмология, напротив, исходит из принципа дискретности, фиксируя «трещины повсюду»<sup>447</sup>. Ткань аритмологически понятого мира оказывается полной разрывов, сквозь которые открывается «иная сторона реальности». Именно поэтому предваряющее «Столп и утверждение Истины»<sup>448</sup> замечание философа о «неконгруэнтных друг другу осколках Истины» имеет несомненно аритмологическую природу: целостность здесь не дана в гладком континууме, а мерцает сквозь «зазоры» между дискретными элементами<sup>449</sup>.

В этой связи необходимо уточнить один тезис, встречающийся в литературе. С.Б. Егорова, анализируя антиномизм Флоренского, характеризует аритмологические функции как антиномические<sup>450</sup>. С формально-математической точки зрения такая характеристика требует оговорки: аритмология как учение о дискретных множествах сама по себе не порождает логического противоречия ( $p \wedge \neg p$ ). Сама по себе дискретность не антиномия, а способ организации мыслительного материала. Однако в специфическом, философско-символическом смысле, который Флоренский вкладывает в понятие антиномии, аритмологическая установка действительно является антиномической постольку, поскольку она принципиально отказывается от «гладкого» непротиворечивого описания реальности в пользу модели, где разрывы и несводимые друг к другу

---

<sup>446</sup> Сафонов А.А. Философско-математический синтез у П.А. Флоренского и в философии неовсединства // Соловьёвские исследования. 2026. Вып. 1(89). С. 89–90.; Флоренский П.А. Детям моим: («Воспомянья прошлых дней»). М.: Московский рабочий, 1992. С. 119.

<sup>447</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С.146.

<sup>448</sup> В дальнейшем при ссылках на это сочинение иногда используется сокращённое наименование «Столп».

<sup>449</sup> Сафонов А.А. Философско-математический синтез у П.А. Флоренского и в философии неовсединства // Соловьёвские исследования. 2026. Вып. 1(89). С. 89–90.

<sup>450</sup> Егорова С.Б. Антиномизм и диалектика в учении П.А. Флоренского: дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2009. С.9.

«осколки» Истины сосуществуют, не будучи синтезированными в единую рассудочную картину<sup>451</sup>. Антиномизм здесь усматривается не в свойстве самих аритмологических структур, а в способе их философской интерпретации как указания на трансцендентное. Символические «трещины» в рассудке оказываются в такой перспективе не противоречиями, которые нужно устранить, но — подобно иррациональному числу в математике или иконописному «окну» в культуре — указывают на то, что не может быть полностью выражено в терминах конечных определений<sup>452</sup>.

Здесь необходимо обратиться к ещё одному важнейшему контексту философско-математического синтеза Флоренского — имяславию. Как показано в исследовании Л. Грэхэма и Ж.-М. Кантора «Имена бесконечности», Флоренский вместе с Д.Ф. Егоровым и Н.Н. Лузиным принадлежал к той плеяде русских математиков, чьи научные открытия были вдохновлены мистической практикой почитания Имени Божия<sup>453</sup>. Для имяславцев имя не есть условный знак, но онтологически связано с именуемым; более того, акт именования в определённом смысле «призывает» сущность к существованию. Эта интуиция, по мнению исследователей, позволила русской школе совершить концептуальный скачок в дескриптивной теории множеств. Если французские математики (Борель, Бэр, Лебег) шли путём рационалистических ограничений, требуя конструктивного построения математических объектов, то Флоренский и его коллеги «осмелились» постулировать существование множеств, задаваемых не конструктивно, а через описание (именование) их свойств<sup>454</sup>. В этой перспективе математическое творчество предстаёт как акт, родственный религиозному «призыванию»: математик не только открывает уже существующие платоновские идеи и не конструирует объекты из ничего, но именует их, тем самым утверждая их реальность. Антиномический принцип «имя есть сам именуемый, но именуемый

---

<sup>451</sup> Сафонов А.А. Реконструкция математического платонизма Павла Флоренского // Социология. 2024. № 4. С. 148.

<sup>452</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. С. 395–401.

<sup>453</sup> Грэхэм Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности: православная мистика и математическое творчество. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2011. С. 66–90.

<sup>454</sup> Там же. С. 91–100.

не есть имя»<sup>455</sup> таким образом переносится в философию математики: объект одновременно существует до своего именованя (в платоновском мире идей) и существует через именованя (как акт творческого полагания).

В работе «Мнимости в геометрии» Флоренский разворачивает иную грань антиномического прафеномена. Если в иррациональных числах антиномия раскрывается как предел, требующий введения актуальной бесконечности, то в интерпретации мнимостей она предстаёт как символично-математическая модель «границ миров» — бесконечно тонкого зазора между феноменальным и ноуменальным. Флоренский рассматривает плоскость, с одной стороны которой находится область действительных функций, с другой — область мнимостей, а между ними — бесконечно малый слой, занятый комплексными числами<sup>456</sup>. Подобно этому, у каждого явления, по мысли философа, есть внешняя, феноменальная сторона и внутренняя, ноуменальная. Это позволяет Флоренскому сделать мнимо-действительную плоскость моделью, соединяющей два плана. Переход от реальности действительной к мнимой возможен только прерывный, через «разлом пространства». Этот переход Флоренский уподобляет достижению скорости света, при которой время останавливается, и её преодолению, при котором время начинает течь в обратном направлении, становясь телеологическим<sup>457</sup>. В этой перспективе сновидения и иконы оказываются явлениями на границе миров, где антиномический прафеномен обретает свою эстетическую и духовную форму. Данная интерпретация мнимостей является квинтэссенцией математического символизма Флоренского: математическая структура (комплексная плоскость) становится для него работающей моделью перехода между феноменальным и ноуменальными планами реальности<sup>458</sup>.

В приложении к «Мнимостям» Флоренский обращается к геометрии «Божественной комедии» Данте, предполагая, что путь поэта проходил по

---

<sup>455</sup> Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 599.

<sup>456</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991. С. 10.

<sup>457</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991. С. 53; Иконостас. Флоренский П. А. Собрание сочинений в 4 томах. Москва: Мысль. 1994. С. 420 - 427.

<sup>458</sup> Сафонов А.А. Реконструкция математического платонизма Павла Флоренского // Социология. 2024. № 4. С. 148.

односторонней римановой поверхности — поверхности, имеющей один край (или, в предельном случае, не имеющей края), где внешнее и внутреннее оказываются неразличимыми<sup>459</sup>. В.В. Мороз в своём исследовании философско-математического синтеза Флоренского отмечает, что такие геометрические построения не являются формальными упражнениями, но выражают глубинную интуицию философа о «раздвоенности реальности», наличии у неё феноменальной и ноуменальной стороны<sup>460</sup>.

Интересное развитие идеи мнимой геометрии П.А. Флоренского получают у Л.Г. Антипенко. Обращая внимание на математические недостатки построений П.А. Флоренского, он, тем не менее, видит философский потенциал в идее перенесения психофизического параллелизма на структуру пространства и времени, сближая идеи Флоренского со сформулированными позже идеями Тейяра де Шардена о «внутренней стороне вещей», соответствующей областям жизни и сознания<sup>461</sup>. В подобной геометрической дополнителности Л.Г. Антипенко видит схему соотнесения двух областей действительности — конечно-предельной и запредельной, соответствующих формально-логическому и символическому способам познания. Такое соотнесение подкрепляется тем, что в «Мнимостях в геометрии» П.А. Флоренский называет вещественную структуру двухмерного пространства тавтологичной, а мнимую — символической или аллегоричной. Понятие «тавтологичности» соответствует у Флоренского логической тождественности; аллегоричность противопоставляется ей в том смысле, что выходит за её пределы к противоположному явлению или объекту. Дальнейшее развитие эти идеи получили в «Логике всеединства» В.И. Моисеева, где предлагается модель всеединства как двухслойного многообразия, в котором каждый из элементов должен быть двухплановым (двухслойным). Один план обозначается как ноуменальный, другой — как феноменальный. Если на феноменальном плане все элементы должны быть «отделимы», что соответствует

---

<sup>459</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991. С. 69-72

<sup>460</sup> Мороз В.В. Взаимосвязь философии и математики в творчестве П.А. Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1997. № 3. С. 26–43.

<sup>461</sup> Антипенко Л.Г. П.А. Флоренский о логическом и символическом аспектах научно-философского мышления. М.: Канон+, 2012. С. 107–113.

отделимости понятий, подчинённых законам логической определённости, то на ноуменальном плане «должна быть обеспечена делокализация элементов, их взаимопроникновение друг в друга, "изотропическое сообщение"»<sup>462</sup>.

Ещё одной гранью рассматриваемого нами прафеномена является символ точки, которому Флоренский уделил особое внимание в единственной законченной статье своего неосуществлённого «Словаря символов» — «Symbolarium»<sup>463</sup>. Замысел этого идеографического свода состоял в том, чтобы свести ключевые архетипы культуры к простым графическим формам: точке, спирали, лабиринту и т.д. Простейшей из этих форм является точка, понимаемая Флоренским как актуально бесконечно малая — символ, в котором антиномия достигает предельной концентрации. В «Symbolarium» философ прослеживает два соперничающих на протяжении всей истории мысли пути понимания точки: как сечения уже данного пространства (точка-предел) или как первоначального «кирпичика» мироздания (точка-атом). Оба эти понимания, по мысли Флоренского, «суть пределы» мысли, а в зазоре между ними рождается наиболее антиномичная интерпретация — понимание точки как «дифференциала», как актуально-бесконечно малой<sup>464</sup>. «Антиномическая значимость точки, — подчёркивает он, — должна упираться, в конечном счете, в графическую ее антиномичность, и без этого, естественно, висела бы в воздухе и была бы условной и произвольной»<sup>465</sup>.

Антиномическая двойственность точки превращает её в отрезок с «исчезающей» длиной. В отличие от безразмерной математической точки, актуально бесконечно малая имеет нефиксированную, точно ускользающую протяжённость. В классическом анализе введение такой величины вступает в противоречие с аксиомой Архимеда. Однако Флоренский здесь выступает не столько как математик-теоретик, сколько как инженер-практик, проводящий в

---

<sup>462</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 194–195.

<sup>463</sup> Флоренский П.А. Symbolarium // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 564–591

<sup>464</sup> Примечательно, что актуально-бесконечно малая имплицитно присутствует в мнимо-действительной плоскости как бесконечно малый зазор между её действительной и мнимой гранями. См. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991.

<sup>465</sup> Там же. С. 574.

геометрии аналогии с опытом. Точка становится у него символом жизненного центра в биологии (зерно, клетка), символом монады, мыслимой «как материальный минимум», символом духовного зародыша будущего воскресения<sup>466</sup>. В этом неосуществлённом энциклопедическом проекте Флоренский пытается нащупать некую точную геометрию духа, где точка наделяется онтологическим статусом. Он соотносит её с Началом, Единицей, Первопричиной, Духом, Разумом, Богом Отцом, а также с андрогиническим началом. Точка становится знаком «неименоваемого» и «непознаваемого» — тем, что, будучи минимумом, заключает в себе целое. В её антиномии сходятся бытие и небытие, пустота и полнота, видимое и невидимое».<sup>467</sup> В символе точки имплицитно уже содержится зародыш флоренского антиномизма и диалектики. Любая идея, по его гипотезе, начинает своё явление в материальном мире как напряжённое единство двух расходящихся полюсов. Чтобы реализоваться, она должна «выйти из себя, перестать быть собою», уподобиться евангельскому зерну, которое «не оживет, если не умрёт» (Ин. 12:24). С.М. Половинкин, анализируя роль аритмологии в мировоззрении Флоренского, делает точку-монаду ключевым понятием аритмологии, понимая её как статический и динамический принцип единения и целостности, помогающий философу преодолеть парадигму непрерывности, господствовавшую в науке Нового времени<sup>468</sup>.

Идея антиномической манифестации идеи из точки как первичной двойственности получает интересное развитие в работе «*Divina Sive Aurea Sectio*» («Золотое сечение»), входящей в третью часть цикла «У водоразделов мысли»<sup>469</sup>. Здесь Флоренский предлагает онтологическую интерпретацию золотого сечения, закладывая тем самым основание собственного варианта органического платонизма. Согласно этому учению, любая идея являет себя как некая целостность, а всякая целостность есть «множество многообразного». Исходной

---

<sup>466</sup> Там же. С. 574–590.

<sup>467</sup> Там же.

<sup>468</sup> Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. М.: Знание, 1989. С. 648.

<sup>469</sup> Флоренский П.А. *Divina Sive Aurea Sectio* // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1994. С. 453–502.

двоичностью здесь выступает противоположность равного и тождественного себе. Следовательно, всякое первичное раздвоение есть полярность — «да и нет с одним содержанием»<sup>470</sup>. В качестве примеров подобного единства полярностей Флоренский приводит магнит, электричество и даже рассматривает с этой точки зрения человеческую судьбу, взятую как целое. В этих рассуждениях рельефно проявляется оригинальная версия платонизма, где «антиномическая сопряжённость полюсов» оказывается необходимым условием проявления идеи. Целое как явление неизбежно включает в себя, по мысли философа, противоречащие друг другу «да» и «нет». И наоборот, единство «да» и «нет» в явлении указывает на целое, которое через них раскрывается. Флоренский формулирует это так: антиномичность есть залог цельности, а полюсы суть начало и конец явления сверхчувственного в чувственной области — места входа и выхода идеи в эмпирический мир»<sup>471</sup>.

Далее Флоренский задаётся вопросом: если любая идея воплощается в физическом мире как антиномия, переходя в «своё иное», то существует ли математический символ, который адекватно описывает это одновременное разотождествление и самосохранение — когда А, становясь не-А, на новом витке вновь возвращается к себе? Алгебраическим выражением этой диалектики равной и не равной себе идеи является формула золотого сечения<sup>472</sup>:  $\frac{a+b}{a} = \frac{a}{b}$ .

В ходе многократного применения этой формулы все её элементы меняются ролями: каждая на определенном этапе представляет целое, которое относится к большей части так же, как большая часть к меньшей<sup>473</sup>. Отвечая на вопрос, почему закону золотого сечения подчиняются не только произведения искусства, но и явления природы, Флоренский приходит к выводу, что золотая пропорция — не только эстетический, но и онтологический закон, выражающий

---

<sup>470</sup> Там же. С . 460.

<sup>471</sup> Там же. С. 462.

<sup>472</sup> Здесь целое (a+b) относится к большей части (a) так же, как большая часть (a) к меньшей (b).

<sup>473</sup> Флоренский П.А. Смысл закона золотого сечения. *Signatura rerum*. Формула формы // Флоренский П.А. Сочинения : в 4 т. Т. 3(1): У водоразделов мысли. М. : Мысль, 1999. С. 484–485.

«строение целого как такового»<sup>474</sup>. Несмотря на то, что размышления о золотом сечении носят у Флоренского несколько черновой характер, он уверен, что этот закон имеет универсальное значение в организации любой целостности. Подобная метафизическая интерпретация божественной пропорции с диалектической необходимостью следует из того значения, которое играет понятие целостности в его философии: всякое явление развивается как некий организм, а божественная пропорция оказывается арифметической реализацией антиномического развития этого организма, «формулой формы»<sup>475</sup>.

Особое внимание мыслитель уделяет временным целостностям и прежде всего человеческой биографии. Поскольку последняя представляет собой целостность, ограниченную полюсами рождения и смерти, философ предполагает наличие в ней точки золотого сечения — некой высшей точки, «акме», где целое познаёт себя, обретает свой подлинный центр, к которому стекалось всё предшествующее развитие и из которого исходит всё последующее творчество, — «узла жизни», где сходятся все жизненные линии и откуда они расходятся. Здесь интуиция золотого деления достигает, пожалуй, наибольшей силы: золотое сечение связывается с тайной индивидуальности, призвания и жизненной полноты, разделяя жизнь на восходящую (арсис) и нисходящую (тесис) фазы. Особенно оригинальной выглядит попытка истолковать второй корень уравнения как дополнительный, вневременной полюс судьбы<sup>476</sup>.

Особенностью «необходимо-мыслимых схем», почерпнутых философом из математики, является их универсальная приложимость. Продемонстрированная на примерах из онтологии и эстетики, эта универсальность с не меньшей убедительностью раскрывается и в области теории познания. Основная антиномия знания — антиномия субъекта и объекта — получает у Флоренского формальную экспликацию. Исходная двойственность познания, его разделение на субъект и объект, согласно П.А. Флоренскому, является стартовой ситуацией

---

<sup>474</sup> Там же.

<sup>475</sup> Флоренский П.А. Смысл закона золотого сечения. *Signatura rerum*. Формула формы // Флоренский П.А. Сочинения : в 4 т. Т. 3(1): У водоразделов мысли. М. : Мысль, 1999. С. 484–485.

<sup>476</sup> Там же.

любой философской системы; она мыслится им как противоречие, снять которое стремится теория знания. В соответствии с этим все направления мысли делятся философом на два типа. Первый исходит из непосредственной данности объекта (O) и стремится упразднить субъект (S); так, по мнению философа, поступают сторонники сенсуализма, позитивизма, феноменализма, реализма, эмпириокритицизма. Второй, напротив, исходит из данности субъекта (S) и стремится упразднить объект (O); по этому пути идут идеализм, рационализм, панлогизм. В этом разделении П.А. Флоренский усматривает основную антиномию теории знания: «равновозможность субъективных и объективных построений в области теории знания — это основная антиномия науки о знании, и решение этой антиномии может быть найдено лишь вне поля зрения гуманизма»<sup>477</sup>. Каждый из обозначенных путей, которые условно соответствуют эмпиризму и рационализму, является с точки зрения П.А. Флоренского тупиковым: они закрывают нас в человеческой данности и «исключают возможность новых опытов и откровений иных миров»<sup>478</sup>. Здесь мы опять сталкиваемся со схемой, встречавшейся в ранее рассмотренных богословских построениях, где устранение той или иной стороны антиномии приводит к односторонности ереси.

Для решения антиномии П.А. Флоренский обращается к философско-математическому символизму. Заимствуя в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга идею рефлексивных уровней познания, он строит группу  $\{A_i\}$ , где всякое состояние субъекта знания  $A_i$  становится объектом для рефлексивного знания о знании  $A_{i+1}$ . Переход от  $A_i$  к  $A_{i+1}$  математически интерпретируется Флоренским как умножение. Таким образом, восхождение по восходящим рефлексивным ступеням знания эквивалентно возведению в степень.  $A_0$ , символизирующее первичный неразличенный объект познания, соответствует нулевой степени, т.е. является нейтральным элементом, аналогом единицы. Расширяя множество  $\{A_i\}$  до группы, Флоренский вводит обратные элементы

---

<sup>477</sup> Флоренский П.А. Пределы гносеологии (Основная аксиома теории знания) // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 59–118.

<sup>478</sup> Там же.

ряда, которые интерпретируются как отрицательные потенции сознания, направленные к объекту. Каждый акт знания  $A_i$  в данной группе может интерпретироваться одновременно как объект по отношению к  $A_{i+1}$  и как субъект по отношению к  $A_{i-1}$ , т.е. является реальным в отношении к последующему и идеальным в отношении к предыдущему, представляя собой некую двойственность, идеал-реальность.

Далее П.А. Флоренский обращается к уже упоминавшемуся методу переноса идеи предельного перехода в философию. Чистый субъект  $A_\omega$  находится вне ряда  $\{A_i\}$  и актуально может быть задан только как вся сходящаяся к нему последовательность  $\{A_i\}$  в её идеальном аспекте, т.е. он задаётся как предел последовательности  $\{A_i\}$ , рассмотренной как последовательность субъектов. Аналогично, чистый объект может быть задан только как вся последовательность  $\{A_i\}$ , взятая в её реальном аспекте, то есть он есть предел той же последовательности  $\{A_i\}$ , но взятой уже как последовательность объектов. Таким образом, мы получаем процедуру предельного разрешения антиномии. Трансцендентальный субъект и трансцендентальный объект представляют собой антиномическое тождество, поскольку каждый представляет всё знание в целокупности и в то же время они различны «по типу» (Флоренский здесь использует канторовскую терминологию). Данный пример является характерным для понимания философско-математического синтеза П.А. Флоренского. Группу  $\{A_i\}$  и все операции, производимые с её объектами, нельзя отнести к чистой математике: все объекты и формулы здесь носят символический и условный характер. В то же время символическое здесь — не пустая эмблема; оно образует область, обладающую своеобразной объективностью и логикой. Так, идея предельного перехода, перенесённая из чистой математики в область философско-математических символов Флоренского, видится ему адекватной для решения «основной антиномии теории знания».

Если в золотом сечении антиномический прафеномен раскрывался на уровне воплощения идеи в мире, а в модели группы  $\{A_i\}$  — на уровне познавательного отношения субъекта и объекта, то у Флоренского

обнаруживается и антропологический срез его приложения. Речь идёт о духовном возрастании и обожении человека, которые получают у него математическую экспликацию. Исходная антиномия здесь формулируется следующим образом. Личность должна исправлять себя, духовно возрастать, но не механически, в соответствии с внешним идеалом, а изнутри себя. Примером для личности может быть только она сама, но чтобы стать себе примером, она уже должна достигнуть идеального состояния, то есть выйти за свои актуальные пределы. Флоренский формулирует антропологическую антиномию духовного возрастания. «Личность может и должна исправлять себя, — пишет он, — но не по внешней для неё, хотя бы и наисовершеннейшей норме, а только по самой себе, но в своём идеальном виде». Этот парадокс он резюмирует в афористичной формуле: «Чтобы стать святым, надо быть святым: надо поднять себя за волосы»<sup>479</sup>. Этот образ «поднятия себя за волосы» точно схватывает суть противоречия: вытаскиваемый и вытаскивающий должны занимать разные положения, что предполагает внутреннюю полярность самой личности.

Как отмечает С.Б. Егорова, в рассуждениях Флоренского антиномия перестаёт быть только логическим препятствием и превращается в «двигатель духовного возрастания», в «непрестанную пульсацию» между двумя полюсами человеческого существа<sup>480</sup>. Н. Валентини, в свою очередь, усматривает в этом учении о «поднятии себя за волосы» ключевую характеристику «философии личности» Флоренского, противопоставленной рационалистической «философии вещи»<sup>481</sup>. Однако самое существенное для нас — это математическая интерпретация данной антиномии. То, что в богословской перспективе предстаёт как антиномия актуально данного образа Божия и потенциально данного подобия Божия, математически, по Флоренскому, соответствует соотношению актуальной и потенциальной бесконечности. Распространяя математические идеи группы и функции на область духовной жизни, он рассматривает последнюю как

---

<sup>479</sup> Флоренский П.А. О типах возрастания // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 142–188.

<sup>480</sup> Егорова С.Б. Антиномизм и диалектика в учении П.А. Флоренского: дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2009. С. 48.

<sup>481</sup> Валентини Н. Павел Флоренский / пер. с ит. О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 118–119.

возрастающую до бесконечности функцию от времени, в которой зависимая переменная соответствует раскрытию личности — движению к образу Божию. Данная функция представляет собой динамическую реализацию уже знакомой нам антиномии усийного и ипостасного начал.

Развивая эту математическую модель, Флоренский вводит типы духовного возрастания в соответствии с характером роста функций к бесконечности. Эти типы, как он подчёркивает, являются «самыми личными из логических характеристик личности»<sup>482</sup>. Исследуя этот аспект, В.А. Шапошников обращает внимание на то, что Флоренский здесь «математизирует» не внешние по отношению к человеку процессы, а саму сердцевину личностного становления, предлагая не метафоры, а «необходимо-мыслимые схемы» духовной жизни<sup>483</sup>.

Таким образом, исходная антиномия усийного и ипостасного, уходящая корнями в учение о Троице и самодоказуемом субъекте, обретает здесь не только богословское, но и строгое математическое выражение. Начав путь от апофатического полюса Божественной Троицы, мы завершаем его полюсом человеческой личности, что лишний раз подтверждает тезис о единстве антиномического прафеномена, пронизывающего все уровни философии Флоренского.

Для нашего исследования примечательно, что в ключевых «необходимо-мыслимых схемах» Флоренского отчётливо прослеживается триадичная структура. Актуально бесконечно малая точка есть антиномический синтез двух соперничающих пониманий — точки-предела (сечение пространства) и точки-атома (первокирпичик мироздания); их единство удерживается в «дифференциале» как актуально-бесконечно малой. В формуле золотого сечения проявляется нераздельное единство трёх частей, где каждый элемент может последовательно занимать позицию целого, воспроизводя отношение  $(a+b)/a = a/b$ ; здесь третьим звеном выступает само отношение, в котором целое и части

---

<sup>482</sup> Флоренский П.А. О типах возрастания // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 142–188.

<sup>483</sup> Шапошников В.А. Математическая апологетика Павла Флоренского. С. 174–175.

меняются ролями, оставаясь тождественными<sup>484</sup>. Двусторонняя плоскость «Мнимостей» предполагает бесконечно малый зазор между действительной и мнимой сторонами — этот зазор и есть третье, граница, на которой феномен переходит в ноумен, а время, согласно Флоренскому, останавливается и обращается.

Та же трёхчленная структура проступает и в математических спекуляциях Флоренского вокруг основной теории познания. В его гносеологической модели группы  $\{A_i\}$  два предела — чистый субъект  $A_\omega$  и чистый объект  $A'\omega$  — суть одно, взятое в разных аспектах; их единство удерживается в самом акте знания  $A_i$ , который одновременно есть и субъект (по отношению к  $A_{i-1}$ ), и объект (по отношению к  $A_{i+1}$ ), представляя собой реально-идеальную двойственность. Всюду в этих построениях мы имеем дело с трёхчленной структурой, изоморфной троичной формуле «неслиянно и нераздельно»: два различного и третье как их единство-удержание, при котором ни одно не сливается с другим и ни одно не существует без другого.

Проведённый анализ позволяет утверждать, что математика в философии Флоренского выполняет не служебную, а фундаментальную мировоззренческую роль. Она поставляет «необходимо-мыслимые схемы», в которых антиномический прафеномен — неслиянное и нераздельное единство противоположностей — получает своё предельно общее и строгое выражение.

Философско-математический синтез П.А. Флоренского можно охарактеризовать как самобытное направление математического платонизма, в котором математические объекты рассматриваются как фундаментальные структуры реальности, образующие неразделимую смысловую цельность. Каждая

---

<sup>484</sup> О троичной интерпретации золотого сечения см. трактат Луки Пачоли «De Divina Proportione» (1509), где автор прямо именует эту пропорцию «божественной» и усматривает в её структуре аналогию троичного строения бытия: три члена пропорции (целое, большая часть, меньшая часть) находятся в отношении, где каждый отражает целое, что уподобляется нераздельному единству трёх ипостасей. Pacioli L. De Divina Proportione. Venetiis: Paganinus de Paganinis, 1509. О богословской интерпретации пропорции у Пачоли см. также: Portoghesi P. Luca Pacioli e la «Divina Proportione» // Ricerche di Storia dell'Arte. 1980. No. 10. P. 27–36.

из них присутствует в каждой, особым образом представляя всю цельность, подтверждая выявленный принцип символической голоморфности.

Обобщая рассмотренные материалы, можно выделить несколько ключевых математически ориентированных подходов Флоренского к «энигме» антиномии, каждый из которых высвечивает особую грань этого феномена.

Во-первых, антиномия с аритмологической точки зрения. Аритмология Н.В. Бугаева, перенятая и расширенная Флоренским, становится важнейшей составляющей его т.н. «сказочного мировоззрения». В противовес лейбницианской парадигме непрерывности, которая мыслит мир как гладкое континуальное количество без просветов для сверхъестественного, аритмология исходит из принципа дискретности. Ткань аритмологически понятого мира полна разрывов, трещин, сквозь которые открывается «иная сторона реальности». Предваряющее учение «Столпа» об антиномии — «трещины повсюду» — имеет несомненно аритмологическую природу.

Во-вторых, антиномия как предел. Флоренский пишет об антиномии как о высказывании, в котором предельное утверждение чего-либо сочетается с предельным его отрицанием. В истории открытия иррациональных чисел он видит численный аналог антиномий: то, что было «туманной нелепостью» для пифагорейцев, вошло в семейство математических сущностей благодаря «разумному подвигу в арифметике» Кантора, совершившего разрыв в круге существующих математических операций. В работе «О пределах гносеологии» Флоренский переносит эту интуицию в философию, строя модель, в которой абсолютный субъект и абсолютный объект являются двумя пределами одной последовательности познавательных уровней. В «Философии культа» с фундаментальной последовательностью рациональных чисел сравниваются обряды, указывающие на таинства как на бесконечно удалённые иррациональности. Этот подход получает дальнейшее развитие в теории L-противоречий В.И. Моисеева, где антиномия понимается как предел последовательности непротиворечивых утверждений.

В-третьих, антиномия как двусторонняя модель реальности. Интуиция наличия у реальности иной, ноуменальной, «полуприкрывающейся физическим» стороны уходит корнями в детство Флоренского. В студенческие годы она находит математическое выражение в «Мнимостях в геометрии», где для интерпретации комплексных чисел используется двусторонняя плоскость: на одной стороне — действительные числа, на другой — мнимые. Впоследствии Флоренский использует эту модель как философско-математическую иллюстрацию своей двойственной модели реальности, связывая мнимую сторону с ноуменальной реальностью сверхсветовых скоростей, а в «Иконостасе» — с обращённым телеологическим временем сновидений.

В-четвёртых, антиномия как организующая полярность. Флоренского с детства привлекал феномен магнита и само наличие полярных сил в природе; впоследствии эти интуиции усилились благодаря знакомству с философией Шеллинга. В работе, посвящённой золотому сечению, философ пишет о том, что всякая идея входит в мир эмпирический как антиномия, как единство противоположных полюсов. И далее, в духе философско-математического синтеза, выводит из этого закон золотого сечения как своего рода закон полярного становления целого, в котором целое относится к большей части так же, как большая часть к меньшей, а элементы поочерёдно меняются ролями.

В-пятых, антиномия как акт именованья (имяславский подход). Имяславская интуиция, согласно которой имя не есть условный знак, но онтологически связано с именуемым, позволила Флоренскому и его коллегам по Московской математической школе совершить концептуальный скачок в дескриптивной теории множеств. Если французские математики требовали конструктивного построения объектов, то русская школа, вдохновлённая имяславием, постулировала существование множеств, задаваемых не конструктивно, а через описание (именование) их свойств. Имяславский принцип «имя есть сам именуемый, но именуемый не есть имя» — это чистая антиномия, перенесённая в теорию познания математики: объект одновременно существует

до своего именованя (в платоновском мире идей) и существует через именованя (как акт творческого полагания).

Все пять подходов — аритмологический, предельный, двусторонний, полярный и имяславский — не являются изолированными, но представляют собой различные проекции единого антиномического прафеномена, который голоморфно проявляется через символы математики, онтологии, гносеологии и антропологии. Тем самым подтверждается тезис о том, что философско-математический синтез Флоренского может быть понят как своеобразная «теория перспективы» — учение о том, как математические схемы задают угол зрения на реальность, позволяя видеть в ней антиномическое единство.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Антиномизм Павла Флоренского является одним из наиболее ярких и влиятельных явлений русской философии. Русский философ переоткрыл этот кантовский термин для христианской мысли, сделав антиномию важнейшей богословско-философской категорией. Антиномизм примечателен тем, что проводит четкую демаркацию между рациональным знанием и верой, тем самым снимая конфликт между ними. Мыслимая «по ту сторону» противоречия религиозная Истина не нуждается в корректировке со стороны разума. В русле мысли, намеченной П.А. Флоренским, ей нет нужды оставаться «религией в пределах только разума» или растворяться в релятивизме многообразного религиозного опыта, оставаясь в границах психологии. Оправданная антиномией, она может быть принята в такой перспективе во всей своей ортодоксальной полноте.

Положительное понимание антиномии П.А. Флоренским имеет не только религиозно-философское значение. Так рядом исследователей отмечается перспективность идей П.А. Флоренского в контексте разработок неклассических типов логик, новых типов рациональности<sup>485</sup> и т.д.

Несмотря на все это, антиномизм П.А. Флоренского требует внимательного и критического изучения. Преодоление законов классической логики, сверхрассудочность — это не что-то само собой разумеющееся, лежащее на поверхности. Некритическое принятие логической антиномии в философский дискурс чревато риском тривиализации мыслительного пространства.

Проведённый анализ позволяет сделать вывод, что антиномизм П.А. Флоренского не сводится ни к одной из своих частных форм. Он не исчерпывается логической формулой, выведенной в «Столпе», не тождествен богословскому учению о Троице, хотя и укоренён в нём, не совпадает с аритмологическим принципом прерывности, хотя и созвучен ему. В качестве

---

<sup>485</sup> См. Сидоренко Е.А. Логика. Парадоксы. Возможные миры. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 180 – 183.

наиболее адекватного для интерпретации антиномизма П.А. Флоренского предлагается реконструированный метод, основанный на его философии символа.

Понимание антиномизма как символического прафеномена позволяет перейти от описания антиномий у Флоренского к их реконструкции как органического целого, в котором сопрягаются все ключевые темы философа: теодицея, антроподицея и все их ответвления. Сообразный познавательному методу П.А. Флоренского метод «пристального взглядывания» с целью познания типического через конкретное, позволяет увидеть конкретные символы и темы его творчества, как связанное полимодальное единство, в котором каждый элемент уникальным образом раскрывает общее символическое содержание. При этом необходимо подчеркнуть методологический характер антиномического прафеномена, рассматривая его не как объективизированную, независимую от исследования сущность, а как один из возможных способов прочтения наследия П.А. Флоренского в котором антиномия становится путеводной нитью.

В ходе реконструкции антиномизма П.А. Флоренского выявлен и обоснован принцип голоморфности как структурный инвариант его философии. Суть принципа: все ключевые антиномические символы в гипертексте Флоренского (Троица, София, крест, иконостас, молитва, иррациональное число, точка, золотое сечение и др.) находятся в отношении неклассической тождественности — они тождественны на онтологическом уровне (каждый символ в свернутом виде содержит всю структуру антиномизма, „часть равна целому“) и нетождественны на феноменальном уровне (ни один символ не сводится к другому и не исчерпывает целого, „целое не равно части“). Это отношение выражает фундаментальную для Флоренского антиномию неслиянного и нераздельного единства.

Проведённое исследование показало, что в основе антиномизма Флоренского лежит различие двух типов тождества — формального ( $A = A$ ) и нумерического ( $A = \text{не-}A$ ). Если формальная логика и богословская критика, исходящая из классического понимания закона тождества, заходят в тупик перед лицом антиномий, то сам Флоренский в своей теодицее, диалектике, философии

символа и учении о прафеномене последовательно развивает второе, неклассическое понимание тождественности. Предложенный принцип голоморфности может быть понят как структурная экспликация этого нумерического тождества: на онтологическом уровне символы тождественны (каждый содержит всю полноту), на феноменологическом — различны (ни один не сводится к другому). Тем самым вводимое понятие позволяет выразить на языке философской реконструкции то, что Флоренский безуспешно пытался «записать» средствами логики.

Еще одним важным результатом подобного подхода является снятие поставленной в параграфе 2.3 проблемы духовной демаркации. Последняя имеет место при буквальном понимании антиномии как логического противоречия, что создает риск тривиализации поля богословских высказываний. В диссертации предложено два взаимодополняющих способа её переосмысления. Первый (намеченный уже в параграфе 2.3) связывает демаркацию с необходимостью опыта сопричастия Божественному Троицизму — опыта, который не подлежит формальной верификации, но именно в нём укоренено подлинное различие антиномии от простого противоречия. Второй, развёрнутый в третьей главе, «ослабляет» требование к антиномии, рассматривая её как символическую загадку, что освобождает от требования быть интегрированной в непротиворечивую дедуктивную систему богословского знания и позволяет оценивать антиномию не по критерию логической непротиворечивости, а по её способности голоморфно разворачиваться в связную систему символов.

В качестве перспективных направлений дальнейших исследований можно выделить построение формальной теории антиномии с использованием аппарата неклассических логик (немонотонной, паранепротиворечивой), разработку формального критерия логической демаркации, позволяющего отличить антиномию от простых логических противоречий, дальнейшее изучение и систематизацию антиномических символов в творчестве Флоренского, а также развитие интуиций философско-математического синтеза, в частности идеи переноса метода предельного перехода из математики в область рассмотрения

антиномий. Проведённая в диссертации реконструкция антиномизма позволяет не только систематизировать внутреннее единство творчества Флоренского, но и увидеть его методологический потенциал. Работы В.И. Моисеева (логика всеединства, теория L-противоречий) и Л.Г. Антипенко (интерпретация философско-математического синтеза Флоренского) могут быть осмыслены как развитие структурного инварианта — неслиянного и нераздельного единства противоположностей — в ином категориальном языке, что позволяет говорить не только об историко-философском значении антиномизма Флоренского, но и о его актуальности для современных поисков неклассических типов рациональности.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абеляр П. Sic et Non / П. Абеляр; пер. с лат. В. В. Бибихина. — М.: Наука, 2015. — 248 с.
2. Аكوпова Ю. А. Андрей Белый и Павел Флоренский: интуиции о человеке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2018. — № 10-1 (88). — С. 12 — 16.
3. Аكوпова Ю. А. Теософия цвета Андрея Белого и Павла Флоренского // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2019. — № 11. — С. 8—12.
4. Акулинин В. Н. Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. — Новосибирск: Наука, 1990. — 158 с.
5. Алексеева Л. С., Оленич Л. В. Концепция «Живого музея» священника Павла Флоренского и формы существования современных церковных музеев // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. — 2017. — № 41 (2). — С. 115–121. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-zhivogo-muzeya-svyaschennika-pavla-florenskogo-i-formy-suschestvovaniya-sovremennyh-tserkovnyh-muzeev> (дата обращения: 26.04.2026).
6. Андроник, игумен (Трубачев А. С.). Жизнь и судьба // Флоренский П. А. Сочинения : в 4 т. — М. : Мысль, 1994. — Т. 1. — С. 3—36.
7. Антипенко Л. Г. П. А. Флоренский о логическом и символическом аспектах научно-философского мышления — М. : Канон+, 2012. — 288 с.
8. Аристотель Первая аналитика. // Аристотель Сочинения в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — 687 с.
9. Астапов С. Н. Антиномия в отрицательной диалектике П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка // Научная мысль Кавказа. — 2009. — № 1 (57). — С. 9—14.

10. Ахутин А. В. Поворотные времена. — СПб.: Наука, 2005. — 743 с.
11. Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 51— 69.
12. Безруков Д. Б. О необходимости православной философии (теодицея о. Павла Флоренского) // Вестник КузГТУ. — 2007. — № 5. — С. 112— 115.
13. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 266— 284.
14. Бессонова Л. А. Мистическое как индивидуальный опыт // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. — 2008. — № 4. — С. 112— 118.
15. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В синодальном переводе. — М : Российское Библейское общество, 2013. — 1372 с.
16. Бирюков Б. В. Из истории математической логики в России: «Задача Кэрролла» в трактовке о. Павла Флоренского // Логические исследования. — 1999. — Вып. 6. — С. 163— 169.
17. Бирюков Б. В. Павел Флоренский и логика // Седьмые Смирновские чтения : материалы научной конференции. — М., 2011. — С. 121— 124.
18. Бирюков Б. В. Прядко И.П. Проблема логического противоречия и русская религиозная философия: воззрения П. А. Флоренского и Н. А. Васильева // Трудные времена философии. Философско-логические работы и «диссидентская» деятельность. — М : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — С. 20— 35.
19. Бирюков Б. В., Прядко И. П. Проблема логического противоречия и русская религиозная философия // Логические исследования. — 2010. — № 16. — С. 48— 65. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-logicheskogo-protivorechiya-i-russkaya-religioznaya-filosofiya> (дата обращения: 22.04.2026).
20. Бирюков Б. В., Прядко И. П. П. А. Флоренский: философско-логические идеи как средство экспликации философско-теологических воззрений

// Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2011. — № 1. — С. 20— 35.

21. Бирюков Б. В. Трудные времена философии. Юрий Алексеевич Гастев: Философско-логические работы и «диссидентская» деятельность — М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — 160 с.

22. Бирюков Д. С. «Синэнергетическое откровение реальности»: наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П. А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. — 2020. — № 6. — С. 103— 115.

23. Бонецкая Н. К. «Номо faber» и «Номо liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. — 2010. — № 3. — С. 90— 109.

24. Бонецкая Н. К. Дух Серебряного века (феноменология эпохи) — М. ; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 720 с.

25. Бонецкая Н. К. Между Логосом и Софией (Работы разных лет). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 576 с.

26. Бонецкая Н. К. П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 649— 667.

27. Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гетееанство // Вопросы философии. — 2003. — № 3. — С. 97— 116.

28. Бочаров В. А. Павел Флоренский и логика // Седьмые Смирновские чтения: материалы научной конференции. — М., 2011. — С. 121— 124.

29. Бугаев Н. В. Аритмология. — М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1893. — 35 с.

30. Бугай Д. В. Платон и символическая философия жизни Павла Флоренского // Философский журнал. — 2024. — № 1. — С. 84— 101.

31. Буланенко М. Е. Логика, философия и богословие в теории энергии о. Павла Флоренского // Вестник РХГА. — 2019. — № 3. — С. 45— 52.

32. Булгаков С. Н., прот. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения — М.: Республика, 1994. — 415 с.
33. Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 393— 401.
34. Булгаков С. Н. Христианство и штейнерианство // Россия XXI. — 2001. — № 1. — С. 45— 62.
35. 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.
36. Ваганова Н. А. Гносеология или мистагогия? Концепция живой религии в творчестве о. Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. — 2018. — № 75. — С. 69— 82.
37. Валентини Н. Павел Флоренский / Н. Валентини; пер. с ит. О. Хмелевской. — М.: Издательство ББИ, 2015. — 191 с.
38. Гаврюшин Н. К. П. А. Флоренский и культура его времени // Вопросы философии. — 1998. — № 4. — С. 146— 150.
39. Гайденко П. П. Антиномическая диалектика П. А. Флоренского против закона тождества // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — С. 112— 125.
40. Галинская И. Л., В. И. Гаврилова «Павел Флоренский о красоте как составляющей духовной жизни христианина» // Вестник культурологии. — 2005. — № 2. — С. 78— 82.
41. Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию. — М.: РОССПЭН, 2011. — 398 с.
42. Гасилин В. Н. П. Флоренский о космогонических антиномиях И. Канта // Россия и Европа: Философия, культура, современность : тезисы докладов Междунар. симпозиума. — Саратов, 1993. — С. 66— 71.
43. Гасилин В. Н., С. М. Фролова. Развитие философии всеединства П. А. Флоренским — Саратов: Научная книга, 2007. — 83 с.

44. Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. — М.: Мысль, 1970 — 1972. — Т. 1—3.
45. Герасимова И. А. П. А. Флоренский о противоречии: логико-методологический анализ // Логические исследования. — 2012. — Т. 18. — С. 77—96.
46. Гёте И.В. Метаморфоз растений // Избранные сочинения по естествознанию. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. — С. 21—60.
47. Гёте И. В. Созерцающая способность суждения / И. В. Гёте // Собрание сочинений: в 10 т. — М. : Художественная литература, 1978. — Т. 7. — С. 315—316.
48. Гонсалес Х. История христианства: в 2 т.. — М.: Библия для всех, 2002. — Т. 1. — 378 с. ; Т. 2. — 400 с.
49. Горячев Д. А. Богословская антиномия: теологика или теозстетика? // Христианское чтение. — 2021. — № 4. — С. 125—136.
50. Горячев Д. А. Взаимосвязь софиологии, имяславия и антиномизма (на примере учения священника Павла Флоренского) // Труды Белгородской духовной семинарии. — 2021. — № 13. — С. 78—85.
51. Горячев Д. А. Софиология священника Павла Флоренского: антиномический подход // Вестник РХГА. — 2022. — № 1. — С. 165—180.
52. Гравин А. А. К вопросу о персонализме лингвофилософии отца Павла Флоренского: современные рецепции // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2023. — Вып. 109. — С. 69—85.
53. Грэхэм Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности: православная мистика и математическое творчество. пер. с англ. — СПб.: Изд-во Европейского университета, 2011. — 230 с.
54. Громова А. Е. Онтологическая сущность развития в философии всеединства В. С. Соловьева и П. А. Флоренского // Соловьевские исследования. — 2004. — № 1 (8). — С. 88—94.

55. Губанов С. А. Духовное восхождение личности как онтологический феномен Бытия в размышлениях о. П. А. Флоренского // Вестник КГУ. — 2009. — № 4. — С. 112— 115.
56. Губанов С. А. Культ как онтологическая модель антиномий в размышлениях о. П. А. Флоренского // Вестник КГУ. — 2009. — № 3. — С. 138— 141.
57. Губанов С. А. Культурфилософские основания антиномий П. А. Флоренского и Б. Л. Пастернака : дис. ... канд. культурологии : 24.00.01. — Кострома, 2011. — 233 с.
58. Даренский В. Ю. Богословие мифа священника Павла Флоренского // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2024. — № 1 (21). — С. 45— 58.
59. Даренский В. Ю. Отец Павел Флоренский о происхождении философии «из духа» мистерии // Русско-Византийский вестник. — 2023. — № 1 (12). — С. 34— 42.
60. Джагарова Г. М. Лексема «имя» в тексте труда П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» // Теория и практика общественного развития. — 2009. — № 1. — С. 112— 116.
61. Джагарова Г. М. Ономатология П. А. Флоренского: особенности формирования эмпирического базиса // Социально-гуманитарные знания. — 2009. — № 1. — С. 78— 82.
62. Джагарова Г. М. П. А. Флоренский: начало разработки интегральной концепции личности // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. — 2009. — № 1. — С. 45— 50.
63. Длугач Т.Б. Проблема времени в философии И. Канта и П. Флоренского // Кант и философия в России / отв. ред. З.А. Каменский, В.А. Жучков ; РАН. Ин-т философии. — М. : Наука, 1994. — С. 186—211.
64. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. — М.: РОССПЭН, 2007. — 512 с.

65. Доронина Н. С. Критика трансцендентальной философии Канта в русской философии всеединства (Кант и В. С. Соловьёв) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва : материалы международной конференции. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. — С. 264—269.
66. Дьяконов Г. В. Антиномическая гносеология П. А. Флоренского как основа методологии духовно-онтологической и диалогической психологии // История отечественной и мировой психологической мысли : материалы международной конференции. — М. : Изд-во «Институт психологии РАН», 2006. — С. 387—395.
67. Дьяконов Г. В. Психология диалога: теоретико-методологическое исследование. — Кировоград : РВЦ КГПУ им. В. К. Винниченко, 2006. — 260 с.
68. Евлампиев И. И. Антиномия зла в философии С. Франка // Нравственный идеал русской философии : материалы III Санкт-Петербургского симпозиума. — СПб., 1995. — Ч. 2. — С. 33—35.
69. Егорова С. Б. Антиномизм и диалектика в учении П. А. Флоренского : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. — Саратов, 2009. — 156 с.
70. Егорова С. Б. Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма // Вестник ПАГС. — 2009. — № 1. — С. 45—50.
71. Егорова С. Б. Павел Флоренский об антиномиях языка // Вестник СГТУ. — 2006. — № 1. — С. 45—49.
72. Еп. Анатолий (Кузнецов). Мирозерцание священника Павла Флоренского и наша современность // Сборник трудов международного симпозиума, посвященного жизни и творчеству П. А. Флоренского. — Бергамо, 1988. — С. 475—483.
73. Ермишин О. Т. Проблема религии в философской традиции Московской духовной академии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2009. — № 3. — С. 112—118.
74. Жукова М. В. Интертекстуальный подход в исследовании творчества П. А. Флоренского // История философии. — 2023. — № 1. — С. 67—75.

75. Жукова М. В. Цельное мировоззрение и религиозный опыт: языковой аспект в философии П. А. Флоренского // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2025. — № 1 (71). — С. 34—40.
76. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). От вольфовской школы до раннего Канта. — М.: ИФ РАН, 1996. — 260 с.
77. Зеньковский В. В. История русской философии. — М. : Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.
78. Зоткина О. Философия как «верующее мышление»: о. Павел Флоренский и Блез Паскаль // Богословие и философия: аспекты диалога : сборник докладов IX Рождественских чтений. — М., 2001. — С. 154—157.
79. Иванов В. Две стихии в современном символизме // Родное и вселенское. — М.: Республика, 1994. — С. 143—169.
80. Иванов В. В. П. А. Флоренский и проблема языка // Механизмы культуры. — М. : Наука, 1990. — С. 194—195.
81. Иванова Е. В. Флоренский и Христианское Братство Борьбы // Вопросы философии. — 1993. — № 6. — С. 159—166.
82. Идеалистическая диалектика в XX столетии: критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / А. С. Богомолов, П. П. Гайденко, Ю. И. Давыдов и др. — М. : Политиздат, 1987. — 333 с.
83. Иованович М. Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб., 1996. — С. 675—680.
84. Калинин Л. А. Кант в русской философской культуре. — Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. — 311 с.
85. Калинин Л. А. Проблема антиномии чистого теоретического разума в системе Канта // Кантовский сборник. — 2014. — № 4 (50). — С. 45—52.
86. Калинин Л.А. Природа символа в гносеологии Канта и философский символизм // Логическое кантоведение-4: Труды международного

семинара / под ред. В.Н. Брюшинкина. — Калининград : Изд-во КГУ, 1998. — С. 160—172.

87. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 6 т. — Т. 5. — М., 1966.— 564 с.

88. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. Лосского. — М.: Эксмо, 2009. — 734 с.

89. Кант И. Физическая монадология. С латинского перевёл П. Флоренский. — Сергиев: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1905. — 33 с.

90. Катасонов В. Н. Graham L., Kantor J.-M. Naming infinity. A true story of religious mysticism and mathematical creativity // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. — 2009. — № 27. — С. 112—116.

91. Киященко Л. П. , Моисеев. В. И. Философия трансдисциплинарности — М. : ИФРАН, 2009. — 192 с.

92. Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется? — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017. — 288 с.

93. Клюкина Л. А., Клюкина Е.А. Космологические антиномии И. Канта в критическом изложении П. А. Флоренского // *Studia Humanitatis Borealis* / Северные гуманитарные исследования. — 2024. — № 3. — С. 12—20.

94. Колесников С. А. Пространство и время в философии иконы священника Павла Флоренского // Христианское чтение. — 2019. — № 1. — С. 45—52.

95. Корнилов С. В. Утверждение Истины. Жизнь и учение Павла Флоренского // Альманах Пространство и Время. — 2016. — № 1. — С. 78—85.

96. Кузанский Н. Об учёном незнании / пер. В. В. Бибихина. — М.: Академический проект, 2011. — 160 с.

97. Кутюра Л. Алгебра логики. — Одесса : Mathesis, 1909. — 131 с.

98. Лапшова Н. И. Экзистенциальные мотивы в философии П. А. Флоренского // Человек. История. Культура. — Саратов, 2004. — № 3. — С. 52—60.

99. Лебедев В. Ю. Актуальность культа: Теория антиномизма П. А. Флоренского и герменевтика Предания // Вестник славянских культур. — 2009. — № 4. — С. 112— 116.
100. Левин И. Д. Я видел П. Флоренского один раз // Вопросы философии. — 1991. — № 5. — С. 58— 65.
101. Левина Т. В. «За бортом абсолюта»: критика Канта в эпоху авангарда // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2021. — № 1 (24). — С. 78— 85.
102. Левина Т. В. Символ и познание: «абсолютная бесконечность» у Георга Кантора и Павла Флоренского // Философия. Журнал высшей школы экономики. — 2018. — № 4. — С. 102— 116.
103. Лихачев Д. С. Слово о П. А. Флоренском // П. А. Флоренский: pro et contra. — М., 2001. — С. 554— 556.
104. Лосев А. Ф. Из ранних произведений — М. : Правда, 1990. — 655 с.
105. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии; сост. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — 959 с.
106. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. — 448 с.
107. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Избранное. — М.: Правда, 1991. — 622 с.
108. Лурье В. М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. Т. VIII: Богословские Сочинения. — СПб.: ООО «Издательство "Росток"», 2021. — С. 177— 192.
109. Макаров Д. И. Об античных и византийских параллелях к современным российским логико-семантическим теориям // Христианское чтение. — 2021. — № 1. — С. 78— 85.
110. Маркидонов А. В. Отец Павел Флоренский — христианский мыслитель эпохи Великого кризиса // Русско-Византийский вестник. — 2023. — № 1 (12). — С. 56— 62.

111. Мах Я. Павел Флоренский и «неактивное усилие». Философия религии как источник понятий для эпистемологии // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. — 2020. — № 1. — С. 45— 52.
112. Метнер Э. К. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма. — М.: Мусагет, 1914. — 525 с.
113. Метнер Э. К. Размышления о Гёте. — М.: Мусагет, 1914. — 527 с.
114. Михайлов А. В. О. Павел Флоренский как философ границы // Обратный перевод. — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 312— 318.
115. Михалев С. В. О соотношении науки и философии в мировоззрении П. А. Флоренского // Вопросы философии. — 1999. — № 5. — С. 151— 156.
116. Моисеев В. И. Логика всеединства. — М.: ПЕР СЭ, 2002. — 415 с.
117. Моисеев В. И. Наука и религия: два образа веры // Философия: история и современность. — Воронеж: Воронежский госуниверситет, 2005. — Вып. 1. — С. 35— 48.
118. Моисеев В. И. О формулировке критерия логической демаркации // Седьмые Смирновские чтения : материалы научной конференции. — М., 2011. — С. 184 — 185.
119. Морина Л. Г. П. Флоренский о диалектике как единственно христианском пути к истине // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: Христианство и культура. — Вологда: Легия, 2001. — С. 112— 115.
120. Мороз В. В. Математическое моделирование в философии: возможности и перспективы // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. — 2013. — № 2 (26). — С. 112— 118.
121. Мороз В. В. Математическое образование: духовное измерение // Высшее образование в России. — 2005. — № 7. — С. 45— 49.
122. Мороз В. В. Философско-математический синтез в русской философии: Н. В. Бугаев и П. А. Флоренский // Социально-гуманитарные знания. — 2005. — № 6. — С. 280— 294.
123. На пути к синтетическому единству европейской культуры : философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность : сборник

докладов / под ред. В. Н. Поруса. — М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. — 286 с.

124. Наука и вера в диалоге. П. Тейяр де Шарден и П. Флоренский : материалы конференции / под ред. А. А. Гриба, Л. Галлени, Ф. Реати. — СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. — 286 с.

125. Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «Словаря символов» и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры: Новые открытия. 1982. — Л. ; М., 1984. — С. 92— 115.

126. Никитина Е. А. Конкретная метафизика Флоренского. — М.: МГИРЭА, 1994. — 10 с.

127. Никитина Е. А. «У водоразделов мысли»: принципы теории познания Флоренского. — М. : МГИРЭА, 1994. — 13 с.

128. Никитина Н. И. Проблема пространства в философии Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 1998. — № 5, 6. — С. 45— 52.

129. Павел Флоренский и символисты: опыты литературные. Статьи. Переписка. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 704 с.

130. Павенков В. Г. Триадология любви П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова // Studia Humanitatis. — 2015. — № 1. — С. 45— 50.

131. Павличенков Н. Н. Тема антропологии в наследии священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. — 2007. — № 19. — С. 45— 52.

132. Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства (от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику Павлу Флоренскому). — М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. — 608 с.

133. Павлюченков Н. Н. Борьба за «Символ» как основа имяславческой позиции П. А. Флоренского // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. — 2015. — № 3. — С. 78— 85.

134. Павлюченков Н. Н. Догмат «единосущия» в сочинениях Святых Отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. — 2018. — № 1. — С. 45— 52.

135. Павлюченков Н. Н. К вопросу о единстве религиозно-философского наследия П. А. Флоренского // Вестник КГУ. — 2014. — № 4. — С. 121— 124.
136. Павлюченков Н. Н. Метафизика всеединства и христианское мировоззрение: опыт интерпретации в трудах Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. — 2024. — № 2 (17). — С. 56— 70.
137. Павлюченков Н. Н. Научный подход к религии в трудах священника Павла Флоренского // Пространство и Время. — 2015. — № 1-2 (19-20). — С. 78— 85.
138. Павлюченков Н. Н. Рецепция П. А. Флоренским наследия В. С. Соловьёва: от философии к богословию всеединства // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. — 2021. — № 96. — С. 45— 58.
139. Павлюченков Н. Н. «Старое» и «Новое» религиозное сознание в трудах священника Павла Флоренского // Христианское чтение. — 2017. — № 4. — С. 78— 92.
140. Павлюченков Н. Н. «Философия Имени» священника Павла Флоренского в контексте имяславческой полемики начала XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. — 2008. — № 22. — С. 63— 78.
141. Паршин А. Н. Лестница отражений (от гносеологии к антропологии) // Историко-философский ежегодник. — 2005. — № 2005. — С. 269— 286.
142. Паскаль Б. Мысли. — СПб.: Азбука, 2017. — 344 с.
143. Переписка Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского // Вопросы философии. — 1989. — № 12. — С. 103— 111.
144. Переписка Н. Н. Лузина с П. А. Флоренским (1904-1922) / публ. и примеч. С. Демидова, А. Н. Паршина, С. М. Половинкина, П. В. Флоренского // Историко-математические исследования. — М.: Наука, 1989. — Т. XXXI. — С. 116— 191.
145. Петрова С. П. А. Флоренский и математики Московского университета в начале XX века // Годичная научная конференция ИИЕТ РАН 2002 г. — М., 2002. — С. 35— 43.

146. Пигалев А. И. Проблема символизма в философии П. А. Флоренского // *Жизненный мир философа «Серебряного века»*. — Саратов: Научная книга, 2003. — С. 151— 158.
147. Письмо В. Эрну 1 октября 1905 г. // *Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна*. — М., 2014. — С. 219— 220.
148. Платон. Государство // *Сочинения : в 4 т.* — М. : Мысль, 1971. — Т. 3, ч. 1. — 654 с.
149. Подошвина Н. В. В. С. Соловьев и П. А. Флоренский: опыт познания Софии и учение о природе человека // *Соловьевские исследования*. — 2006. — № 2 (13). — С. 78— 85.
150. Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса. — М.: Знание, 1989. — 63 с.
151. Половинкин С. М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. — М. : РГГУ, 2015. — 365 с.
152. Поппер К. Р. Что такое диалектика? // *Вопросы философии*. — 1995. — № 1. — С. 118— 138.
153. Порус В. Н. Павел Флоренский: опыт антиномической философии культуры // *На пути к синтетическому единству европейской культуры: философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность: сборник докладов / под ред. В. Н. Поруса*. — М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. — С. 48— 72.
154. Радул Д. Н. Генезис идеи актуальной бесконечности в трудах П. А. Флоренского // *Философия науки и техники*. — 2019. — № 1. — С. 112— 118.
155. Резвых Т. Н. Антроподицея о Павла Флоренского // *Христианское чтение*. — 2015. — № 3. — С. 78— 85.
156. Резвых Т. Н. Отец Павел Флоренский как персоналист (рецензия на книгу: С. М. Половинкин. Христианский персонализм священника Павла Флоренского) // *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. — 2017. — № 1 (7). — С. 112— 115.

157. Резниченко А. И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. — М.: Модест Колеров, 2012. — 416 с.

158. Резниченко А. И. О судьбах имён и терминов: к становлению философии языка в России (П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев, В. П. Зубов) // Историко-философский ежегодник-2014. — М. : ИФ РАН, 2015. — С. 278— 295.

159. Резниченко А. И. От Символа к Событию: русская философия в поисках имени и лица. — М.: Модест Колеров, 2025. — 312 с.

160. Резниченко А. И. Павел Флоренский как читатель «Размышлений о Гёте» Эмилия Метнера (к вопросу о филиациях идей в русской культуре Серебряного века) // Russian Literature. — 2015. — Vol. 77, Iss. 4. — P. 591— 601.

161. Резниченко А. И. Сад расходящихся троп: Розанов, Флоренский, Олсуфьев et cetera // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2016. — № 3 (5). — С. 112— 115.

162. Резниченко А. И. Флоренский и Хайдеггер об ΑΛΗΘΕΙΑ: забвение или сокрытость? // Вестник РГГУ. Серия: «Философия. Социология. Искусствознание». — 2017. — № 1 (7). — С. 47— 63.

163. Розанов В. В. Собрание сочинений : в 30 т. Т. 29. — М. : Республика ; СПб.: Росток, 2010. — 957 с.

164. Розин В. М. Бог и законы природы. Как в творчестве Павла Флоренского соединились научное и религиозное мировоззрение // Независимая газета. — 2003. — № 125 (25 июня). — С. 12.

165. Розин В.М. Становление личности и ранних философско-эзотерических взглядов Павла Флоренского // Мышление и творчество. — М.: ПЕР СЭ, 2006. — С. 158—174.

166. Романов Д. Д. И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2024. — Т. 28, № 2. — С. 315— 331.

167. Рупова Р. М. Вопрос о возможности иной науки // Христианское чтение. — 2023. — № 3. — С. 45— 52.

168. Самарина Т. А. Истоки «Онтологии творчества» П. А. Флоренского: имя и миф // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. — 2008. — № 67. — С. 78— 85.
169. Сафонов А. А. «Будущее цельное мировоззрение» Павла Флоренского: опыт реконструкции // Вестник РХГА. — 2023. — Т. 24, вып. 4. — С. 79— 88.
170. Сафонов А. А. Диалог науки и веры в творчестве Павла Флоренского: поиск новых парадигмальных оснований // XXVI Всероссийская научно-практическая конференция «Дни науки ОТИ НИЯУ МИФИ — 2026»: сборник статей. — Озёрск : ОТИ НИЯУ МИФИ, 2026. — С. 238–241.
171. Сафонов А. А. Реконструкция математического платонизма Павла Флоренского // Социология. — 2024. — № 4. — С. 147— 154.
172. Сафонов А. А. Философия по ту сторону законов непротиворечия: металогизм и антиномизм в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка // Соловьёвские исследования. — 2025. — Вып. 1 (85). — С. 45— 59.
173. Сафонов А. А. Философско-математический синтез у П. А. Флоренского и в философии неовсединства // Соловьёвские исследования. — 2026. — Вып. 1 (89). — С. 87— 100.
174. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии (Критика и анализ) / отв. ред. А. В. Гулыга. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. — 226 с.
175. Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте. — М.: Evidentis, 2001. — 224 с.
176. Свиридов И. А. Богословская концепция священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. — 1982. — № 5. — С. 73— 78.
177. Северикова Н. М. П. А. Флоренский: синтез научной мысли и религии // Философские науки. — 2003. — № 2. — С. 46— 57.
178. Серапион (Машкин), архим. Система философии. Опыт научного синтеза // Символ. — 2016. — № 67. — С. 106.
179. Серапион (Машкин), архим. Система философии: Опыт научного синтеза : в 2 ч. Ч. 1 — Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. — 387 с.

180. Сибгатуллин М. Р. Эволюция русской софиологии на Западе: от софиологических исканий Серебряного века к современной богословской дискуссии // Вестник ЕДС. — 2025. — № 52. — С. 78— 85.
181. Сидоренко Е. А. Логика. Парадоксы. Возможные миры (Размышления о мышлении в девяти очерках). — М. : Эдиториал УРСС, 2002. — 312 с.
182. Сидоренко Е.А. П. Флоренский о совместимости логической противоречивости Священного писания с божественным его происхождением [Электронный ресурс]. — Минск : Белорусская цифровая библиотека LIBRARY.BY, 2006. — Режим доступа: [https://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1164100820&archive=1398514178&start\\_from=&ucat=&](https://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1164100820&archive=1398514178&start_from=&ucat=&) (дата обращения: 05.04.2026).
183. Сильвестр (Малеванский), еп. Каневский. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов : в 5 т. Т. 1 — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. — 496 с.
184. Соколов Б. Феноменология и символ: от Гуссерля к Башляру // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2020. — Т. 9, № 1. — С. 235— 255.
185. Солдатов А. В. Наука и религия в русской религиозной философии // Вестник РХГА. — 2007. — № 2. — С. 45— 52.
186. Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т.; сост., общ. ред. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1988. — Т. 2. — 822 с.
187. Спирова Э. М. Символ в философском наследии П. А. Флоренского // Знание. Понимание. Умение. — 2017. — № 2. — С. 212— 217.
188. Тарасов Б. Н. Философия сердца в творчестве Паскаля и русских мыслителей // Вестник РХГА. — 2015. — № 3. — С. 229— 238.
189. Тихолаз А. Г., Д. В. Триандафиллидис. Интерпретация платонизма в творчестве Павла Флоренского // Философская и социологическая мысль. — 1991. — № 6. — С. 94— 105.

190. Триединство, истина, диалектика в философии Флоренского // История философии: Запад-Россия-Восток (книга третья. Философия XIX-XX в.). — М. : Греко-латинский кабинет, 1999. — 448 с.
191. Тросников В. Н. Вера и разум. Европейская философия и её вклад в познание истины. — М.: Грифон, 2010. — 224 с.
192. Трубачев А. С. (игумен Андроник). Обо мне не печальтесь...: жизнеописание священника Павла Флоренского. — М. : Издательский совет Русской православной церкви, 2007. — 149 с.
193. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. — 1914. — № 5. — С. 31—48.
194. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М.: АСТ, Полиграфиздат, 2011. — 396 с.
195. Тухто М. Е. Искусство и математика: неопубликованные заметки Андрея Белого // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. — 2023. — № 1. — С. 45—52.
196. Фарадей М. История свечи : пер. с англ. — М. : Наука, 1980. — 128 с.
197. Федоров В.Е. Русский Сизиф метафизики («науковидение» Флоренского) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 728—744.
198. Флоренский П. А. Автореферат: Биографические сведения // Вопросы философии. — 1988. — № 12. — С. 113—119.
199. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. — М.: Мысль, 2000. — С. 79—421.
200. Флоренский П. А. Вступительное слово перед защитой на степень магистра. — Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. — 71 с.
201. Флоренский П. А. Детям моим: («Воспоминанья прошлых дней»); Генеалогические исследования; Из соловецких писем; Завещание. — М.: Московский рабочий, 1992. — 559 с.

202. Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Сочинения : в 4 т. — М.: Мысль, 1998. — Т. 2. — С. 558— 561.
203. Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А. Сочинения : в 4 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1996.— С. 419— 430.
204. Флоренский П. А. Из моей жизни. — М: Академический проект; Гаудеамус, 2018. — 256 с.
205. Флоренский П.А. Космологические антиномии И. Канта / публ. А.В. Гулыги, И.С. Нарского // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. — Калининград: Калининградский государственный университет, 1978. — Вып. 3. — С. 131—146.
206. Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. — М.: Лазурь, 1991. — 96 с.
207. Флоренский П. А. Небесные знамения // Иконостас. Избранные труды по искусству. — СПб.: Мифрил, 1993. — С. 309— 316.
208. Флоренский П. А. Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. — 1904. — № 9. — С. 24— 35.
209. Флоренский П. А. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т.. — М.: Прогресс-Традиция, 2015. — Т. 1. — 640 с.; Т. 2. — 672 с.
210. Флоренский П. А. «Особенное». Из воспоминаний П. А. Флоренского. — М.: Московский рабочий, 1990. — 48 с.
211. Флоренский П. А. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Сочинения : в 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1998.— 796 с.
212. Флоренский П. А. Разум и диалектика // Сочинения : в 4 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1994.— С. 131— 152.
213. Флоренский П. А. Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. — М.: Храм св. мученицы Татианы, 2006. — 412 с.
214. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. — М.: АСТ, 2007. — 633 с.

215. Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. — М.: АСТ, 2009. — 346 с.
216. Флоренский П., свящ. Смысл идеализма // У водоразделов мысли: (черты конкретной метафизики) — Москва: Академический проект, 2017. — 607 с.
217. Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии); сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). — М.: Мысль, 2004. — 684 с.
218. Флоренский, П. А. Число как форма / священник Павел Флоренский. — Москва: Изд-во Московского центра непрерывного математического образования, 2021. — 80 с.
219. Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия // Сочинения : в 4 т. — М.: Мысль, 1998. — Т. 1. — С. 164— 180.
220. Флоренский П. А. : pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. К. Г. Исупов. — СПб. : РХГИ, 1996. — 752 с.
221. Флоренский П. В. Детство и юность Павла Александровича Флоренского / П. В. Флоренский, Т. А. Шутова // Дети нового сознания. — 2007. — № 1. — С. 45— 50.
222. Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. — М. : Пробел, 2000. — 317 с.
223. Флоровский Г. В. Томление Духа // Путь. — 1930. — № 20. — С. 3— 12.
224. Франк С. Гносеология Гете. Живое знание. — Берлин: Обелиск, 1923. — 70 с.
225. Фриауф В. А. Философия и метафизика: метаморфозы Смысла // Философия. Метафизика. Язык : сб. науч. тр. — Саратов : Поволж. межрегион. учеб. Центр, 1998. — С. 3— 7.
226. Фролова С. М. Развитие философии всеединства П. А. Флоренского : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. — Саратов, 2005. — 155 с.

227. Фудель С. И. Об отце Павле Флоренском // П. А. Флоренский: Pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2001. — С. 712— 718.
228. Ходасевич В. Ф. Книги и люди: Этюды о русской литературе. — М.: Московский учебник, 2002. — 256 с.
229. Хондзинский П. В. Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте *Corpus Aegrepticum* // Русско-Византийский вестник. — 2023. — № 1 (12). — С. 78— 85.
230. Хондзинский П. В. Рождение тринитарной экклезиологии: комментарий к четвертому письму «Столпа и утверждения истины» о. Павла Флоренского // Христианское чтение. — 2022. — № 3. — С. 45— 52.
231. Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. — Томск: Водолей, 1999. — 160 с.
232. Шапошников В. А. Математическая апологетика Павла Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры : философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность : сборник докладов / под ред. В. Н. Поруса. — М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. — С. 170— 185.
233. Шапошников В. А. Персоналистический платонизм о. Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2011. — № 1. — С. 67— 75.
234. Шапошников В. А. Романтическая математика Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2024. — № 4. — С. 44— 55.
235. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Эрнста Ласо. — Томск: Водолей, 1999. — 320 с.
236. Шеллинг Ф. В. Й. Четыре благородных металла; пер. с нем. свящ. П. А. Флоренского // Флоренский П. А., свящ. Философские, богословские и критические труды Шеллинга : переводы 1903–1908 гг. : в 2 т. Т. 1 / сост., подгот. текста, примеч. игум. Андроник (А. С. Трубочёв). — Сергиев Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2021.

237. Шишкин А. Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // Вопросы литературы. — 2005. — № 3. — С. 112— 118.
238. Штелер Т. Обратная перспектива: Павел Флоренский и Морис Мерло-Понти о пространстве и линейной перспективе в искусстве Ренессанса // Историко-философский ежегодник. — 2006. — № 2006. — С. 78— 85.
239. Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. — М.: Художественная литература, 1986. — 670 с.
240. Юнг К. Г. Человек и его символы. — М.: Серебряные нити, 2006. — 352 с.
241. Юнг К. Г. Эон — М. : АСТ, 2019. — 352 с.
242. Юсфин А. Г. Музыкальная природа творчества отца Павла Флоренского // Памяти Павла Флоренского. Философия. Музыка. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. — С. 146— 152.
243. Яковенко Б. В. Критический разбор труда свящ. Флоренского «Столп и утверждение истины» // Земля. — 1989. — № 11. — С. 58— 65.
244. Ярославцева И. П. И. Кант в зеркале «Веселой науки» Ф. Ницше и «конкретной метафизики» о. П. Флоренского // П. А. Флоренский и наука XX века: тезисы докладов международной конференции. — М., 1996. — С. 45— 47.
245. Ярославцева И. П. Символ как онтологическая единица в философии о. Павла Флоренского // Взаимодействие науки, философии и богословия в формировании идей эволюции в природе и обществе : материалы XI Международного конгресса. — СПб., 1999. — С. 112— 115.
246. Ярославцева И. П. Философский символизм в русской мысли (о. Павел Флоренский) // Известия Южного федерального университета. Технические науки. — 2006. — № 2. — С. 27— 30.
247. Antonova C. Space, Time, and Presence in the Icon. Seeing the World with the Eyes of God. — London: Routledge, 2010. — 210 p.
248. Burgess J.P. Why Read Pavel Florensky? — Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2024. — 280 p.

249. Carroll L. A Logical Paradox // *Mind*. — 1894. — Vol. 3, No. 11. — P. 436-438.
250. Gravin A.A. Review of: Andrea Oppo, *Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity* // *Studies in East European Thought*. — 2025. — DOI: 10.1007/s11212-025-09728-8.
251. Kaftan J. *Kant: der Philosoph des Protestantismus*. — Berlin: Reuther & Reichard, 1904. — 120 S.
252. Moore H.J. Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // *Studies in East European Thought*. — 2021. — Vol. 73. — P. 53— 76.
253. Nemeth T. Review of: Andrea Oppo, *Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity* // *Phenomenological Reviews*. — 2025. — January 6.
254. Obolevitch T. *The Eastern Christian Tradition in Modern Russian Thought and Beyond*. — Leiden; Boston: Brill, 2022. — 280 p. (*Contemporary Russian Philosophy*; Vol. 7).
255. Oppo A. *Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity*. — Leiden; Boston: Brill, 2024. — 256 p.
256. Paulsen F. *Kant der Philosoph des Protestantismus* // *Kantstudien*. — 1900. — Bd. 4. — S. 1— 31.
257. Pyman A. *Pavel Florensky: A Quiet Genius. The Tragic and Extraordinary Life of Russia's Unknown da Vinci*. — New York: Continuum Books, 2010. — 304 p.
258. Russell B. *The Principles of Mathematics*. — London: Allen & Unwin, 1903. --- 534 p.
259. Rhodes M.C. Logical proof of antinomy: a trinitarian interpretation of the law of identity // *Theandros*. — 2005. — Vol. 3, No. 2. — URL: <http://www.theandros.com/lawofident.html> (дата обращения: 30.11.2017).
260. Rhodes M.C. *On Contradiction in Orthodox Philosophy* // *Logic in Orthodox Christian Thinking* / ed. by A. Schumann. — Heusenstamm: Ontos Verlag, 2013. — P. 82— 103.

261. Rojek P. Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies // *Logica Universalis*. — 2019. — Vol. 13, No. 4. — P. 515— 540.
262. Slesinski R. Pavel Florensky: A Metaphysics of Love. — Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. — 259 p.
263. Spano M. Afterword: Pavel Florensky's 'Complex' Universe // Florensky P. *Imaginaries in Geometry*. — Milan: Mimesis International, 2021. — P. 79— 110.
264. Spano M. Discontinuity as a Philosophical Problem. Review on: Oppo A. *Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity // Philosophy of Religion: Analytic Researches*. — 2025. — Vol. 9, No. 2. — P. 140— 147.
265. Valentini N. *La mistica e l'anima russa*. — Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2006. — 244 p.