

Н. Н. Павлюченков

Метафизика всеединства и концепция обожения в трудах А. Ф. Лосева и свящ. П. Флоренского

УДК 1(470)(091)+271.2-1
DOI 10.47132/2588-0276_2025_4_72
EDN CQLEOJ



Аннотация: Главная тема данной статьи — влияние основной парадигмы философии всеединства на представления об обожении А. Ф. Лосева и свящ. П. Флоренского. В данном случае под такой парадигмой понимается исходная позиция в мировоззрении, утверждающая «диалектику Абсолюта» как раскрывающую особый метафизический процесс становления в Боге, наряду с Божественным Троиединством, новых «богочеловеческих» ипостасей. По мнению автора, идеи именно такой «диалектики», в том или ином виде, присутствуют в рассматриваемых трудах обоих мыслителей. С этим связана вполне определенная (и, по мнению автора, неадекватная) трактовка ими учения свт. Григория Паламы о необходимости различать недоступную для твари Божественную сущность и Божественные энергии, которым человек может и должен приобщаться в процессе обожения. Последовательно рассматривая и сопоставляя между собой концепции обожения в трудах свящ. П. Флоренского и А. Ф. Лосева, автор делает вывод о том, что, при различии в деталях, они совпадают в главном — в своей зависимости от учения о Богочеловечестве в философии всеединства В. С. Соловьева.

Ключевые слова: Божественная сущность, Божественные энергии, философия всеединства, обожение, Богочеловечество, Имя Божие, имяславие.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**

Доктор теологии, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. Метафизика всеединства и концепция обожения в трудах А. Ф. Лосева и свящ. П. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2025. № 4 (23). С. 72–87.

Статья поступила в редакцию 03.11.2025; одобрена после рецензирования 11.11.2025; принята к публикации 14.11.2025.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (23)

2025

Nikolay N. Pavliuchenkov

The Metaphysics of All-Unity and the Concept of Deification in the Works of A. F. Losev and Fr. P. Florensky

UDC 1(470)(091)+271.2-1
DOI 10.47132/2588-0276_2025_4_72
EDN CQLEOJ



Abstract: The main topic of this article is the influence of the main paradigm of the philosophy of all-unity on the ideas of deification by A. F. Losev and Fr. P. Florensky. In this case, such a paradigm refers to the initial position in the worldview that reveals the “dialectics of the Absolute” as a special metaphysical process of the emergence of new “divine-human” hypostases in God. According to the author, the ideas of this “dialectics” are present in one form or another in the works of both thinkers. This is related to a specific (and, in the author’s opinion, inadequate) interpretation of St. Gregory Palamas’s teaching about the need to distinguish between the inaccessible Divine essence and the Divine energies, which humans can and should participate in through the process of deification. The author consistently examines and compares the concepts of deification in the works of Fr. P. Florensky and A. F. Losev, and concludes that they differ in details but agree on the main point: their dependence on the doctrine of God-manhood in the philosophy of all-unity by V. S. Solovyov.

Keywords: Divine essence, Divine energies, philosophy of all-unity, deification, God-manhood, the Name of God, glorification of the name.

About the author: **Nikolay Nikolaevich Pavliuchenkov**

Doctor of Theology, Candidate of Philosophy, Candidate of Divinity, Associate Professor of the Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

For citation: Pavliuchenkov N. N. The Metaphysics of All-Unity and the Concept of Deification in the Works of A. F. Losev and Fr. P. Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2025, no. 4 (23), pp. 72–87.

The article was submitted 03.11.2025; approved after reviewing 11.11.2025; accepted for publication 14.11.2025.

Творческое наследие А. Ф. Лосева и свящ. П. Флоренского в литературе сопоставляется, как правило, в различных аспектах, связанных с философским осмыслением имени и ряда других проблем, возникших или по новому поставленных в процессе имяславческой полемики первых двух десятилетий XX в.¹ К числу последних относится трактовка до того почти совсем не известного в России учения свт. Григория Паламы, на что в отношении трудов Флоренского обращал внимание С. С. Хоружий². Как к Флоренскому, так и к Лосеву можно отнести уже сделанные выводы о принципиальном различии неоплатонического «энергетизма» и богословия энергий свт. Григория Паламы³, хотя основательный разбор «православно понимаемого неоплатонизма» Лосева, как представляется, еще ждет своего исследователя.

С этими вопросами напрямую связана проблема, в литературе еще практически не обсуждаемая, но возникающая в связи с приверженностью обоих мыслителей философско-богословской парадигме всеединства, которая, в свою очередь, и задает вполне определенные ориентиры в восприятии «паламизма». Суть последнего, как известно, выходит за рамки только концептуального оформления православной веры и призвана обосновать (и, в определенной мере, раскрывать) христианский святоотеческий опыт обожения человека. Имея своим источником практику умно-сердечной молитвы, учение свт. Григория Паламы в литературе ассоциируется с понятием «исихазма», введенным в научный оборот в XX в. и, в таком своем качестве, в глазах ряда исследователей, задающим вполне конкретный вектор в оценке позиций сторонников и противников имяславия⁴. К сожалению, часто допускаемые в этом вопросе существенные упрощения приводят к ослаблению внимания на том, что исихазм — это, прежде всего, пребывающий в Православной Церкви мистический опыт «священного безмолвия», доступный весьма немногим подвижникам и до конца не поддающийся не только философскому, но и рациональному богословскому осмыслению. Представляется, что наиболее корректно это обстоятельство учтено в статье В. И. Постоваловой⁵, но в ней, как и в более поздней и аналогичной по теме статье Л. А. Соломеиной⁶, рассматривается только творческое наследие А. Ф. Лосева. Постовалова обратила внимание на трактовку обожения в трудах Алексея Федоровича⁷, хорошо показав,

¹ См., напр.: *Гоготшивили Л. А.* Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // *Лосев А. Ф.* Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 580–614; *Резниченко А. И.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012; *Шукуров Д. Л.* Сравнение принципов именования Бога в ономастологических учениях П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова // *Philologos*. 2019. № 3 (42). С. 89–97; *Хондзинский П. В.* Диалектика культа, мифа и культуры (свят. П. Флоренский и А. Ф. Лосев) // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 1. С. 53–67.

² См.: *Хоружий С. С.* Обретение конкретности // *Флоренский П. А.* [Соч.] Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 9–11; *Его же.* Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. С. 133–136.

³ *Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения (5–7 марта 2001 г.). М., 2003. С. 196–199.

⁴ См., напр.: *Гусев Д. В.* Влияние исихастских традиций на философскую антропологию П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева: автореферат дисс. ... канд. филос. наук. М., 2001.

⁵ См.: *Постовалова В. И.* Исихазм в творческом осмыслении А. Ф. Лосева (монаха Андроника) // *София: альманах. Вып. 2:* П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев: род, миф история. Уфа: Здравоохранение Башкортостана, 2007. С. 206–222.

⁶ *Соломеина Л. А.* А. Ф. Лосев и исихазм: к проблеме соотношения платонизма и христианского православного богословия в трудах Лосева // *Credo New*. 2022. № 3 (111). URL: <https://credo-new.ru/archives/2744> (дата обращения: 10.10.2025).

⁷ «А. Ф. Лосев рассматривает практически все важнейшие темы и проблемы исихастского богословия (исихия, сущность и энергия, благодать, обожение, непрестанная молитва, покаяние и др.) в их философском преломлении в русле „православно понимаемого неоплатонизма“ и „цельного знания“ школы всеединства» (*Постовалова В. И.* Исихазм в творческом осмыслении А. Ф. Лосева (монаха Андроника). С. 207).

насколько эта тема для него была связана с имяславческим восприятием «исихазма» и «паламизма».

При всем том, учение об обожении в трудах Флоренского никогда специально не исследовалось, но существует устойчивый стереотип, согласно которому представление о единении человека с Богом у него носит, по преимуществу, не личностный, а «энергийный» характер. Это дает основания противопоставлять «энергетизм» Флоренского выявляемым в трудах Лосева свидетельствам его особого внимания именно к личностному аспекту единения человека с Богом⁸.

В целом, признававший ведущую роль Флоренского⁹ и разделявший с ним приверженность к философии всеединства, Лосев представляется «ортодоксальнее» своего учителя, и такую тенденцию в восприятии его трудов замечательно выразила Н. К. Бонецкая, отметив, что «в лице Лосева и Флоренского встретились два типа христианства — старое и новое, монашеское и „софийное“»¹⁰. О том, что такая точка зрения серьезно упрощает реальное положение дел, можно судить по некоторым критическим замечаниям в адрес концепций Лосева¹¹. Они показывают, что «ортодоксальность» наиболее близких к православному богословию концепций Алексея Федоровича может быть поставлена под сомнение ничуть не менее, чем богословские труды о. Павла, хотя, как и в случае с Флоренским, в этом отношении возможна и была бы весьма полезной соответствующая дискуссия. В данном случае представляется важным обозначить первые подходы к рассмотрению в трудах А. Ф. Лосева и свящ. П. Флоренского идей метафизики всеединства, «паламизма» и концепции обожения в их тесной и непосредственной взаимосвязи.

I

Метафизике всеединства свойственна вполне определенная «диалектика» Абсолюта, приводящая к религиозно-философским и мировоззренческим выводам разной степени сложности и важности. В данном случае обращает на себя внимание прекрасно сформулированная В. С. Соловьевым идея необходимости для Абсолюта иметь «Свое Другое» как некую онтологическую реальность, «формирующую» Божественное Троиединство, полагающую бытие мира и инициирующую в этом мире процесс становления Богочеловечества. Самозамкнутый, не выходящий «из себя», не проявляющий себя «во вне» Абсолют, согласно В. Соловьеву, не был бы Абсолютом¹².

⁸ См.: Там же. С. 217.

⁹ См. признание А. Ф. Лосевым себя учеником свящ. П. Флоренского в беседе с Ю. Ростовцевым в ноябре 1987 г. (*Ростовцев Ю. А., Флоренский П. В.* П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1990. С. 6).

¹⁰ *Бонецкая Н. К.* Имяславец-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 134.

¹¹ «Л[осев] не избежал расплывчатых формулировок в отождествлении умного экстаза или сверх-умного мышления с перво-сущностью, дающих основание для богословской критики, связанной с учением о сущности Бога» (*Тахо-Годи А. А.* Религиозно-философское учение [А. Ф.] Л[осева] // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 41. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2016. С. 475); см. также: *Асмус В., прот.* Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала. Религиозно-философский журнал. 1994. № 1. С. 95–100; *Авель (Плахтий), иером.* А. Ф. Лосев — Священное Писание и неоплатонизм // Вестник РХГА. 2018. № 3. С. 173–185. Ср.: «Лосев выступает как мыслитель, творящий строго в пределах смыслового пространства святоотеческого наследия» (*Шкуро С. В.* А. Ф. Лосев и Corpus Aegoragiticum: вопросы православной ангелологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 2 (8). Ч. 3. С. 203).

¹² «Если бы абсолютное, — пишет Соловьев, — оставалось только самим собой, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Для того, чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть... единством себя и своего противоположного» (*Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Его же.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 234).

И это положение в системе всеединства Соловьева, фактически, относится не только и даже не столько к онтологии Божественных Ипостасей, сколько к онтологическим основаниям мира. Богу *нужен* мир как для того, чтобы собственно быть Богом, так и для восхождения на качественно новый уровень своего бытия, когда в Божественное Троицичество в результате мирового процесса входит бесчисленное множество Богочеловеческих ипостасей¹³.

Можно показать, что, принимая эту метафизическую концепцию в самом ее существе, Флоренский сначала пытался изложить ее на языке православного богословия, а впоследствии, особенно после 1917 г., просто «по умолчанию» исходил из нее во всех своих основных философско-богословских разработках. В «Столпе и утверждении Истины» Флоренский утверждал, что Божественная любовь является самой сущностью Св. Троицы и обладает онтологическим свойством «изливаться», «вливаться» в *другого*¹⁴. Она совершает определенное «круговое» движение в Божественных Ипостасях, делая тем самым Божественное Троицичество утвержденным и самодостаточным в Своем объективном бытии¹⁵. Однако Бог от вечности имеет мысли о мире, которые, по своим Божественным свойствам (в отличие от мыслей человеческих), не требуют времени и условий для своей реализации¹⁶. Они сразу, в «недрах» Св. Троицы образуют вечный мир идеальных оснований твари, обоженных причастием любви как Божественной сущности. Эта идеальная тварь (София) «предсуществует» в вечности, а в своем *проявлении* «во вне» образует весь временный, «видимый» мир¹⁷.

Все вещи и существа этого, временного мира, согласно Флоренскому, представляют собой живое единство развивающегося во времени своего «проявления» (феномена) и обоженного идеального основания (ноумена). Обожение временного мира, как богочеловеческий процесс, совершается путем свободного произволения человека, устраняющего из своего феноменального естества все «греховное» как помеху, как некое «затемнение» для света Божественной любви, идущего из его собственной ноуменальной онтологической глубины¹⁸.

Несколько страниц в «Столпе и утверждении Истины» Флоренский посвятил перечню свидетельств просвещения святых христианских подвижников Божественным светом¹⁹, который в одном месте был им обозначен не только как Божественная сущность, но и как Божественная энергия²⁰. Знакомство с богословием энергий свт. Григория Паламы состоялось у Флоренского, по всей видимости, в самом конце 1912 г.²¹, т.е. примерно за год до фактического выхода в свет «Столпа и утверждения Истины»²².

¹³ Подробнее см.: *Павлюченков Н. Н.* Богословие всеединства: от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику П. А. Флоренскому. М.: Издательство ПСТГУ, 2023. С. 158–227.

¹⁴ «Метафизическая природа любви — в сверх-логическом преоборании голого само-тождества „Я=Я“ и в выхождении *из себя*; а это происходит при истечении на другого, при влиянии (т.е. вливании — *Н. П.*) в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости» (*Флоренский П. А.* [Соч.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 91).

¹⁵ См.: Там же. С. 47–49.

¹⁶ См.: Там же. С. 326–329.

¹⁷ См.: Там же. С. 340–341.

¹⁸ Подробнее см.: *Павлюченков Н. Н.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 190–212.

¹⁹ *Флоренский П. А.* [Соч.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 99–105.

²⁰ «Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать пред Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви» (Там же. С. 84); «Любить видимую тварь — это значит давать воспринятой Божественной энергии открываться, <...> давать ей переходить на другого, на брата» (Там же).

²¹ По всей видимости, об учении свт. Григория Паламы Флоренский впервые узнал из письма иеросхим. Антонина (Булатовича), датированного декабрем 1912 г. (См.: Переписка свящ. П. А. Флоренского с М. А. Новоселовым. Томск: Водолей, 1999. С. 81–82).

²² По факту «Столп и утверждение Истины» в полном варианте вышел в издательстве «Путь» в ноябре 1913 г.

Флоренский должен был признать возможность обожения твари *только* по Божественной энергии (а не по Божественной сущности), но, как ни странно, это не повлекло за собой с его стороны ни одной известной попытки внести соответствующие исправления в текст «Столпа и утверждения Истины», ни стремления хотя бы как-то и где-то указать на допущенные в нем ошибки. Это странное обстоятельство так и не получило своего обсуждения в литературе, хотя оно может найти свое объяснение в специфической трактовке Флоренским соотношения сущности и энергий в учении свт. Григория Паламы.

Судя по всему, еще не актуализированное в русском богословии в начале XX в. наследие свт. Григория Паламы Флоренскому оставалось неизвестным²³. Все, на что он ориентировался в «паламизме», сводилось к анафематствованиям Варлаама и Акиндина в соборном определении 1351 г. Но при этом «провозглашенные паламиты начала» Флоренский сразу воспринял как относящиеся «к области неизмеримо более широкой», чем учение о природе Фаворского света и возможности опытного богопознания. «Богословские споры XIV века, — утверждал он, — лишь четко закрепили за общим вселенским разумом то, что им, разумом, всегда и повсюду признавалось»²⁴. С точки зрения Флоренского, это (вопреки Канту) — убеждение в раскрытии ноумена в его феномене, что есть всецелая уверенность не в призрачности, а в подлинности самой жизни²⁵. Флоренский интерпретирует «паламизм» так, как того требует его концепция символа: «символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»²⁶, т.е. именно саму сущность²⁷. В Божественной реальности, по Флоренскому, сущность и энергии «хотя и неслиянные, <...> неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, общаясь с энергией Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносятся и с самим существом Его, хотя и не непосредственно»²⁸.

Таким образом, согласно Флоренскому, неслиянные, но и нераздельные с сущностью энергии *выявляют* сущность, или, вернее, сущность *проявляется* посредством своих энергий и через такое посредство все же становится доступной для твари. Представляется, что обосновать богословием свт. Григория Паламы подобную точку зрения можно только в самом первом приближении. «Итак, — пишет свт. Григорий



Священник Павел Флоренский,
1912 г.

²³ О духовном пути и религиозно-философском наследии о. П. Флоренского см.: Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.

²⁴ Флоренский П. А. [Соч.] Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 303.

²⁵ См.: Там же. С. 304.

²⁶ Там же. С. 287.

²⁷ Ср.: символ есть «сущность, несущая сращенную с ее энергией энергию иной сущности, каковою энергией дается и самая сущность, та, вторая» (Там же. С. 293).

²⁸ Там же. С. 302–303.



Древнейшее изображение свт. Григория Паламы в храме св. вмч. Георгия неподалеку от г. Касторья (Греция), 1368 г. Это год Константинопольского Собора, на котором архиеп. Григорий был прославлен

(в «Собеседовании православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феофимом, или О божественности и о том, что в ней причаствуемо, а что непричаствуемо»), — когда слышишь отцов, говорящих, что природа Божия непричаствуема, то помышляй ее неисходной и неявленной. Когда же, с другой стороны, [они называют ее] причаствуемой, то помышляй по природе присущее Богу выступление, явление и энергию. И таким образом, соглашаясь и с тем, и с другим, пребывай в согласии с отцами. Но и называя саму эту божественную природу, хотя и не саму по себе, а через оную энергию, причаствуемой, ты останешься в пределах благочестия (Αλλά καί δια της τοιαύτης ενεργείας ἐκέϊνην αὐτήν, εἰ καί μη καθ' ἑαυτήν, τὴν θεϊάν φύσιν λέγων μεβεκτὴν ἐν τοῖς οὐοῖς μενεῖς της εὐσεβείας...), ибо и таким образом сохраняется непричаствуемость и неявленность этой неисходной природы»²⁹.

Принципиально важным моментом, разделяющим два мировоззрения, является здесь представление, если можно так сказать, о смысловом значении бытия Божественных энергий: служат ли они для выявления (проявления) Божественной сущности, как того требует концепция символа по Флоренскому, или они есть просто факт Божественной реальности, подобно тому, как лучи испускаются солнцем вне зависимости от того, есть ли кто-то другой, кто этими лучами пользуется, существует за счет этих лучей и пытается по ним познавать природу их источника. Последнее убеждение, судя по всему, не разделялось Флоренским, и не разделялось именно вследствие его приверженности заданной В. Соловьевым парадигме всеединства, следую которой, бытие твари как «Другого» должно быть признано онтологически необходимым³⁰.

²⁹ Григорий Палама, свт. Тракаты. Краснодар: Текст, 2007. С. 211.

³⁰ Ср. у В. Соловьева: «Несомненно, что Бог для того, чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, т.е. действовать в другом» (Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / Сост. и примеч. А. Б. Муратов. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 144).

Не однажды подчеркивая в «Столпе и утверждении Истины», что принятие твари в общении Божественной любви совершается исключительно по Божественному снисхождению³¹, Флоренский, вместе с тем, утверждает изначальное обожение, извечно «пресуществленное»³² состояние твари в ее идеальных основаниях, что, фактически, должно стирать грань между тварным и нетварным естеством³³. Как и требуется в философии всеединства, обожение в системе Флоренского происходит с элементами самого Абсолюта и затрагивает само его существо, проявляющееся в своих энергиях для восхождения на новый уровень бытия.

Использование Флоренским богословия энергий свт. Григория Паламы, по сути, никак не изменило эту концепцию. В поздний период своего творчества Флоренский только напрямую, уже без всяких опытов богословской интерпретации, обозначил то, что имело место в «Столпе и утверждении Истины». София, как система идеальных оснований твари, оказалась раскрытой в качестве такой реальности, где осуществляется переход нетварного естества в тварное³⁴, а за Божественной сущностью было утверждено свойство ноумена, который, в концепции Флоренского, не должен и не может оставаться без своего проявления.

В работе «Имена» (1926) Флоренский утверждает, что «непроявленная духовная сущность — все и ничто, все о себе и ничто для мира. И без другого, без другой сущности, ей нет повода выйти из себя и явить себя»³⁵. Важное пояснение того, что значит быть «все о себе», находясь в «непроявленном» состоянии, можно найти в «Воспоминаниях» Флоренского, там, где он обращается к своему представлению о символе: «Покровами вещества, — пишет он, — не сокрывались в моем сознании, а раскрывались духовные сущности; а без этих покровов духовные сущности были бы незримы, не по слабости человеческого зрения, а потому, что нечего там зреть; но все дело в том, как разуметь вещество. Вещи в себе всегда были для меня непознаваемы, но не по скептически-пессимистической оценке познавательной способности человека, а потому, что там *познавать нечего* (подчеркнуто Флоренским — Н. П.)»³⁶.

Иначе говоря, сущность как таковая, «сама в себе», несообщима и непознаваема в силу отсутствия ее реального бытия. Становится же она реальной только в своем проявлении, т. е. в своих энергиях. При этом первое, «тончайшее» ее проявление является энергетически самым мощным, интенсивным, что и соответствует, согласно Флоренскому, реальности Имени. Имя — это «тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность», «только имя предельно прилегает к сущности в качестве ее первообнаружения или первооявления, и потому оно преимущественно именуется сущность в полноте ее энергий»³⁷. Все это должно означать, что в Имени, как на первом, наиболее мощном уровне своего проявления, сущность выявляет себя наиболее полно. И, если это Имя Божие, то в его реальности Сам Бог «содержится» почти в предельной полноте своих энергий, с которыми неслиянно, но и нераздельно соединена сама Божественная сущность. Воспринимая Божественные энергии в такой полноте, человек фактически (неизреченно, если угодно — антиномически)

³¹ См.: Флоренский П. А. [Соч.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 323–324, 349.

³² См.: Там же. С. 85.

³³ Подробнее см.: Павлюченков Н. Н. Догмат «единосущия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 40–63.

³⁴ См. у Флоренского в тексте «Небесные знамения» (1919): «София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь». И это, как подчеркивает Флоренский, — не в смысле антиномии, а «в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром» (Флоренский П., свящ. Небесные знамения // Его же. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 282.

³⁵ Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 182.

³⁶ Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. С. 306.

³⁷ Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). С. 182.

становится причастником и Божественной сущности. И, по большому счету, изложенное в «Столпе и утверждении Истины» учение об обожении не нуждается в исправлении, если интерпретировать «паламизм» так, как это представлено в поздних трудах Флоренского.

И когда Флоренский пишет, что «Имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть Имя»³⁸, он, как представляется, имеет в виду, прежде всего, невозможность ограничивать реальность Бога только одним, хотя бы и самым первым, самым энергетически насыщенным Его проявлением. Кроме того, ближайшим поводом для такой формулировки Флоренскому послужила просьба о. Давида (Мухранова) написать «увещательное письмо» изгнанным с Афона и осевшим на Кавказе имяславцам, которые стали впадать в действительное «имябожие», т. е. делать из самого Имени Божия объект поклонения³⁹. Ключевым моментом здесь является все же сведение Флоренским главной реальности Бога к Его Имени, что относится также и вообще к каждой тварной «духовной сущности», тварной, очевидно, в том же смысле, в котором Флоренским постулируется «творение» в Божественной вечности в «Столпе и утверждении Истины». Эти «сущности» тоже для своего реального бытия должны проявиться, и первое, «ближайшее» их проявление (Имя) тоже есть их главная онтологическая реальность⁴⁰.

По существу, Имя Божие в концепции Флоренского — это не просто Божественная энергия, которая, по свт. Григорию Паламе, есть Сам Бог. У Флоренского это — энергия-сущность, или Сам Бог, открывающийся твари в силу онтологической необходимости быть Богом. В «Иконостасе», над текстом которого Флоренский работал в 1919–1922 гг., т. е. в тот период, к которому Лосев относит свое наиболее тесное общение с Флоренским⁴¹, можно прочитать, что «все сущее имеет и энергию действия, каковою и самосвидетельствуется его реальность; а что неспособно действовать, то и не реально»⁴². Всякое бытие обладает энергией. Не энергично только абсолютное ничто. Это должно означать, что Бог реален (обладает энергией, способностью *действовать*) вследствие наличия объекта действия — тварного мира, в котором Божественные энергии и служат выявлением Божественной сущности.

II

А. Ф. Лосев испытал влияние Флоренского именно в поздний период его творчества. Но перед этим, на последнем этапе обучения в гимназии, у Лосева (как и у Флоренского) состоялось знакомство с трудами В. С. Соловьева⁴³. Как и Флоренский, Лосев пришел в Московский университет уже увлеченным основанной на метафизике всеединства идеей «высшего синтеза» основных областей человеческого знания и опыта⁴⁴. Но, в отличие от Флоренского, он имел опыт церковной жизни в гимназические годы⁴⁵

³⁸ «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его» (Флоренский П. А. [Соч.] Т. 2. У водоразделов мысли. С. 300).

³⁹ См.: Там же. С. 336–338.

⁴⁰ См.: «И все-таки имя — онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой — второе; самому Господу, еще не зачавшемуся на земле, было предуготовано имя, принесенное Ангелом. Тем более — люди» (Флоренский П., *свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). С. 188).

⁴¹ См.: Ростовцев Ю. А., Флоренский П. В. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. С. 19.

⁴² Флоренский П., *свящ.* Иконостас // Богословские труды. 1972. Сб. 9. С. 143.

⁴³ См.: «Мне было 19 лет...». Дневники. Письма. Проза / Сост., предисл., комм. А. А. Тахо-Годи. М.: Русские словари, 1997. С. 6.

⁴⁴ См. из письма А. Ф. Лосева В. Знаменской от 15 сентября 1911 г.: «Начал одно большое сочинение *ex privata diligentia*: „Высший синтез, как счастье и Ведение“, где доказываю необходимость примирения в научном мировоззрении всех областей психической жизни человека: науки, религии, философии, искусства и нравственности» (Там же. С. 67).

⁴⁵ См. запись А. Ф. Лосева в дневнике от 4 марта 1912 г.: «Сегодня был в университетской церкви. Целый рой светлых, дорогих для меня воспоминаний возник в моей душе еще вчера, когда я был в той же церкви во всеобщей. Какое-то странное сходство между

и, как можно судить по обнаружившимся особенностям его восприятия имяславия, ему удалось избежать свойственного Флоренскому «магического» уклона в своем мировоззрении⁴⁶. Не обладая подобным «соблазном» сам, он не находил его и у Флоренского⁴⁷.

С афонскими имяславцами архим. Давидом (Мухрановым) и монахом Иринею (Цуриковым) Лосев общался не только по вопросам философско-богословского обоснования имяславия⁴⁸ (как Флоренский), но получал от о. Давида практические наставления по творению умно-сердечной молитвы с применением техники дыхания⁴⁹. По этому, а также по ряду других признаков можно догадываться, что поставленная имяславческой полемикой проблема *онтологии* Имени Божия для Лосева выходила за рамки только системы мировоззрения (как, по преимуществу, у Флоренского) или определенной философско-богословской доктрины и была связана с определенностью в личном духовном опыте. И тем более представляет интерес выявление тех позиций, по которым Лосев сходил или расходился с Флоренским.

В известной и нередко цитируемой записи Н. Я. Симонович-Ефимовой, относящейся к 1927 г., Флоренский называет Лосева «рефлектором», который сам по себе «темный» и отражает только чужие (в данном случае, Флоренского и С. Н. Булгакова)

церковью в университете и гимназической церковью, которую я горячо полюбил и по которой скучаю теперь до слез. На самом деле сходство то, что как та, так и другая — домовые церкви. Но какой теплотой веет только от одной мысли, что вот в такой же точно церкви ты рассказывал Богу свою жизнь 8 лет подряд, что вот здесь не хватает только твоего батюшки да директора, чтобы была родная, ничем не заменимая гимназическая церковь» (Там же. С. 36–37).

⁴⁶ См., напр.: если согласно Флоренскому, «Слово — потому и слово, λόγος, духовно-физический процесс, а не чисто физический, не просто внешний звук, что оно, как бы ни было мало сознательно, непременно телеологично, непременно имеет смысл, и хотя бы “одними устами”, полусознательно сказанное, хотя бы в бреду, во сне, все-таки слово не лишено своего смысла, и раз оно стало словом, раз оно не судорога языка, а некоторый акт нашего духа, оно непременно направлено на объект, им обозначаемый. В устах хорошего или плохого человека, верующего или неверующего, имя Божие означает именно Бога, и никого иного» (Флоренский П., *святи*. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2018. С. 404–405), то, по Лосеву, «Подлинно произнести и воспринять имя можно только молитвенно» (Лосев А. Ф. *Миф. Число. Сущность*. М.: Мысль, 1994. С. 230).

⁴⁷ См. запись 1982 г., дающую объяснение А. Ф. Лосевым понимания магии Флоренским (Флоренский П. А. [Сочинения] Т. 2. У водоразделов мысли. С. 278–280). Комментируя эту запись, игум. Андроник (Трубаев), в числе прочего, отмечал, что в ней «могли отразиться и взгляды самого Лосева» (Там же. С. 413).

⁴⁸ См. письмо Флоренскому 30 января 1923 г., в котором имяславческие тезисы А. Ф. Лосева приведены с правками о. Иринея (Ростовцев Ю. А., Флоренский П. В. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. С. 15–17).

⁴⁹ См.: Тахо-Годи А. А. Лосев. М.: Молодая гвардия, 1997. С. 108. (ЖЗЛ). Ср.: «...Я знал афонских монахов, которые проповедовали исихию и обучали меня...» (Лосев А. Ф. *Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы*. С. 511).



Алексей Лосев — гимназист выпускного класса Новочеркасской классической гимназии, 1911 г.



Архимандрит Давид (Мухранов),
1910-е гг.

идей⁵⁰. Приходится признать, что параллелей с идеями Флоренского у Лосева даже больше, чем может показаться на первый взгляд. Но при всем том, субъективно данный Флоренским образ «рефлектора» требует к себе, конечно, критического отношения⁵¹.

В контексте данной темы интерес представляет, прежде всего, следование Лосевым за Флоренским в восприятии не только имяславия, но и самой парадигмы всеединства. В конце своего творческого пути Алексей Федорович достаточно определенно пояснил, что именно он с самого начала взял у В. Соловьева и что из этого осталось у него «на всю жизнь». Это не концепции общественно-политического, исторического или конфессионального плана, а сама «диалектика конечного и бесконечного», согласно которой подлинной реальностью является ни то, и ни другое в отдельности, а «то, в чем они неразлично совпадают»⁵². Но как раз такая «диалектика» и создает основания для важнейшего принципа метафизики всеединства, полагающего «абстракцией» не только существование мира («конечного») без Бога («Бесконечного»), но и Бога без мира. По существу, об этом Алексей Федорович также говорил прямо и вполне недвусмысленно, когда в выводах «диалектики» В. Соловьева обнаруживал утверждение невозможности существо-

вания друг без друга «целого» и его «частей»⁵³. «Это целое, — пояснял он, — в той или иной степени присутствует во всех своих частях»⁵⁴; так, например, солнце и луна «являются частями всего... На них почил всеединство»⁵⁵. Но при этом «целое» не является простой суммой всех своих частей; оно «образует собою новое в сравнении с отдельными частями специфическое целое»⁵⁶.

Алексей Федорович утверждает, что это — такая основа философствования, на которой можно строить самые различные системы мировоззрения (в том числе

⁵⁰ «Он, — говорил Флоренский, — пишет в моем духе. Но вот, вероятно, от того, что у него бескровно, без внутренней питанности, это мысли или Булгакова, или мои» (Симонович-Ефимова Н. Я. Беседы с Павлом Флоренским. М.: Русский мир, 2006. С. 194–195). Это свидетельство подтверждает и муж Нины Яковлевны, Иван Семенович Ефимов, который приводит слова Флоренского в таком виде: «Лосев — как рефлектор, отражает, а сам темный, с такими людьми душно» (Там же. С. 262).

⁵¹ В частности, весьма показательным в этом отношении является уже упомянутое выше письмо Лосева Флоренскому от 30 января 1923 г., в котором он посылал о. Павлу свои «имяславческие тезисы» с просьбой проверить их и «прямо зачеркивать» в них то, что ему «покажется неправильным и исправлять по-своему» (Ростовцев Ю. А., Флоренский П. В. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. С. 15). При чисто механическом «отражении» идей Флоренского посылка ему подобного письма не имела бы смысла.

⁵² См.: Тахо-Годи А. А. А. Ф. Лосев. Жизнь и творческая судьба // Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 695.

⁵³ Из размышлений о Вл. Соловьеве (Беседа с А. Ф. Лосевым) // Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 705.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 699.

⁵⁶ Там же. С. 705.

и марксистскую идеологию⁵⁷), и, по существу, можно сказать, что духовное качество этих систем зависит уже не от самой этой основы, а от степени человеческих страстей, ошибок и заблуждений. Восприняв эту «диалектику» на всю жизнь, сам Алексей Федорович, очевидно, полагал, что насыщает ее православным религиозным мировоззрением и свидетельствами православного религиозного опыта⁵⁸.

Обращаясь к учению об обожении, под «целым» здесь нужно понимать Софию как находящуюся в процессе становления богочеловеческую реальность и, в конечном итоге, сам Абсолют, который путем богочеловеческого процесса восходит на качественно новый уровень своего бытия. Избегая активного употребления подобной, используемой В. Соловьевым, терминологии, Лосев, вслед за Флоренским, не изменяет самой заключенной в этом положении парадигме. И в целом можно заметить, что, осуществляя свои *собственные* исследования, Лосев слишком часто приходит к тем же выводам и занимает те же позиции, которые обозначены в трудах Флоренского.

Так, как бы обзревая Триаологию «Столпа и утверждения Истины» с точки зрения воспринятых им самим идей позднего Флоренского, Лосев пишет: Бог — апофатическая сущность, «которая равномерно проявлена в трех равночестных ипостасях»⁵⁹. Проблема «таинственного соответствия» между Божественной сущностью и Божественными энергиями для Лосева есть проблема «осознания» православного религиозного опыта. «Чтобы молиться, — пишет он, — надо признавать, что сущность хотя и присутствует в Имени, но есть сама по себе нечто бесконечное и бездонное, в то время как Имя и энергия — нечто определенное и расчленимое. Имя, несомненно, есть и сущность, сущность же как будто не есть Имя, хотя если она никакого отношения не имеет к Имени и энергии, то как же она вообще есть сущность и чего, собственно, сущность? Все эти вопросы необходимо разрешить, если мы желаем осознать религиозный опыт православия»⁶⁰. Нельзя не заметить, что, фактически, это — призыв «разрешить» вопрос, заданный и уже по-своему разрешенный Флоренским, а именно — как может сущность быть самой собой, как таковая, т. е. как она может реально существовать, если ей нет возможности проявиться в своих энергиях, и проявиться именно для кого-то другого. И когда Лосев утверждает, что Божество есть «неисповедимая, безымянная и ничем не охватываемая бездна», «излучающая свою сущность в энергии и являющая свой оформительный лик»⁶¹, это, по всей видимости, выражает ту же мысль, согласно которой Божественная сущность проявляется в энергиях не сама по себе, как не зависимое от мира естественное свойство Божие, а именно для мира, для его «оформления».

«Существо», согласно Лосеву, «как таковое — не-энергийно, не проявляется, не общается», но «как данное в своих энергиях», оно «энергийно, проявляется, общается»⁶². В беседе, записанной В. В. Бибихиным 30 мая 1975 г., Лосев говорил: «Непознаваемая сущность является в своих катафатических энергиях. Так мы говорили в начале века об имени Божием: имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть имя»⁶³.

Представление об обожении у Лосева непосредственно сводится к причастию человека к заключенной в Имени Божием и неразрывно связанной с Божественной сущностью Божественной энергии. Имя Божие, пишет Лосев, «есть то в Боге, что мы знаем, различаем, называем и формулируем о Нем»⁶⁴. Это — «такая энергия сущности,

⁵⁷ См.: Там же. С. 705–706.

⁵⁸ Ср. утверждение Лосева о том, что сфера применения платонизма в христианстве — платоническая диалектика одного, иного и становления, проводимая внутри одного целого, т. е. Св. Троицы (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 892).

⁵⁹ Там же. С. 882.

⁶⁰ Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 375–376.

⁶¹ Там же. С. 255.

⁶² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 866.

⁶³ Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 232.

⁶⁴ Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. С. 375.



Могила А. Ф. Лосева
на Ваганьковском кладбище в Москве

к соучастию с которой, по определению Божию и притом сознательно-разумно, привлечено и слабое, тварное, человеческое существо»⁶⁵. Это «наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, божественной и человеческой»⁶⁶; «арена встречи двух энергий, божественной и человеческой, божественных имен-энергий и человеческих энергий-названий»⁶⁷. И можно, конечно, искать (и находить) у Лосева свидетельства его «личностного» подхода к учению об обожении (в противовес «энергетизму» Флоренского), но, тем не менее, никак нельзя не учитывать такие, например, его решительные и однозначные утверждения о том, что религия есть «система мистических энергий», «взаимодействие человеческой и божественной энергий»⁶⁸.

По мнению Лосева, «само греческое выражение „именем“ <...> доказывает, что имя является определенным местопребыванием божественных энергий и что погружение в него и пребывание в нем всякого тварного бытия приводит к просветлению и спасению последнего»⁶⁹. Активно, своим личным произ-

волением устремляясь к Богу в творении Иисусовой молитвы, человек реализует единственную цель — стать «сосудом имени, т. е. — Божественных энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме Божественных энергий»⁷⁰. «Субъект активно переделывает себя, чтобы воплотить в себе эту энергию, а энергия сущности вещи все более и более в нем водворяется»⁷¹.

Конечно, анализ трудов А. Ф. Лосева требует еще большего, чем в случае с поздними трудами Флоренского, учета того положения, в котором религиозному философу пришлось работать в советской России. К текстам, которые Алексею Федоровичу удалось писать и издавать при укрепившейся воинствующей атеистической власти, не следует предъявлять требования абсолютной точности и выверенности философско-богословской терминологии. Но, в целом, направление его мысли представляется обозначенным достаточно четко. Ставший вместилищем заключенной в Имени Божиим Божественной энергии человек, согласно Лосеву, становится богом «по благодати, а не по сущности». В таком состоянии человек *отождествляется* с Богом, «имея единственное отличие от него — по сущности, по субстанции, по факту, по бытию»⁷². Это — становление богом «умно, энергийно, а не вещественно и сущностно»⁷³.

⁶⁵ Там же. С. 255.

⁶⁶ Там же. С. 269.

⁶⁷ Там же. С. 284.

⁶⁸ Лосев А. Ф. Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. С. 29.

⁶⁹ Там же. С. 8.

⁷⁰ Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. С. 269.

⁷¹ Лосев А. Ф. Философия имени. М.: Академический проект, 2009. С. 250–251.

⁷² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 866.

⁷³ Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. С. 482.

Будучи тварью, человек, утверждает Лосев, не может стать Богом по существу⁷⁴. Но при этом, наряду с «умноэнергийным», для человека возможно и «субстанциональное» общение с Богом. По мысли Лосева, такое общение осуществляется в таинстве Евхаристии, где человек становится причастником «субстанции <...> единственного и единичного Богочеловека»⁷⁵. И, очевидно, в соответствии с таким восприятием главного таинства Церкви⁷⁶, Лосев утверждает, что богочеловечество есть «субстанциональное пребывание Бога в твари», а точнее, «субстанциональное тождество Бога и человека»⁷⁷.

Представляется, что в таком утверждении и совершается наиболее очевидная попытка «воцерковить» или, вернее, по «церковному» осмыслить основные идеи философии всеединства В. С. Соловьева. Лосев как бы довершает то, на что не хватило времени у Флоренского: он синтезирует его позднюю «антроподицею» с ранней «теодицеей». Он раскрывает, что путь к обожению как «пресуществлению» человека («Столп и утверждение Истины») лежит через участие его в церковном богослужении («Философия культа»). И, со своей стороны, Лосев пишет, что в таинстве с человеком происходит «та или иная транссубстанциация и софийное преображение»⁷⁸.

В концепции Флоренского человеческое Я, открывая себя для Божественной любви, обретает свое утверждение в объективном бытии, а результат его «пресуществления», очевидно, прямо соответствует этапу в формировании «Богочеловечества», так, как его мыслил В. Соловьев. Неслиянная, но и нераздельная с Божественной сущностью Божественная энергия «срачивается» с энергией человеческого Я и тем самым образует «рядом» с Божественным триединством, в Его «недрах» новую реальность — Богочеловеческую Ипостась. И такая «синергия» Бога и человека осуществляется, прежде всего, в религиозном культе, основу которого составляют церковные таинства.

Из всего, сказанного А. Ф. Лосевым на эту тему, следует, что направление его мысли было практически таким же. В таинствах, писал он, осуществляется «непрерывная возможность и опора субстанционального утверждения человека в вечности» и происходит «вселенская эманация богочеловечества»⁷⁹.

* * *

Конечно, по указанным выше причинам, связанным с особенностью условий деятельности свящ. П. Флоренского и А. Ф. Лосева в советской России, современному исследователю их творчества приходится домысливать некоторые уточняющие моменты в их концепциях. Но представляется, что, в данном случае, анализ их трудов приводит к достаточно обоснованному выводу о принципиальном сходстве заключенного в них учения об обожении человека и о непосредственной связи этого учения с философией всеединства В. С. Соловьева. И если, по результатам исследования прот. П. Хондзинского, «эсхатологичность лосевских воззрений, по-видимому, подводит черту под безраздельным господством соловьевских идей — во всяком случае, в постреволюционной России»⁸⁰, то трактовка Лосевым «паламизма» и православного учения об обожении, как представляется, отражает его стремление следовать за Флоренским в создании очередного варианта «православно понимаемой» метафизики всеединства.

⁷⁴ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 866.

⁷⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 446.

⁷⁶ См.: таинство — «осуществление Церкви, или действие Софии о Имени Иисус-Христове» (Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. С. 245).

⁷⁷ Там же. С. 483.

⁷⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 869.

⁷⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 209.

⁸⁰ Хондзинский П. В. Диалектика культа, мифа и культуры (свящ. П. Флоренский и А. Ф. Лосев). С. 63.

Источники и литература

1. *Авель (Плахтий), иером. А. Ф. Лосев — Священное Писание и неоплатонизм* // Вестник РХГА. 2018. № 3. С. 173–185.
2. *Асмус В., прот. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки* // Начала. Религиозно-философский журнал. 1994. № 1. С. 95–100.
3. *Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 416 с.*
4. *Бонецкая Н. К. Имяславие-схоласт* // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 123–142.
5. *Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. 256 с.*
6. *Из размышлений о Вл. Соловьеве (Беседа с А. Ф. Лосевым)* // *Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 697–710.*
7. *Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.*
8. *Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 558 с.*
9. *Лосев А. Ф. Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. 614 с.*
10. *Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 719 с.*
11. *Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.*
12. *Лосев А. Ф. «Мне было 19 лет...». Дневники. Письма. Проза. М.: Русские словари, 1997. 352 с.*
13. *Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.*
14. *Лосев А. Ф. Философия имени. М.: Академический проект, 2009. 300 с.*
15. *Постолова В. И. Исихазм в творческом осмыслении А. Ф. Лосева (монаха Андроника)* // София: Альманах. Вып. 2: П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев: род, миф история. Уфа: Здравоохранение Башкортостана, 2007. С. 206–222.
16. *Павлюченков Н. Н. Богословие всеединства: от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику П. А. Флоренскому. М.: Издательство ПСТГУ, 2023. 608 с.*
17. *Павлюченков Н. Н. Догмат «единосущия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского* // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 40–63.
18. *Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. 288 с.*
19. *Переписка свящ. П. А. Флоренского с М. А. Новоселовым. Томск: Водолей, 1999. 262 с.*
20. *Ростовцев Ю. А., Флоренский П. В. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева* // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1990. С. 6–24.
21. *Симонович-Ефимова Н. Я. Беседы с Павлом Флоренским. М.: Русский миръ, 2006. 326 с.*
22. *Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / Сост. и примеч. А. Б. Муратов. СПб.: Худож. лит. 1994. 528 с.*
23. *Соловьев В. С. Философские начала цельного знания* // *Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.*
24. *Тахо-Годи А. А. Лосев. М.: Молодая гвардия, 1997. 457 с. (ЖЗЛ).*
25. *Тахо-Годи А. А. А. Ф. Лосев. Жизненная и творческая судьба* // *Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 680–696.*
26. *Тахо-Годи А. А. Религиозно-философское учение [А. Ф.] Л[осева]* // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 41. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2016. С. 471–484.
27. *Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. 560 с.*
28. *Флоренский П., свящ. Иконостас* // Богословские труды. 1972. Сб. 9. С. 82–148.
29. *Флоренский П., свящ. Небесные знамения* // *Флоренский П., свящ. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 279–283.*
30. *Флоренский П. А. [Соч.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 491 с.*

31. *Флоренский П. А.* [Соч.] Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 447 с.
32. *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. 623 с.
33. *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2018. 685 с.
34. *Хондзинский П. В.* Диалектика культа, мифа и культуры (свящ. П. Флоренский и А. Ф. Лосев) // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 1. С. 53–67.
35. *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 1 (12). С. 24–50.
36. *Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения (5–7 марта 2001 г.). М., 2003. С. 191–207.
37. *Шкуро С. В.* А. Ф. Лосев и Corpus Areopagiticum: вопросы православной ангелологии // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2011. № 2 (8). Часть 3. С. 203–205.