

Панков А. А.

ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ О. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ НАСЛЕДИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Все, вступившие в Жизнь с Богом, уважайте друг друга, и никто не взирай по плоти на своего ближнего, но всегда любите друг друга во Иисусе Христе. Да не будет между вами ничего, что могло бы разделить вас.

Св. Игнатий Богоносец.
Послание к Магнезийцам. VI.

Актуальность наследия русской религиозно-философской традиции вызвана, прежде всего, тем, что в настоящее время представители многих областей гуманитарного знания, и, прежде всего, философы и социологи, обращаются к трудам и примерам практической деятельности представителей этой традиции в поисках ответов на вопросы, которые ставит нам наша действительность. Ведь, как справедливо отмечает Н.Ю. Матвеева, «они достигли выдающихся результатов в осмыслении духовной сути происходивших событий, их связи с мировой и российской историей» [6, с. 61]. Интерес к наследию русской религиозно-философской традиции, на наш взгляд, продолжает воспроизводиться также благодаря его полифоничности и парадоксальности, предполагающих возможность всё новых и новых интерпретаций. Теоретическое наследие русской религиозно-философской традиции характеризуется не просто парадоксальностью, но даже еретичностью. Во всяком случае, многие идеи русских религиозных фи-

лософов «серебряного века» вызывали и вызывают недоверие и подозрительность со стороны представителей ортодоксального православия. Такое же недоверие и подозрительность вызывают и некоторые примеры практической деятельности представителей русской религиозно-философской традиции, в частности, их экуменическая деятельность. Можно сказать, что современные процессы глобализации способствуют активизации экуменических процессов — процессов сотрудничества и признания равнозначности различных религиозных конфессий. Русское православие явно опасается утратить конфессиональную идентичность в этой ситуации активизации экуменических процессов. Особенно это характерно для представителей «самой консервативной части православия, ставшей на путь самоизоляции и по существу превратившейся в маргинальную, эскапистскую секту — Русской Зарубежной Православной Церкви» [8, с. 41]. Что же касается представителей религиозно-философской традиции «серебряного века», то они, оказавшись после революций и гражданской войны в эмиграции, не только включились в экуменические процессы, но во многом сами их инициировали, поскольку считали экуменические контакты возможностью «свидетельства» православия представителям других конфессий. К тому же для многих из них экуменические идеи напрямую вытекали из их философско-религиозных взглядов, в частности — из философии всеединства. Философия всеединства входит в круг «подозрительных» философских идей. Не случайно представители философии всеединства постоянно были вынуждены отводить от себя «обвинения в инакомыслии по отношению к христианству (а такие обвинения высказывались в периодике, на Карловацком Соборе, в трудах патриарха Сергия и т.д.) и тем самым добиться лояльного отношения православных ортодоксов к концепции всеединства, хотя она по своей сути (в конфессиональном аспекте) была диссидентской, обновленческой, призванной «поднять веру отцов на новую ступень разумного сознания» [1, с. 88].

Наиболее плодотворными, на наш взгляд, для развития русской религиозно-философской традиции в её «серебряный век» оказались именно диссидентские, «еретические» темы всеединства, софиологии, имяславия и некоторые другие. Они вызвали ряд дискуссий, наиболее бурной из которых была софиологическая дискуссия, в которую были включены как православные иерархи, так и сами философы «серебряного века» (в том числе и о. Георгий Флоровский, ставший священником в 1932 году). Результатом этой дискуссии было то, что софиологические взгляды, связывавшиеся прежде всего с именем о. Сергия Булгакова (хотя их развивали также В.С. Соловьёв, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев, о. Павел Флоренский) были осуждены высшими церковными властями. Об этом свидетельствуют два документа:

1. Указ Московской Патриархии от 24 августа 1935 г. № 93. В этом документе говорится следующее. Определением своим от 24 августа 1935 года за № 93 постановили: I. Учение проф. прот. С.Н. Булгакова, своеобразным и произвольным (Софианским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осуждённые Церковью, в возможных же из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечений им всех Её верных служителей и чад; II. Православных Преосвященных Архипастырей, клириков и мирян, имеющих неосторожность увлечься учением Булгакова и следовавших ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах, призвать к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности «здравому учению».

2. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии — Премудрости Божией. В этом документе говорится следующее: 1) Признать учение протоиерея Сергия Булгакова о Софии — Премудрости

Божией еретическим; 2) Сообщить о настоящем определении Собора Митрополиту Евлогию, с просьбой сделать увещание протоиерею Булгакову на предмет побуждения последнего к публичному отречению от своего еретического учения о Софии и о последующем сообщить Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей; 3) В случае нераскаяния прот. Булгакова состоявшееся определение Собора об осуждении софийской ереси довести до сведения всех Автокефальных Церквей.

Здесь необходимо вернуться к словам Указа Московской Патриархии о том, что учение о. Сергия Булгакова «в некоторых своих пунктах» повторяет лжеучения, уже соборно осуждённые Церковью. Имеется в виду то, что учение о Софии — Премудрости Божией своими корнями уходит в осуждённый ранней Церковью гностицизм, особенно в гностицизм валентиан и ряда других позднейших гностиков — теософов, которые в свою очередь непосредственно связаны с каббалистической традицией. Критики софиологического учения усматривали его связь и с платонизмом, что в устах некоторых представителей ортодоксального православия также звучало как обвинение. Как справедливо отмечает Г.Г. Сильницкий, православное богословие «развивалось в сложном процессе творческой ассимиляции отдельных понятий эллинской философии (свидетельством чему может служить наличие философского термина «единосущный» в никейском символе веры), с одной стороны, и преодоления «соблазна эллинской мудрости», с другой» [10, с. 266]. Сам же о. Сергей Булгаков истоки своего учения видел в Священном Писании, в богослужебных текстах и в творениях Святых Отцов,

Далее следует сказать о том, что в 1935 году, т.е. к моменту выхода обоих документов о. Сергия Булгаков не находился ни в юрисдикции Московской патриархии, ни в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей. Митрополит Евлогий (Георгиевский), в епархиальном подчинении у которого находился о. Сергей Булгаков, перешёл в юрисдик-

цию Вселенского Константинопольского Патриархата ещё в феврале 1931 года [5, с. 233], а отказался признавать себя подвластным Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей и того раньше — с января 1927 года [5, с. 245]. Так что требование «увещания» митрополитом Евлогием протоиерея о. Сергия Булгакова не имело никакой церковно- административной силы. Что же до непосредственного церковного начальства о. Сергия Булгакова, насколько нам известно, оно никогда не объявляло его учение «опасным для духовной жизни» и уж тем более «еретическим», считая его частным богословским мнением.

Это софиологическое мнение оказало значительное влияние не только на русскую религиозную философию, но на литературу «серебряного века». В частности, на творчество Михаила Булгакова и русских символистов — Александра Блока, Андрея Белого, Фёдора Сологуба. Впрочем, софиологические идеи были заимствованы русской религиозной философией и литературой «серебряного века» не только у о. Сергия Булгакова. Нам уже приходилось писать о том, что теологема Софии, по мнению некоторых исследователей (в частности, русского философа В.Ф. Эрна), была транслирована русской религиозной традицией, а через неё — и в традиции литературной — Г.С. Сковородой [9, с. 81]. Справедливости ради следует заметить, что ряд русских философов, в частности, Г.Г. Шпет, Д.В. Философов, Б.Д. Яковенко такую связь отрицали. Тем не менее, русские символисты (в первую очередь Андрей Белый, что нашло отражение в его «программном» романе «Петербург») считали Сковороду своим учителем. Велико влияние Сковороды и на творчество М.А. Булгакова, в частности на роман «Мастер и Маргарита».

По нашему мнению, Г.С. Сковороду можно считать если не напрямую учителем русских религиозных философов и писателей «серебряного века», то, по крайней мере «предтечей» В.С. Соловьёва. В.С. Соловьёв, в свою очередь, считал вышеупомянутого еретика-

гностика Валентина одним из гениальнейших мыслителей всех времён. Кстати говоря, «гениальной» называл систему Валентина и Л.П. Карсавин» [1, с. 125].

Но кому бы ни принадлежало первенство в разработке софиологических идей в русской философии — Г.С. Сковороде, В.С. Соловьёву или же о. Сергию Булгакову, спорность этих идей с точки зрения ортодоксального православия вполне очевидна. И поэтому в дискуссии о Софии включились и коллеги о. Сергия Булгакова по «философскому цеху» — В.Н. Лосский и о. Георгий Флоровский в своих книгах «Спор о Софии» и «Пути русского богословия». Именно о. Георгий Флоровский, который занимал совершенно особенное, специфическое положение в русской религиозно-философской эмиграции, в критическом запале по отношению к русской религиозно-философской мысли, содержавшей немалую богословскую составляющую, хотел даже назвать свою книгу, написанную в 1937 году, «Тупики русского богословия». Следует отметить, что непосредственно с о. Сергием Булгаковым Флоровский ни разу, в том числе и на страницах «Путей русского богословия» в открытую печатную полемику не вступил. Основной критике подвергаются софиологические взгляды В.С. Соловьёва и о. Павла Флоренского. Об этом влиянии говорят и современные исследователи. «В первый период творчества Булгаков находится под влиянием Вл. Соловьёва, хотя и критически осмысленного; затем усиливается влияние Флоренского, особенно заметное в книге «Свет Невечерний», и, наконец, в последний период своего творчества Булгаков вполне оригинален и осуществляет на свой лад синтез богословия и философской традиции всеединства» [4, с. 74].

Наконец, для того, чтобы более адекватно понять ту полемическую атмосферу, в которой развивалась русская философия «серебряного века» необходимо также вспомнить о дискуссии о статусе имени Божьего или «имяславии». Эта дискуссия была начата частью афонских монахов, считавших себя духовными преемниками протоиерея о. Иоанна Кронштадтского (И.И. Сергиева) и утверждавших, что «само

имя Божье является святыней и, таким образом, должно почитаться верующими полагающимся ему образом» [3, с. 161]. Имяславие было объявлено еретическим учением, связанным с магией и оккультизмом и осуждено в сентябре 1912 года Вселенским Константинопольским Патриархом Иоакимом III, затем — в апреле 1913 года его преемником Германом V и, наконец, российским Священным Синодом. В июне 1913 года на Афон был введён русский армейский контингент (претензия на связь с русским протоиереем оказала афонским монахам плохую службу) и в июле этого же года монахи-диссиденты были насильно депортированы в Россию. В России защитники имяславия сплотились вокруг о. Павла Флоренского. К ним относились всё те же о. Сергей Булгаков и Н.А. Бердяев, а также В.И. Иванов, Аскольдов (Алексеев С.А.), В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев, Андрей Белый и такой, казалось бы неожиданный в этом смысле писатель, как Даниил Хармс. О связи творчества последнего с русской религиозно-философской традицией нам уже доводилось высказываться [7].

Нам представляется, что в действительности имяславие является вариантом исихастской традиции. Как справедливо и весьма осторожно написал о. Георгий Флоровский, «история «Афонской смуты» ещё не написана, существует только полемическая и очень пристрастная литература. Спор вспыхнул вокруг книги схимонаха Илариона. На горах Кавказа, Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову или духовная деятельность современных пустынников, составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион, 1 изд. Баталпашинск, 1907, 2 изд., исправ. и много дополн., 1910; 3 изд. К. Печерской лавры, 1912. Сперва эта книга с большим сочувствием была принята в монастырской среде, но вскоре многим показалась соблазнительной та смелость, с которой Иларион говорит о Божественном сопричастии в молитве и называет призываемое имя Иисусово «самим Богом»» [13, с. 571]. На наш взгляд,

имяславие, пусть и «соблазнительно смело», но всего лишь развивает учение о назначении человека как обожении, осуществляемом посредством энергичного соединения Божественной и человеческой природ, которое «составляет ядро православной антропологии, а на философском уровне его обычно называют православным энергетизмом. Оно зародилось и долгое время пребывало имплицитным, не выраженным теоретически, в сфере православной аскетики и, в первую очередь, в лоне духовной традиции исихазма или священнобезмолвия, которая издревле развивалась в византийском, а затем и в русском монашестве. В эпоху исихастских споров в Византии XIV века оно получило богословское оформление в трудах св. Григория Паламы и было введено в корпус догматов, однако по историческим и иным причинам, теоретическая разработка учения в дальнейшем совершалась лишь спорадически и ещё далеко не завершена до сего дня» [14, с. 266]. Примерами теоретической разработки исихастского учения в рамках русской религиозно-философской традиции могут послужить разработки «философии сердца» П.Д. Юркевичем [11] и его последователем Б.П. Вышеславцевым. Помимо Юркевича заметное влияние на Вышеславцева в его размышлениях и обобщении христианского учения о сердце оказали также «русские философы И.А. Ильин, С.Л. Франк, прот. Василий Зеньковский» [12, с. 124]. Но, это действительно были спорадические разработки исихастской традиции. Возможно, когда эта разработка всё-таки будет завершена, нам не придётся говорить и об имяславии как еретическом учении, но лишь как об определённой линии в исихастской традиции.

На тот же момент времени, о котором говорится в данной статье, имяславие, равно как и софиология, выглядело *подозрительным* и «соблазнительным» по отношению к ортодоксальному православию. О. Георгий Флоровский участвовал и в имяславской дискуссии, хотя и не так активно, как в дискуссии о Софии — Премудрости Божией.

Чрезвычайно важно для понимания личностных качеств о. Георгия Флоровского то, что, несмотря на участие в этих дискуссиях, он продолжал деятельное сотрудничество и с о. Сергием Булгаковым, и с Бердяевым, и с Вышеславцевым, и с Карсавиным в экуменическом движении. Именно в этом и заключается специфичность положения о. Георгия Флоровского в русской религиозно-философской эмиграции, который не будучи ни всеединцем, ни софиологом, ни имяславцем, но их оппонентом, тем не менее активно сотрудничал с ними и не только в экуменическом движении, но и в движении евразийцев, и в рамках журнала «Путь», и в парижском Свято-Сергиевском богословском институте, где, например, о. Георгий Флоровский преподавал патрологию, Б.П. Вышеславцев — нравственное богословие, а о. Сергий Булгаков — Ветхий Завет и догматическое богословие. Последнее, учитывая всё вышесказанное в отношении о. Сергия Булгакова, особенно впечатляет. Как пишет А.А. Аржаковский, среди поколения русских религиозных мыслителей в эмиграции можно выделить две группы. «Те, кто всегда оставался верен христианской вере, полученной в детстве, и те, кто проследовал путём блудного сына. Среди первых можно назвать Г. Флоровского, А. Картышёва, Н. Глубоковского, С. Безобразова, С. Троицкого, Н. Арсеньева, Л. Зандера» [2, с. 57]. Но, вклад тех, кто проследовал путём блудного сына, в развитие русской богословской мысли и в практическую деятельность, в частности — в экуменическую деятельность русской эмиграции не менее значим, нежели вклад «всегда верных». Наиболее образованные и интеллектуально честные и смелые (что, впрочем, одно и то же) «православные ортодоксы» не могли этого не понимать, даже если не были согласны с «подозрительными» идеями. К таким интеллектуалам, несомненно, относился о. Георгий Флоровский.

Здесь следует отметить то, что экуменизм представителей русской религиозно-философской традиции имеет свою, достаточно сложную и можно сказать, болезненную историю. Сейчас, когда Русская Православная Церковь всё более

явно демонстрирует свой отход от экуменического движения, когда участие в нём всё чаще объявляется вынужденным, навязанным и т.п., следует вспомнить о том, как же всё было на самом деле. Участие в экуменическом движении было буквально выстрадано русскими философами «серебряного века». Как справедливо отмечал Н.М. Зёрнов, «Русская Церковь всегда представляла наиболее изолированную ветвь европейского христианства» [5, с. 259]. Русские мыслители начала XX века, оказавшись после революций и гражданской войны в эмиграции, надеялись, что западные христиане захотят извлечь урок из российского опыта. Они были уверены, что борьба между воинствующими атеистами и верующими в России — это часть всемирной борьбы. И немало разочаровались, убедившись в том, что представители западных Церквей в массе своей трактуют события в России как заслуженное наказание «исторической» Церкви. Поэтому, как уже было сказано выше, представители русской религиозно-философской традиции не только включились в экуменические процессы, но во многом сами их инициировали, поскольку считали экуменические контакты возможностью «свидетельства» православия и его богословских достижений представителям других конфессий. К тому же, о чём также было сказано выше, для многих из них (в частности, для о. Сергия Булгакова и Л.П. Карсавина) экуменические идеи напрямую вытекали из их философско-религиозных взглядов, в частности — из философии всеединства, основные положения которой были разработаны ещё до революции 1917 года.

Впервые русские философы появились на «экуменической арене» в 1925 году в Стокгольме, когда Н.С. Арсеньев и Н.Н. Глубоковский были приглашены на торжественное открытие движения «Дело и жизнь». Несколько более многочисленная делегация присутствовала на конференции движения «Вера и строй» в Лозанне в 1927 году: митрополит Евлогий (Георгиевский), о. Сергей Булгаков и Н.С. Арсеньев. Большинство православных делегатов было представлено гре-

ками, которые хотели практически сотрудничать с западными христианами (католиками и протестантами), но не желали вступать в богословские дискуссии. Иного мнения придерживался о. Сергей Булгаков, который считал, что обсуждение богословских проблем пойдёт на пользу как восточным, так и западным христианам. Его мнения разделяли большинство представителей русской религиозно-философской эмиграции, причём в независимости от того, придерживались они идей всеединства или нет.

Поэтому, ещё большая русская делегация приняла участие сразу в двух конференциях в 1937 году: «Дело и жизнь» в английском Оксфорде и «Вера и строй» в шотландском Эдинбурге. В делегацию вошли митрополит Евлогий (Георгиевский), Н.Н. Алексеев, Н.А. Бердяев, о. Сергей Булгаков, Б.П. Вышеславцев, Н.Д. Городецкая, Л.А. Зандер, В.В. Зеньковский, ставший в 1942 году священником, Н.М. Зёрнов, А.В. Карташёв, Г.П. Федотов и, наконец, о. Георгий Флоровский, которому предстояло стать виднейшим участником экуменического движения. Во время оксфордской и эдинбургской конференций часть делегатов подписала письмо, в котором был поставлен вопрос о равноправии и равнозначности евхаристического служения различных христианских традиций. В результате в 1939 году в Амстердаме во время первой экуменической конференции молодёжи была отслужена евхаристия согласно традициям православной, англиканской, лютеранской и кальвинистской церкви. Значительную роль на этой конференции сыграла русская делегация во главе с епископом Кассианом (Безобразовым).

Следует упомянуть и торжественное открытие конференции Всемирного Совета Церквей в Амстердаме в 1948 году, в котором в качестве русских делегатов присутствовали епископ Кассиан (Безобразов), Л.А. Зандер, Н.М. Зёрнов, о. Георгий Флоровский и А.Д. Шлеман, впоследствии также ставший священником. Важно отметить, что меньше, чем на предыдущих собраниях, количество делегатов объясняется

отрицательным отношением Московской патриархии в то время к экуменическому движению. И то, что о. Георгий Флоровский, несмотря на это отношение, всё же присутствовал на конференции, говорит о том, что он не всегда (к счастью) был столь уж «верен».

Все вышеперечисленные конференции были вершиной экуменического движения. За ней стояла внушительная подготовительная работа комитетов и комиссий, в которых русские принимали активное участие. Они сотрудничали также в издании многочисленных журналов и сборников, издававшихся экуменическими организациями.

Как писал Н.М. Зёрнов, «в итоге этой деятельности, совпавшей с годами формирования Русского студенческого христианского движения, восточное православие перестало казаться экзотическим. Оно было принято, как существенная часть вселенского христианства, голос которого звучал более авторитетно, нежели голос протестантизма. Особая близость во взглядах существовала между русскими и англиканскими деятелями, а во многих случаях их согласие было полным» [5, с. 271]. Результатом этого согласия явилось создание Содружества св. Албания и св. Сергия. То есть покровителями Содружества были избраны английский первомученик Албаний и преподобный Сергий Радонежский. Президентами Содружества стали англиканский епископ Уолтер Фрир и митрополит Евлогий (Георгиевский). В число руководителей Содружества входил о. Сергей Булгаков. Одной из отличительных особенностей Содружества стало особое внимание к экуменическому образованию студентов. Лекции о восточном христианстве читались в богословских колледжах англиканской церкви, в университетах и других учебных заведениях. Таким образом, впервые в Англии студенты, как получавшие богословское образование, так и просто интересующиеся, могли ознакомиться с восточной христианской традицией. Основными лекторами были о. Георгий Флоровский, Г.П. Федотов, Л.А. Зандер, Н.М. Зёрнов, о. Лев Жилле, о.

Алексей ван-дер-Менсбругге. После Второй мировой войны Антоний (Блум), митрополит Суражский, живший в Лондоне, продолжил эту работу.

В заключение скажем о том, что можно было бы рассказать ещё о немалом числе событий в экуменической деятельности русских эмигрантов, в том числе и таких, в которых активно участвовал о. Георгий Флоровский. Но, главное для нашего понимания той атмосферы, в которой развивалась русская религиозно-философская традиция — это то, что объединяло в этой деятельности столь, казалось бы разных, представителей русской религиозно-философской традиции. А объединяло «верных» и «блудных сыновей» Русской Православной Церкви эсхатологическое ожидание Царства Божия на земле, которое оказалось выше всего, что могло бы разделить их. «Только присущее всем этим мыслителям эсхатологическое стремление к Царству Божию на земле позволяет понять, почему Флоровский, Карсавин и Зеньковский — с одной стороны и Бердяев, Федотов, Булгаков — с другой вместе участвовали в экуменическом движении...Ибо вопреки всем различиям во взглядах на природу Церкви... все эти мыслители рассматривали встречу христианских конфессий как победу над временем и как сближение Востока с Западом» [2, с. 183].

Литература

1. Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. — Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. — 158с.
2. Аржаковский А.А. Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К.: Феникс, 2000. — 656 с.
3. Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919) в поисках новой русской идентичности. — СПб.: Алетейя, 2000. — 560 с.
4. Доброхотов А.Л. Сергей Николаевич Булгаков // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 1. — М.: Книжная палата, 1993. — С. 72-81.

5. Зёрнов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. — Париж: YMCA — PRESS, 1974. — 382 с.
6. Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования. — 2004. — № 1. — С. 61-69.
7. Панков А.А. Даниил Хармс как представитель русской смеховой и религиозно-философской традиции // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 5. Логос і праксис сміху. — О.: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 2004. — С. 343-348.
8. Панков А.А. К вопросу о необходимости гендерных исследований в украинском религиоведении // Аркадія: Культурологічний та мистецтвознавчий журнал. № 4 (6). — Одеса, 2004. — С. 40-41.
9. Панков А.А. Религиозные взгляды Г.С. Сковороды и их влияние на российскую философию и литературу // Філософія і література. Матеріали XI Міжнародних Сковородинських читань. — Харків: Прометей-Пресс, 2004. — С. 80-83.
10. Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетичности и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией Хоружего С.С. — М.: Издательство Ди-Дик, 1995. — С. 249-271.
11. Стокяло В.А. Философия сердца П. Юркевича // Перспективи. №1 (25). — Одеса, 2004. — С. 3-6.
12. Филонова Л.Г. Борис Петрович Вышеславцев // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 1. — М.: Книжная палата, 1993. — С. 120-125.
13. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. — Париж: YMCA — PRESS, 1983. — 574 с.
14. Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Изд-во «Алетейя» при участии Русского Христианского Гуманитарного института, 1994. — С. 263-275.