

УДК 140.8

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/99-108>

М.В. Жукова*

ЦЕЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: ЯЗЫКОВОЙ АСПЕКТ В ФИЛОСОФИИ П.А. ФЛОРЕНСКОГО**

В статье обсуждается роль языка в становлении религиозно-философской концепции цельного мировоззрения П.А. Флоренского. В центре внимания автора – философская интерпретация религиозного опыта, который, согласно Флоренскому, становится результатом символического восприятия мира, возможного благодаря языку. В исследовании предпринята попытка тематизировать представления мыслителя о языке как бытийном основании духовного опыта человека. Автор критически оценивает подходы к определению философских новаций Флоренского и приходит к выводу о расширении значения языковой концепции в развитии идеи цельного мировоззрения.

Ключевые слова: П. Флоренский, цельное мировоззрение, религиозный опыт, философия языка, символизм, аритмология, антиномизм, философия культуры

Integral worldview and religious experience: the linguistic aspect of Pavel Florensky's philosophy. MARINA V. ZHUKOVA (HSE University, Moscow, Russia)

The article discusses the role of language in the making of Pavel Florensky's religious and philosophical concept of an integral worldview. The author focuses on Florensky's interpretation of religious experience as a result of symbolic perception of the world enabled by language. The article is aimed at systematizing Florensky's ideas on language as an existential foundation of human spiritual experience. The author critically examines approaches to defining Florensky's philosophical contributions and concludes that the significance of the linguistic concept in developing the idea of an integral worldview has been expanded.

Keywords: Pavel Florensky, integral worldview, religious experience, philosophy of language, symbolism, arrhythmology, antinomianism, philosophy of culture

На пути к цельному мировоззрению: от дискуссий «нового религиозного сознания» к «конкретной метафизике»

Многие работы, посвященные П.А. Флоренскому, начинаются со слов о гениальности мыслителя, об энциклопедичности его знаний [13, с. 14]. Эту гениальность можно видеть в универсальности его познавательной деятельности, другой стороной которой стал поиск интегрального мировоззрения, что подчеркивал и сам мыслитель. Наследуя идеям И.В. Киреевского и В.С. Соловьева, Флоренский не единожды отмечал целью своей

интеллектуальной деятельности поиск и установление цельного мировоззрения [28, т. 1, с. 38]. На это стремление указывали многие исследователи его творческого наследия [8, с. 579; 16, с. 145; 17, с. 15; 32, с. 389]. Справедливо утверждать, что целью Флоренского было обнажить связь между нуменом и феноменом в их синергичном сплетении в символе и приблизиться к познанию Истины – в этом заключалась его программа конкретной метафизики, изложенная в одном из ключевых собраний текстов «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики».

* ЖУКОВА Марина Владимировна, аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, Россия, mv.zhukova@list.ru

© Жукова М.В., 2025

** Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Флоренский довольно остро ощущал разрыв между устройством Церкви, ее литургическими практиками и жизнью священников и мирян [24, с. 171–174]. Он как будто бы предчувствовал приближение катастрофы, выраженной в нравственном упадке и распространении маловерия, и искал пути ее предотвращения [28, т. 1, с. 532]. Флоренский ждал обновления церковной жизни, что выразилось в его сочувствии идеям организации «Христианское братство борьбы» [16, с. 145], созданной В.П. Свенцицким и В.Ф. Эрном. Эти мотивы ожидания религиозного обновления можно обнаружить в философии культа, которая демонстрирует стремление Флоренского к восстановлению связи между Церковью и человеком. Одна из главных ее задач – обоснование необходимости участия человека в религиозной практике в лоне Церкви.

«Новое религиозное сознание» как «практическая философия» стяжания Духа Святого, стремящаяся к качественному обновлению – как духовному, так и общемировому, – оказалось течением, привлекательным для молодого Флоренского, но не определившим его жизненный путь [18, с. 102]. О наличии черт «нового религиозного сознания» в мировоззрении Флоренского писали Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, П.В. Палиевский, Н.К. Бонещкая, Н.К. Гаврюшин. В студенческие годы Флоренский испытывал интерес к идеям Мережковского и его последователей [16, с. 155], размещал свои статьи в издаваемом ими журнале «Новый путь» («О суеверии и чуде» (1903), «Спиритизм как антихристианство» (1904)), однако в зрелом возрасте его оценка общества Д.С. Мережковского стала более критической [23, с. 59, 78–79, 128–129, 147; 29, с. 124]. По мнению Флоренского, цельное мировоззрение достигалось путем воцерковленной православной жизни. Православие, в свою очередь, воспринималось только как религиозный опыт, получаемый в стенах Церкви [29, с. 36–37], к историческим результатам миссии которой последователи идеи «нового религиозного сознания» имели серьезные претензии. Не совпал во взглядах на особенности пути человека к Богу Флоренский и с Бердяевым, водоразделом мысли здесь стало отношение между Творцом и тварью. Флоренский, принявший церковный сан, стремясь к обновления духовной жизни, остался в рамках православного учения [28, т. 1, с. 146–147]. Он указал на обязательное следование догматам и осудил любой имманентизм. Важно отметить, что здесь Флоренский расходится с Бердяевым как участником дискуссий о новом религиозном сознании, который видел необходимость в снятии четкой границы между человеком и трансцендентным [3, с. 277], полагая, что церковь со своей устаревшей программой не способна привести человека к спасению [2, с. 23–25].

В этом контексте необходимо говорить о другом качестве новизны религиозного сознания, продемонстрированном самим Флоренским, которому доступны были научная, философская и богословская мысль, с одной стороны, в их аналитической и исторической целостности, с другой – в возможности их творческого синтезирования в горизонте исповедуемого им идеала веры [16, с. 137–138; 17, с. 24]. Именно этот пункт – вера как основание целостного мировоззрения – с философской точки зрения является проблематичным. В первую очередь, необходимо прояснить смысл цельного мировоззрения. Как возможно цельное мировоззрение при признаваемом Флоренским аритмологическом устройстве мира, предполагающем разделение и прерывность, противоположные абсолютности цельной картины мира [27, с. 246]. Принимая во внимание тот факт, что цельное мировоззрение обретается для Флоренского только путем выявления связей между ноуменом и феноменом на уровне взаимодействия с символом как синергией идеального и реального, мы видим свою задачу в тематизации феномена языка, его функций и характеристик, способствующих установлению подобной связи. Значение языка в философской концепции становится едва ли не определяющим в рамках разработанного Флоренским символистского подхода, что усиливает наш аргумент. Таким образом, намеченная нами программа по изучению «нового» цельного мировоззрения предполагает обращение к лингвофилософии Флоренского, данная установка позволяет также сделать и следующий шаг к определению самой лингвистической концепции Флоренского, к прояснению ее статуса как религиозной философии языка, теолингвистики, «теологии» языка или лингвогносеологии.

Гносеологические и антропологические аспекты цельного мировоззрения

Установка П.А. Флоренского охватить мир не только умственным, но и духовно-практическим путем является, на наш взгляд, прямым свидетельством его стремления к цельному мировоззрению. В беседе «Эмпирея и Эмпирия» (1904) Флоренский называет цельным христианское католическое мировоззрение [28, т. 1, с. 147]. При подобном подходе мир воспринимается на двух уровнях: феноменальном и ноуменальном в точке их соприкосновения, носителе смысла – символе [28, т. 1, с. 175]. Таким образом, познание может быть охарактеризовано как символическое. Преимуществом христианского католического мировоззрения становится возможность рассмотреть символ, подводящий к познанию Истины, а, следовательно, к спасению. Нерелигиозное мировоззрение позволяет говорить только об эмпирии. Эти мысли получили

свое развитие в цикле статей, тематически объединенных в тексте «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики», имеющем программное значение для оформления религиозно-философской концепции мыслителя. Подход, примененный Флоренским, выявляет ряд парадоксальных положений, которые в рамках его философии примиряются либо, наоборот, обостряются, демонстрируя специфику программы в двух аспектах: гносеологическом и онтологическом.

Априорным положением гносеологии Флоренского может быть названо наличие связи между ноуменом и феноменом. В результате грехопадения мир претерпел онтологические изменения, в результате чего связь, ранее данная человеку в ее полноте, оказывается скрытой [28, т. 1, с. 156–157]. Процесс познания необходим для того, чтобы в феномене рассмотреть ноумен. Время здесь преобладает над человеком [28, т. 2, с. 58]. Имеется в виду, что знание человеку уже дано либо в прошлом, когда остается вспомнить или – в духе Платона – припомнить его, либо в будущем. В результате процесс познания определяется как протяженная во времени рефлексия, динамическое расширение знания, которое стремится достичь как максимы идеи, так и максимы реальности. Это столкновение приводит к эвристически положительному результату познания. Такая рефлексия охватывает все познание и заставляет человека отвечать на такой процесс всем своим существом.

Монизм установки простирается на оценку знания с точки зрения субъектно–объектной, познающего – познаваемого. Так как знание рефлексивно, оно находится в постоянном отношении между тем, что ему предшествует – для которого это конкретное знание становится объектом, и тем, что за ним следует – для которого оно является субъектом [28, т. 2, с. 21]. В развитии этой идеи Флоренский во многом опирается на суждения Шеллинга [33, с. 187, 196]. В философии Флоренского реальность и идея соотносятся друг с другом точно таким же образом, как объект и субъект. Таким образом, возникает антиномия познания – акты знания одновременно могут быть определены как идеально–реальные и реально–идеальные. Методологической спецификой построений Флоренского было его стремление к сохранению тезиса и антитезиса, поэтому данная антиномия не разрешается, а, наоборот, подкрепляется идеей о нераздельном, но и неслиянном их положении [28, т. 2, с. 50]. Данный подход позволяет снять напряжение между смыслом, заложенным в символ, и его значением как не имеющими между собой специфической концептуальной разницы. Если мы говорим о том, что основной гносеологической целью становится рассмотрение в феномене его ноумена посредством символического познания, то различия между методологиями

разных родов знания также снимаются, т.к. особенность предметов и специфические методологии их исследования утрачивают свое значение и заменяются символическим методом [31, с. 526].

Можно согласиться с рядом исследователей творчества Флоренского, что онтологическая установка, выраженная в символизме, в интерпретации философа оказывается под угрозой определения ее как оккультной [4, с. 73; 6, с. 487; 11, с. 424; 15, с. 437]. Пространственно–временное измерение необходимо для существования в нем феноменов и ноуменов, т.к. оно позволяет говорить о существовании уровней бытия. Доказательством их связи является время: в процессуальности реализуется познание, выраженное в раскрытии символа. Неслиянность и одновременно нераздельность как знания, так и уровней бытия говорит о дискретном онтологическом устройстве. Подтверждение этой интуиции Флоренский находит в аритмологии, усвоившей идеи Н.В. Бугаева и теории множеств Г. Кантора [28, т. 1, с. 78]. Но каждая бытийная реальность открывается, по мнению Флоренского, только в опыте религиозной веры. В силу этой установки его формула синтеза представляет собой идею прерывного мирового устройства, необходимого для существования таких явлений, как любовь, красота, творчество, вдохновение, свобода [19, с. 622] – культурных универсалий, способствующих установлению связи между человеком и трансценденцией [20, с. 52]. Данная связь наделяет человека творческой способностью влиять на мир, а не только пребывать в нем [28, т. 1, с. 39]. Эта интуиция предельно важна в рассуждениях Флоренского о взаимодействии языка и религиозного сознания в духовной встрече человека с Абсолютом. Индивидуализация, атомизация универсалий в аритмологически устроенном мире позволяет сохранять их своеобразие и уникальность и, главное, понять и прожить эти явления в глубине своего опыта – «нарочитые дары Духа Святого» [29, с. 123].

Именно в данном моменте мышление Флоренского становится аксиологически окрашенным – цельное мировоззрение есть мировоззрение православное [28, т. 1, с. 147], только в нем может быть раскрыта полнота Истины. Стать православным, согласно мысли Флоренского, возможно только в стенах Церкви [29, с. 36–37]. То есть православная жизнь возможна только при отправлении культа. Культ, в свою очередь, становится элементом, позволяющим человеку рассмотреть в феномене ноумен, т.к. именно в религиозной практике человек соприкасается с Божественными энергиями, дарующими ему способность к более глубокому познанию. Религиозный опыт преображает жизнь человека до самых ее оснований, влияя на формирование представлений, иными словами – мировоззрения.

Сложенные исторической Церковью догматы становятся, таким образом, ориентиром, направляющим человека и включающим его в традицию, общающим к цельному знанию.

В интеллектуальном плане, согласно представлениям Флоренского, цельное мировоззрение предполагает соединение науки, философии и религии в целостность. Ключом к такому мировоззрению становится математика, т.к. она позволяет, не отказываясь от разных сторон знания, сохранить явления [25, с. 175]. Выстроенное на математической основе мировоззрение становится фундаментом для развития религиозной картины мира, где религия есть идейный источник, тогда как математика – формообразующий скелет [29, с. 122–123]. Математическая схема при этом предполагает дискретное устройство мира – прерывное, не аналитическое, т.к. непрерывное устройство является частным случаем, что было подтверждено в теории множеств. При этом в соответствии аритмологическому устройству мира предполагается гармония прерывного и непрерывного [32, с. 388].

Философия и наука взаимосвязаны диалектически, первая объясняет, вторая описывает [28, т. 3, с. 134]. Таким образом, общей задачей для обоих образов знания является раскрытие символа при опоре на религиозный опыт [28, т. 3, с. 234, 236]. Синтезирующим началом для Флоренского оказывается религия: она становится ориентиром, способствующим раскрытию особенностей мироздания и, как следствие, формированию цельного мировоззрения. Флоренский делает следующий шаг, выявляя общность философии и науки через выражение знания и смысла в словесной природе [28, т. 3, с. 142]. Логическая последовательность его рассуждений выглядит следующим образом: философия и наука, являясь модусами языка [28, т. 3, с. 143], представляют собой антиномию и говорят об антиномичности самого языка, язык есть антиномия, которая не должна примиряться, но, напротив, должна разрастаться, что позволит языку жить и развиваться [28, т. 3, с. 185–186].

Соединение в одной картине мира представлений о необходимости взращивания цельного мировоззрения, включающего в себя аритмологическое устройство мира и антиномичное его восприятие, может показаться парадоксальным. Однако, как нам видится, взаимодополняемость аритмологии и антиномий говорит о существовании целостной онтогносеологии. Данная целостность подкрепляется полученным в результате встречи с трансцендентным религиозным опытом, и такой принцип взаимодействия рассматривается как целесообразный. Новое религиозное сознание, которое описывает Флоренский, телеологично и выступает уже как цельное мировоззрение, которое стремится приблизиться к

Истине в ее абсолютности. Смысл религиозного образа жизни восходит к идее спасения, возможного в прерывном мире и реализуемого путем победы над прегрешениями. Это возможно благодаря стремлению человека к Богу и переживанию религиозного опыта. Антиномизм в данном ключе позволяет сохранить на пути к Истине – пониманию единосущия Троицы [28, т. 2, с. 137] – результаты поисков. Важно для нас отметить и тот факт, что в философской интерпретации Флоренского антиномизм становится атрибутом языка, с помощью которого мышление человека возможно в целом. Сам же язык признается характеристикой культуры, к творчеству которой должен приложить духовные усилия человек [28, т. 4, с. 476]. Можно сделать вывод, что цельное мировоззрение – это духовный и культурный идеал, формулируемый Флоренским, к которому должен стремиться человек. Он утверждается философом на основе православия как совокупности опытно данной системы знаний о реальном и идеальном мире, передававшейся в течение многих веков и сохраненной в священных текстах и агиографии. Это мировоззрение – всеобщее, оно не противопоставляется аритмологии и антиномиям как содержащим в себе идеи прерывности и противоречивости соответственно, но, наоборот, подкрепляется ими, соединяя и гармонизируя их.

Ряд исследователей склонны находить в философии Флоренского черты оккультного, магического [4, с. 73; 6, с. 487; 11, с. 424; 15, с. 437]. Однако максимальное напряжение всего человеческого существа в процессе познания, стремление к раскрытию ноуменального в феноменальном, иными словами, поиску Истины, который показывает философ, соответствуют в большей степени образу ищущего «мира Горнего» человека, обладающего цельным знанием или стремящегося обрести тем самым цельное мировоззрение, а не оккультного практика. Здесь Флоренский остается на позиции христианской антропологии и христианского гнозиса, что будет в целом характерно для его религиозно-философской мысли: несмотря на наличие теологуменов, его мысль находится в «ограде православия», не противореча догмату и традиции.

Символизм и цельное мировоззрение

Философские идеи Флоренского о языке складывались на протяжении всего периода творчества. В наиболее развитом виде рассуждения о природе языка содержатся в таких работах, как «Общечеловеческие корни идеализма» (1908), «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики» (1918–1922), «Имена» (1926). Интерес к языку представлен и в письмах Флоренского. В одном из последних писем, от 13 мая 1937 г., Флоренский подводит итог своей интеллектуальной жизни, где отмечает

«Историко-филолого-лингвистическое изучение терминологии» [28, т. 4, с. 702] среди прочих открытий. Одна из ключевых его интуиций – понимание языка как антиномического по своей природе, сочетающего в себе незыблемость и динамичность. Флоренский наделяет язык тайнодействием, магичностью, энергией [28, т. 3, с. 230–231]. Таким образом, язык обладает способностью влиять на мир и на человека. Самыми энергично насыщенными словами являются имена – совокупности смысла, восходящие к ноуменальному [28, т. 3, с. 265]. При обращении к имени – символу – за феноменом начинается раскрываться ноумен, что свидетельствует о том, что существование имени, или символа, доказывает присутствие идеального в реальном мире [26, с. 146]. Философское обоснование Истины возможно только тогда, когда оно представляет собой метафизику имени [35, р. 181], т.к. имя семантически представляет собой совокупность смысловых элементов именуемого.

В этой логике развития идеи о языке религиозная онтологизация имени, выраженная в философии имяславия, становится определяющей для решения поставленной мыслителем задачи поиска цельного мировоззрения. Согласно Флоренскому, произнесение Имени Бога воспринимается как возможность верующего человека соприкоснуться с «миром Горним», а молитвенный опыт выражается в приближении человека к богопознанию. Этот опыт качественно преобразует человека [27, с. 392], что говорит о способности языковой практики онтологически повлиять на человека. Однако такие характеристики, как магичность и мистичность языка [28, т. 3, с. 212] не оставляют возможности человеку при обращении к символам религии остаться с внешней стороны православной традиции. Религиозная плоскость, в представлении Флоренского, в данном случае становится всеобъемлющей. Носитель культурных универсалий общества – язык, данный человеку с рождения, – располагает к развитию внутри традиции, т.к. он сам сохраняет смыслы в символах, приближающих человека к вере и христианству в целом. Флоренский анализирует культурную традицию, в основе которой – Св. Писание и Св. Предание, указывая на историю языка во многих странах, где развитие письменности связано с распространением Библии, а язык церковных служений постепенно перенимался населением. Перспективу, которую выстраивает Флоренский, справедливо назвать культурологической. Его подход отвечает современному толкованию языка как моделирующего культурные универсалии, что позволяет говорить о них в их исторической целостности [34].

Представления Флоренского о языке становятся основополагающим звеном при формировании концепции цельного мировоззрения. В этом

контексте символизм оказывается основным способом познания мира – границей, сближающей опыт познающего и реальность ноуменального. Но вопрос о том, что в символистской концепции является источником – средневековая мистика и неоплатонизм или паламитские интуиции [15, с. 426], [30, с. 198], остается открытым. С точки зрения антропологии, энергетический динамизм слова наделяет человеческую активность дополнительным аксиологическим весом, что выражено в необходимости постоянной работы по саморазвитию. С другой стороны, эти же характеристики языка ведут к положительному результату словесного обращения и приводят к автоматизации процессов познания [5, с. 103–104; 6, с. 476]. Однако необходимость максимальной концентрации духовно-волевых и интеллектуальных усилий человека в процессе получения религиозного опыта говорят о том, что преуменьшение значения человеческого участия в вопросе богопознания кажется неоправданным.

Антиномическая методология, развиваемая Флоренским, является ключевым звеном в определении символической природы языка, с последующей экстраполяцией этих идей в его философию культуры. Антиномическое прочтение символов предполагает бесконечное смысловое наполнение при конкретной его реализации. Культурные универсалии воспринимаются символически [20, с. 53], разрыв между символом и его смыслом приводит к культурному упадку. Именно поэтому Флоренский воспринимает имяславие как опыт духовной борьбы, ведь Имя Бога – это символ Божественного присутствия, открывающий путь к обожению человека. Для Флоренского, как нам представляется, символизм был способом толкования проблемы теодицеи и ее разрешения. В этом контексте антиномизм языка оказывался обязательным условием для преобразования человека посредством воздействия на него божественной энергии, воспринятой благодаря обращению к Символу – Имени Бога.

Таким образом, в трактовке Флоренского символическая природа языка становится элементом, способствующим приближению человека к цельному мировоззрению, но не играющим решающую роль: обязанность по его обретению в большей степени лежит именно на человеке. Необходимо самостоятельное моральное и умственное усилие для исповедания веры и поиска Абсолюта за материальной «завесой» мира. Язык позволяет человеку избрать верный путь обретения Истины. Языковой аспект символического восприятия мира становится структурным элементом гносеологии и антропологии Флоренского, сверхзадачей которого как мыслителя и священнослужителя является формулирование и реализация идеала цельного мировоззрения, связанного с теозисом человека и преобразованием культуры.

Философская тематизация языка

Флоренский посвятил много лет развитию вопроса о природе языка, онтологии и гносеологии символа. Однако из-за незавершенности разработок ряда важнейших философских интуиций, а также серьезного смещения ориентиров интеллектуальной работы в поздний период творчества (в силу изменения культурной и политической ситуации в России), четкой структуризации и тематизации вопроса о языке Флоренским проведено не было. Мы полагаем, что исследовательская работа в данном направлении, о необходимости которой писал С.С. Хоружий [31, с. 426], должна подчеркнуть значение философских открытий Флоренского. Оценочные суждения относительно изысканий Флоренского в области языка варьируются от критических, в которых Флоренский именуется дилетантом [28, т. 3, с. 426], «разрушителем плодотворных концепций» [8, с. 589], до апологетических, где Флоренский предстает гением эпохи, предвосхитившим современный взгляд на лингвистику [17, с. 433]. Оценка лингвистических интуиций Флоренского была проведена Л.М. Алексеевой, отметившей современность идей Флоренского для сегодняшней науки [1, с. 86], Л.А. Гогтишвили, подчеркнувшей актуальность воззрений Флоренского для современной мысли [9, с. 40]. Несмотря на критический характер посвященных творчеству Флоренского работ Н.К. Бонецкой, в них также отмечаются глубокие познания мыслителя в области знания о языке [4, с. 50].

Действительно, феномен языка в философии Флоренского занимает особое место. Характерно, что Флоренский не связывал свой интерес с развитием философии языка. Язык для него был шире самой философии, и не только философией полнился язык: наука – вторая сторона языка [28, т. 3, с. 187], но сам язык – участник сакрального действия. В этой связи Н.К. Бонецкая отмечает, что Флоренский в отношении языка в наименьшей степени может быть назван философом, ему более подходит образ учителя, нуждающегося в передаче сакральных знаний [4, с. 69]. В трудах Флоренского можно найти упоминание о языкознании [28, т. 3, с. 18] как науке о языке, его функциях, строении и истории терминологического становления. В философской тематизации языка Флоренского обнаруживается связь между внешней и внутренней формой слова, что позволяет тестировать его концепцию с точки зрения лингвистики как сложившейся дисциплины, рассматривающей такие аспекты языка, как грамматическое устройство, план выражения и план содержания [28, т. 4, с. 215], которые находят выражение в трудах А.А. Потебни [28, т. 3, с. 216], В.А. Богородского [28, т. 3, с. 221], В. фон Гумбольдта [28, т. 3, с. 145–148], М. Мюллера [28, т. 3, с. 147].

Рассуждений о языке лингвистического толка в наследии Флоренского немало [28, т. 3, с. 265–266, 304, 456], однако это лишь одна из сторон, раскрывающая природу языка в его формальном виде. В.В. Иванов при описании отношения Флоренского к лингвистике отмечал элемент игры [12, с. 71], что может служить выражением большого интереса Флоренского к этой деятельности. Филологический аспект языка предполагал, по мысли Флоренского, изучение только мирского уровня слов – их конечную, чувственную сторону [28, т. 1, с. 325], что не соответствовало пониманию Флоренским символического характера мира в его данности человеку. Однако эта область рассмотрения языка также была плодотворна. Так, например, этимологические выкладки Флоренского оценивались исследователями как добросовестные, однако несколько устаревшие и нуждающиеся в доработке [12, с. 70; 14, с. 417–418]. Для Флоренского первостепенной была задача не охватить историю формирования слова, а скорее воссоздать его внутреннюю структуру [22, с. 286–287]. При этом осуществленные Флоренским переводы и компаративный анализ полученных результатов характеризуются как всеобъемлющие [12, с. 75]. Целью этимологических изысканий Флоренского было толкование явлений культуры с целью раскрытия заложенных в них антиномий [10, с. 477], с последующим их семантическим и словоупотребительным анализом [22, с. 287]. Другая линия работы Флоренского со словом – литературоведческая – представлена небольшим количеством работ. Свою задачу философ видел в анализе мировоззрения автора в его связи с православной традицией. Это соответствовало основному замыслу Флоренского по выявлению особенностей цельного мировоззрения. Однако малочисленность работ может свидетельствовать о том, что литературоведение в меньшей степени занимало Флоренского. Можно предположить, что текстовые анализы казались ему вторичной деятельностью по отношению к реальному опыту богопознания.

С точки зрения исследовательской перспективы, обозначаемой нами в данной работе, стоит специально отметить, что получившее активное развитие на рубеже XX–XXI вв. направление теолингвистики не имеет еще достаточно аргументированной интерпретации языковой концепции Флоренского. А.К. Гадомский назвал целью теолингвистики изучение воздействия религии на язык [7, с. 288], что расходится с идеями Флоренского. Однако теолингвистика в версии В.И. Постоваловой, основанием которой стали идеи Гумбольдта [21, с. 56], на наш взгляд, может быть соотнесена с воззрениями Флоренского. Здесь предметом изучения теолингвистики является язык как продукт синтетического взаимодействия теологии

и науки о языке. При этом теолингвистика определяет язык как энергию духа [21, с. 57]. Подобное рассмотрение языка наиболее близко воззрениям Флоренского, которые становятся теоретическим основанием исследования В.И. Поставаловой [21, с. 67, 76, 83]. Однако подобный вариант теолингвистики ограничивается энергичной характеристикой языка, в то время как сам Флоренский идет значительно дальше, раскрывая природу языка в перспективе символизма и культуры. Таким образом, язык является концептуально-смысловым и конструктивным элементом в построении концепции цельного мировоззрения, имеющей идеалообразующее значение для философа. Язык выступает началом, оформляющим культурно-религиозное единство, восходящее к православной традиции, для которой характерна жизненность и глубокая включенность человека в опыт веры. В этом контексте ряд «язык–антиномизм–символ» ведет к богопознанию и, опосредованно, к спасению.

Как философ, лингвист и филолог Флоренский выходил за границы любой области знания, когда язык начинал звучать и как творческий инструмент передачи мысли, и как образ, вокруг которого выстраивались рассуждения. Флоренский, таким образом, был свободен в своих размышлениях. Именно поэтому способ говорения Флоренского о природе языка исходит из более глубоких, интуитивных стремлений. Тотальность, «неотвратимость» языка по отношению к мыслительному миру человека позволяют говорить о языковой картине мира как обязательной характеристике цельного мировоззрения, имеющего в своем основании и индивидуализированную языковую картину мира. Язык в таком прочтении может быть охарактеризован как путь, ведущий к цельному знанию и абсолютному мировоззрению. Эта мировоззренческая интенция Флоренского, объединяя в самом основании проблемы теодицеи и антроподицеи, подготавливает интеллектуальную почву для развития авторской версии онтологически понятого языкового символизма, философии культа и культуры. Цельное мировоззрение в этом ключе становится вершиной развития языковой картины мира, строящейся с учетом выделяемых Флоренским принципов аритмологии и антиномичности жизненных явлений и мысли. Она призвана прояснить главную цель – стремление человека и человечества к трансцендентному идеалу – к Богу. Так развиваемая Флоренским концепция цельного мировоззрения, значимая в философском отношении, обретает и особый этический смысл как духовно-интеллектуальная программа, противостоящая деконструкции христианских смыслов и ценностей, что делает ее актуальной в опыте современной культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеева Л.М. Языковое провидение П.А. Флоренского // Филологические студии. 2007. Т. 5. № 1. С. 82–90.
2. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907.
3. Бердяев Н.А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 264–283.
4. Бонеецкая Н.К. П.А. Флоренский-филолог // Священник Павел Флоренский: освоение наследия: материалы международного симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19–23 апреля 1990 г. Вып. II. М., 1994. С. 46–80.
5. Бонеецкая Н.К. Homo faber и homo liturgus (Философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.
6. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011.
7. Гадомирский А.К. Религиозный язык – теолингвистика – языкознание // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Филология». 2007. Т. 20. № 1. С. 287–292.
8. Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П.А. Флоренского) // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 559–605.
9. Гогтишвили Л.А. Номинативность и процессуальность в философии языка Павла Флоренского (именование и дискурс в обратной перспективе) // VOX. Философский журнал. 2016. № 21. С. 1–43.
10. Едошина И.А. Культурфилософия священника Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 475–490.
11. Зеньковский В.В. История русской философии. Ч. IV, гл. VI // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 419–438.
12. Иванов В.В. О лингвистических исследованиях П.А. Флоренского // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 69–87.
13. Исупов К.Г. Павел Флоренский: наследие и наследники // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 8–32.
14. Кузнецов С.О. Слово и язык у о. Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 393–418.
15. Лескин Д.Ю. Имяславие как общечеловеческая интуиция в трудах священника Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 419–464.
16. Павлюченков Н.Н. «Старое» и «новое» религиозное сознание в трудах священника Павла

Флоренского // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 139–177.

17. Паршин А.Н., Седых О.М. Конкретная метафизика священника Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 7–28.

18. Перевозчикова Л.С., Черников М.В. «Новое религиозное сознание» как идейное течение русской культуры // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2014. № 9. С. 100–104.

19. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против Хаоса // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 621–645.

20. Порус В.Н. Павел Флоренский: символическая сущность антиномизма // Философские науки. 2006. № 1. С. 43–58.

21. Постовалова В.И. Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления // Magister Dixit. 2012. № 4. С. 54–101.

22. Резниченко А.И. О судьбах имен и терминов: к становлению философии языка в России (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, В.П. Зубов) // Историко-философский ежегодник 2014. М.: Канон+, 2014. С. 278–295.

23. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 29. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.

24. Флоренский П.А. Вопль крови. Из гомилетического наследия священника Павла Флоренского // Ныне и присно. 2006. № 3–4. С. 171–174.

25. Флоренский П.А. Письмо О.П. Флоренской от 05.10.1900 // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2-х т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 174–176.

26. Флоренский П.А. Священное переименование. Изменение имен как внешний признак перемен в религиозном сознании. М.: Храм святой мученицы Татианы, 2006.

27. Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004.

28. Флоренский П.А. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994–2000.

29. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: АСТ, 2003.

30. 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.: Русский путь, 2003. С. 191–207.

31. Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 521–554.

32. Шапошников В.А. Математика как ключ к мировоззрению // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2-х т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 383–412.

33. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М., 1987.

34. Шульгин Д.Н. Язык как модель человеческой культуры: дис. ... канд. филос. н. М., 2005.

35. Oppo, A., 2024. Antinomy and symbol: Pavel Florensky's philosophy of discontinuity. Boston: Brill.

REFERENCES

1. Alekseeva, L.M., 2007. Yazykovoe providenie P.A. Florenskogo [The linguistic providence of P.A. Florensky], *Filoloshki studii*, Vol. 5, no. 1, pp. 82–90. (in Russ.)

2. Berdyaev, N.A., 1907. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New religious consciousness and society]. Sankt-Peterburg: M.V. Pirozhkov. (in Russ.)

3. Berdyaev, N.A., 2001. *Stilizovannoe pravoslavie (o. Pavel Florenskii)* [Stylized Orthodoxy (Father Pavel Florensky)] In: *Pavel Florenskii: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 264–283. (in Russ.)

4. Bonetskaya, N.K., 1994. *P.A. Florenskii-filolog [P.A. Florensky as philologist]*. In: *Svyashchennik Pavel Florenskii: osvoenie naslediya: materialy mezhdunarodnogo simpoziuma v g. Bergamo (Italiya), 19–23 aprelya 1990 g.* Vyp. II. Moskva, 1994, pp. 46–80. (in Russ.)

5. Bonetskaya, N.K., 2010. *Homo faber i homo liturgus (Filosofskaya antropologiya P. Florenskogo)* [Homo faber and homo liturgus (Philosophical anthropology of P. Florensky)], *Voprosy filosofii*, no. 3, pp. 90–109. (in Russ.)

6. Gavryushin, N.K., 2011. *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian theology. Essays and portraits]. Nizhnii Novgorod: Nizhegorodskaya dukhovnaya seminariya. (in Russ.)

7. Gadomskii, A.K., 2007. *Religiozni yazyk – teolingvistika – yazykoznanie [Religious language – theolinguistics – linguistics]*, *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Seriya «Filologiya»*, Vol. 20, no. 1, pp. 287–292. (in Russ.)

8. Gal'tseva, R.A., 2001. *Mysl' kak volya i predstavlenie (Utopiya i ideologiya v filosofskom soznanii P.A. Florenskogo)* [Thought as will and representation (Utopia and ideology in the philosophical consciousness of P.A. Florensky)]. In: *Pavel Florenskii: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 559–605. (in Russ.)

9. Gogotishvili, L.A., 2016. *Nominativnost' i protsessual'nost' v filosofii yazyka Pavla Florenskogo (imenovanie i diskurs v obratnoi perspektive)* [Nomination and procedurality in Pavel Florensky

language philosophy (naming and discourse in inverted perspective)], *VOX. Filosofskii zhurnal*, no. 21, pp. 1–43. (in Russ.)

10. Edoshina, I.A., 2013. Kul'turfilosofiya svyashchennika Pavla Florenskogo [The cultural philosophy of the priest Pavel Florensky]. In: *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii*. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 475–490. (in Russ.)

11. Zen'kovskii, B.V., 2001. Istoriya russkoi filosofii. Ch. IV, gl. VI [The history of Russian philosophy. Part IV, chapter VI]. In: *Pavel Florenskii: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 419–438. (in Russ.)

12. Ivanov, V.V., 1988. O lingvisticheskikh issledovaniyakh P.A. Florenskogo [About P.A. Florensky's linguistic studies], *Voprosy yazykoznaniiya*, no. 6, pp. 69–87. (in Russ.)

13. Isupov, K.G., 2001. Pavel Florenskii: nasledie i nasledniki [Pavel Florensky: legacy and successors] In: *Pavel Florenskii: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 8–32. (in Russ.)

14. Kuznetsov, S.O., 2013. Slovo i yazyk u o. Pavla Florenskogo [Word and language in Father Pavel Florensky's thought]. In: *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii*. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 393–418. (in Russ.)

15. Leskin, D.Yu., 2013. Imyaslavie kak obshchechelovecheskaya intuitsiya v trudakh svyashchennika Pavla Florenskogo [*Imiaslavie* as a universal human intuition in the works of the priest Pavel Florensky] In: *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii*. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 419–464. (in Russ.)

16. Pavlyuchenkov, N.N., 2017. «Staroe» i «no-voe» religioznoe soznanie v trudakh svyashchennika Pavla Florenskogo [The «old» and the «new» religious consciousness in the works of the priest Pavel Florensky], *Khristianskoe chtenie*, no. 4, pp. 139–177. (in Russ.)

17. Parshin, A.N. and Sedykh, O.M., 2013. Konkretnaya metafizika svyashchennika Pavla Florenskogo [The concrete metaphysics of the priest Pavel Florensky]. In: *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii*. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 7–28. (in Russ.)

18. Perevozchikova, L.S. and Chernikov, M.V., 2014. «Novoe religioznoe soznanie» kak ideinoe techenie russkoi kul'tury [«New religious consciousness» as an ideological trend of Russian culture], *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo*, no. 9, pp. 100–104. (in Russ.)

19. Polovinkin, S.M., 2001. P.A. Florenskii: Logos protiv Khaosa [P.A. Florensky: Logos against Chaos]. In: *Pavel Florenskii: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 621–645. (in Russ.)

20. Porus, V.N., 2006. Pavel Florenskii: simvolicheskaya sushchnost' antinomizma [Pavel Florensky: the symbolical substance of antinomianism], *Filosofskie nauki*, no. 1, pp. 43–58. (in Russ.)

21. Postovalova, V.I., 2012. Teolingvistika v sovremennom gumanitarnom poznanii: istoki, osnovnye idei i napravleniya [Theolinguistics in modern humanities: origins, main ideas and trends], *Magister Dixit*, no. 4, pp. 54–101. (in Russ.)

22. Reznichenko, A.I., 2014. O sud'bakh imen i terminov: k stanovleniyu filosofii yazyka v Rossii (P.A. Florenskii, A.F. Losev, V.P. Zubov) [On the fate of names and terms: towards the making of the philosophy of language in Russia (P.A. Florensky, A.F. Losev, V.P. Zubov)]. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2014*. Moskva: Kanon+, 2014, pp. 278–295. (in Russ.)

23. Rozanov, V.V., 2010. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 29* [Collected works: in 30 volumes. Vol. 29]. Moskva; Sankt-Peterburg: Respublika; Rostok. (in Russ.)

24. Florenskii, P.A., 2006. Vopl' krovi. Iz gomi-leticheskogo naslediya svyashchennika Pavla Florenskogo [A scream of blood. From the homiletic legacy of the priest Pavel Florensky], *Nyne i prison*, no. 3–4, pp. 171–174. (in Russ.)

25. Florenskii, P.A., 2011. Pis'mo O.P. Florenskoi ot 05.10.1900 [Letter to O.P. Florenskaya dated 05.10.1900]. In: *Obretaya put'*. Pavel Florenskii v universitetskie gody: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 174–176. (in Russ.)

26. Florenskii, P.A., 2006. Svyashchennoe pereimenovanie. Izmenenie imen kak vneshnii priznak peremen v religioznom soznanii [Sacred renaming. Name change as an external sign of changes in religious consciousness]. Moskva: Khram svyatoi muchenitsy Tatiy. (in Russ.)

27. Florenskii, P.A., 2004. *Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta* [Collected works. The philosophy of cult]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

28. Florenskii, P.A., 1994–2000. *Sochineniya: v 4-kh t.* [Works: in 4 volumes]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

29. Florenskii, P.A., 2003. Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei [The pillar and ground of the truth: an essay in Orthodox theodicy in twelve letters]. Moskva: AST. (in Russ.)

30. Khoruzhii, S.S., 2003. Imyaslavie i kul'tura Serebryanogo veka: Fenomen moskovskoi shkoly khristianskogo neoplatonizma [*Imiaslavie* and the culture of Silver age: The phenomenon of the Moscow school of Christian Neoplatonism]. In: S.N. Bulgakov: religiozno-filosofskii put': mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya (5–7 marta 2001 g.). Moskva: Russkii put', 2003, pp. 191–207. (in Russ.)

31. Khoruzhii, S.S., 2001. *Filosofskii simvolizm P.A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki* [The philosophical symbolism of P.A. Florensky

and its life origins]. In: Pavel Florenskii: pro et contra. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 521–554. (in Russ.)

32. Shaposhnikov, V.A., 2011. Matematika kak klyuch k mirovozzreniyu [Mathematics as a key to the worldview]. In: Obretaya put'. Pavel Florenskii v universitetskie gody: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 383–412. (in Russ.)

33. Shelling, F.W.J., 1987. Sochineniya: v 2-kh t. T. 1 [Works: in 2 volumes. Vol. 1]. Moskva. (in Russ.)

34. Shul'gin, D.N., 2005. Yazyk kak model' chelovecheskoi kultury [Language as a model of human culture], dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk. Moskva. (in Russ.)

35. Oppo, A., 2024. Antinomy and symbol: Pavel Florensky's philosophy of discontinuity. Boston: Brill.

*Статья поступила в редакцию 16.10.2024;
рекомендована к печати 09.12.2024*

