

ТРИБУНА МОГОДОГО ВЧЕНОГО

УДК 87.3(2P)6-63

© Елена Погонченкова
(Одесса)БОГОСЛОВИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ П.А. ФЛОРЕНСКОГО:
СТОЛКНОВЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПОЗИЦИЙ

В статье представлен анализ творчества П.А. Флоренского в свете актуальных сегодня споров о месте богословия в современном познании. Рассматривается спектр критических исследований творчества мыслителя со стороны как богословских, так и светских работ. Дается оценка роли религиозного опыта в мировоззрении Флоренского, а также актуальности его методологии. Делается вывод о «пропедевтической» направленности философского творчества Флоренского по отношению к богословию.

Ключевые слова: Флоренский П.А., религиозная философия, богословие, религиозный опыт, религиозный модернизм.

Актуальность. В свете современной проблемы введения теологии в систему научных дисциплин сообщество богословов, а также философы и религиоведы вынуждены искать новые прояснения того или иного богословского вопроса. В 2011 году в рамках IV Международного научного форума «Пространство гуманитарной коммуникации» в Киевском институте религиозных наук имени Фомы Аквинского состоялся круглый стол с заявленной в названии проблемой «Является ли богословие гуманитарной наукой?». Богословы и философы Украины и России предлагали пути «прививки» теологии на сформировавшуюся в странах СНГ гуманитарную почву. Наравне с проблемой текстов и учебников, затронутых протоиереем В.Шмалием и Ю.Черноморцем, обсуждалась адекватная украинскому и русскому культурному пространству модель теологии. А.Филоненко отметил преимущество так называемой Сорбонской модели, где «богословие входит в университет не как дисциплина, отличающая себя от других, а как сближающая себя с остальными, понимая при этом, что она им не тождественна» [12]. Проблема, сформулированная достаточно широко, сегодня разрабатывается и в более частных аспектах. В 2012 году в Киеве состоялась конференция "Проблеми релігієзнавчих та релігійних дисциплін у вищому навчальному закладі", в рамках которой участники делились опытом преподавания теологии в высшем учебном заведении, обсуждали проблему идентификации и разделения теологии, философии и религиоведения и возвращались к попыткам формулировки задач, которые должна ставить перед собой теология в системе гуманитарных дисциплин.

Поиски продолжаются и служат, во-первых, определению позиции богословия как «общей систематической рефлексии» (разделение Антонова К.М. [2]) по отношению к другим системам знания, и богословия как организации образовательных структур и научных исследований. Во-вторых, поиски помогают найти новые ответы на вопросы светской общественности, не всегда способной правильно определить задачи богословия и уловить необходимость его присутствия в области познания. Вторая задача постулирует целый ряд проблем, в частности – проблему сообщения между богословами и светскими учеными, а также и еще не учеными – абитуриентами, студентами, порой даже аспирантами. «Теология вновь и вновь сталкивается с проблемой как ей обращаться к меняющемуся миру, чтобы на языке неизменных догматических форм выразить новое содержание» [1, с. 32]. Необходимы ли реформы для богословского образования и методологии познания в «постсекулярном» обществе? И не грозят ли такие реформы «обмирщением», созданием «наукообразного» богословия? Надеюсь, что настоящая статья на примере одного противоречивого мыслителя поможет выяснить возможности и пределы модернизации богословия как одного из способов

познания, таковой и будет её **цель**. Таким образом, в **задачи** автора входит определение места П.А. Флоренского по отношению к богословию и религиозной философии, уточнение роли философии Флоренского для формирования современных воззрений на необходимость религиозного опыта в постижении религии, попытка проследить актуальность его методологии. В связи с заявленной целью следует выделить уже **существующие исследования**, которые послужили опорой, как для её формулировки, так и для надежды на её достижение: это работы Ю.П. Черноморца, С.С. Хоружего, А.Ф. Лосева, Н.К. Бонечкой, В.В. Бибихина, Р.К. Гальцевой.

Изложение материала. Имя П.А. Флоренского неизменно вызывает сильную ответную реакцию в религиозной и богословской среде: от интереса вместе с недоверием до прямого неприятия, раздражения, отказа от обсуждений. Всегда относившийся к православию как к найденной благодати, долгожданному ответу, спасению от «случайности жизни» (как сам он напишет в учебнике по истории религии), он, тем не менее, не вступает в равноправный диалог с современными ему богословами и в хрестоматиях по истории философии числится как религиозный философ, представитель нового религиозного сознания. Не поддается сомнению тот факт, что православие Флоренского является важнейшей составляющей его личности. Это, в первую очередь, подтверждается подробностями его биографии: воспитанный в семье, полностью исключаящую всякую религиозность, Павел Александрович приходит к православию (вернее даже было бы сказать «в православие», следуя духу повествования самого Флоренского) в сознательном возрасте, уже имея за плечами естественнонаучное образование. Это приобщение к религии осуществляется в силу характера индивидуальности Флоренского, и даётся ему нелегко.

Даже наиболее воинствующие критики философа единодушны в одном: его путь к православию представляет собою сложнейший напряженный поиск, кропотливую работу сознания. И результатом этого поиска предстаёт главный труд раннего периода творчества Флоренского – «Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи». Данная работа (в неполной редакции) была представлена Флоренским в 1914 году на соискание степени магистра богословия Московской Духовной Академии. Во вступительной речи он лаконично характеризует характер книги как философствование не над религией или о религии, но «в религии, окунувшись в её среду» [13, с. 824]. «Столп и утверждение истины», таким образом, является тем оплотом православной религиозности, который выстроил Флоренский, и его поздние работы, в которых проблемам религии и церкви уделялась меньшая роль (вызванная скорее расширением проблематики, чем уменьшением интереса), несомненно, отталкиваются от заданного здесь понимания православия и его принятия. Вместе с тем, защита работы проходила мучительно: по воспоминаниям А.Ф. Лосева «официальная церковь всегда косилась на Флоренского; защита его диссертации продолжалась два дня по 8 часов» [4, с. 248]. «Против обыкновения, Святейший синод ни через месяц, ни через год диссертацию не утвердил, и надо было епископу Феодору поехать туда и пустить в ход всё своё обаяние и авторитет» [4, с. 248]. Сам Лосев очень высоко оценивал творчество о. Павла и во много считал себя его учеником, будучи человеком глубоко религиозным, православие Флоренского он почитает живым и истинным: «Флоренский не только знает догматы, но так их глубоко чувствует, так проникновенно, что никто в 19, а тем более в 20 веке не сравнится» [4 с. 242], и тут же: «Булгаковское богословие это академия, а Флоренский социально трепетал». Такое утверждение даёт основание для вопроса: может ли «трепет» стать со временем «академией» либо же он является толчком для индивидуальных религиозных исканий, суть которых непередаваема?

Но вернемся к обсуждению главного труда раннего Флоренского: структурно «Столп...» состоит из 12 писем, каждое из которых озаглавлено словом-проблемой и начинается с лирического вступления – обращения к другу. Работа снабжена множеством цитат – от самостоятельно переведённых отрывков из Отцов Церкви до пассажей из Метерлинка, богат и список используемой литературы. Известно, что, уже издавая книгу, автор самостоятельно выбирал шрифты и многочисленные виньетки – подобное эстетство далеко не всегда

поощряется в академических кругах. В целом, общее настроение книги отвечает индивидуальному опыту человека без опоры, человека ищущего и идущего «на свет», а формально целью её является построение системы православного мировоззрения. Неоднозначная, насыщенная работа, полная конкретного материала православия, «живой» церковности, вызвала резонанс в интеллектуальном сообществе того времени, занятого метафизическими поисками, так или иначе сближающимися с религиозными. Каждый мыслитель спешил поделиться мнением об этом труде, вышло множество полемических рецензий, а сам «Столп» прочно вошел в историю развития русской мысли. Остановимся на одном из отзывов о книге, который принадлежит крупнейшему богослову, не нуждающемуся в представлении, Г.В. Флоровскому. В первых же строках он называет труд Флоренского одним из наиболее ярких показателей «двусмысленности и неустойчивости религиозно-философского движения» [14, с. 357]. Главные обвинения Флоровского сводятся к неподлинной, путаной интерпретации православия, когда автор выдаёт «книгу личных избраний за исповедь соборного опыта» [14, с. 358], а непобежденный скептицизм в лице антиномизма – за единственно возможный путь к Истине. Однако, по мнению Флоровского, автор осуществляет такую подмену понятий неумышленно, но по причине своего личностного устройства: провозглашая православное христианство непререкаемо единственной религией спасения, он отступает назад, к платонизму и мистике; тяготится всеобщностью догмата, предпочитая ему «пафос интимности»; и, безусловно, важнейшим объектом критики является отсутствие в «Столпе...» христологических глав. Место ликования по случаю прихода Спасителя занимает томление (в первоначальной редакции рецензия Флоровского носила название «Томление духа») «в ожидании Утешителя, в чаянии Духа» [14, с. 359]. В таких настроениях, по словам Флоровского, Флоренский близок поэтам-символистам с их верой в Софию и «единством лирического опыта», чрезмерная эстетизация православия только подчеркивает такое впечатление. Как итог всего отзыва приведу еще одну яркую цитату: «В православном мире он остался чужим, только быт православный он старался усвоить, и то эстетически, то есть как чужой» [14, с. 787 (с. 107 по первому изданию)].

Продолжает и углубляет традицию критики, заложенную Флоровским, современный российский философ и богослов С.С. Хоружий. Он остаётся на позиции, согласно которой Флоренский приспособляет церковную традицию к своим взглядам. В то время как едва намеченная Флоровским отсылка к символизму разворачивается Хоружим в грамотное критическое построение, итогом которого становится утверждение конкретной метафизики Флоренского как философского символизма. В целом, философия о. Павла исследователь считает высоким достижением русской религиозной мысли, но к богословию она не имеет отношения. За уточнением обратимся непосредственно к авторскому тексту. Истоком цельного процесса русской культуры Хоружий видит православие, которое, следовательно, представляет собою первоначальный объект философской рефлексии. Философия вытекает из религии в своих началах, но в своём развитии не исчерпывается ею. Таким образом, можно выделить 2 стороны философского процесса: православие как материал и философию как форму его выражения. Соответственно обозначенным сторонам Хоружий производит следующее членение истории русской философии: всего в ней насчитывается три периода, первый – предфилософский, содержащий в себе возможную аутентичность русской философии, второй – период общерелигиозной философии, на протяжении которого вырабатываются оригинальные философские концепции и системы, однако православное наследие воспринимается хаотично, и третий – период осмысления в философии цельного феномена православия. Последний этап представлен в истории только как зарождающийся, он не был явлен полностью в силу всем нам известных исторических потрясений, уготовленных XX-ым столетием. Одной из ключевых персоналий третьего периода Хоружий называет Павла Флоренского. Ранее творчество Флоренского, по Хоружему, представляет собою качественный прыжок, но не лишено методологической наивности: «...с самого начала на первом плане стоят отнюдь не теоретические, умопостигаемые, но практические области религиозного содержания, каковы Церковь и

культ» [16, с. 47], таким образом, происходит «обогащение мысли живой конкретностью православия» [16, с. 48]. Но Флоренский постепенно всё более углубляется в конкретные данности церкви, следуя своим субъективным пристрастиям, это приводит к неполноте и деформированности картины, которую он пытается передать. Гораздо выше оценивается Хоружим второй этап философской деятельности о. Павла, который представляет собою подробно разработанную систему, названную самим автором «конкретной метафизикой». Главным достижением этого периода с методологической точки зрения будет такой специфический род феноменологии, где «философское описание феномена отождествляется с опознанием феномена как символа» [16, с. 50], то есть – философский символизм, к которому Хоружий безоговорочно причисляет Флоренского. Опытный материал такой феноменологии извлекается, как уже было сказано, из православной религиозности, но основу метода составляет «вглядывание» в феномен, предполагающий чувственные данности. Следовательно, православие здесь берётся в одном измерении – в своём символическом содержании (культ, обряд, иконопись), а две не менее важные его области – отвлеченное теоретическое содержание в виде догматики и экзистенциальная область, которая в силу своей динамичности не может быть объективирована для символического «вчувствования» – полностью исключаются из поля зрения. В отсутствии экзистенциальной и догматической проблематики православия Хоружему видится незрелость русской философской традиции современной Флоренскому.

К представителю новой религиозной философии небезосновательно Флоренского относит и другой авторитетный исследователь – Н.К. Бонеецкая. В своей статье «П.А. Флоренский и новое религиозное сознание» она отмечает, что православная церковность – неотъемлемый элемент философствования в России, «непосредственное переживание бытия было укоренено в церковности» [5, с. 645], и посему не следует относить работы представителей нового религиозного сознания, в частности Флоренского, к богословским. Это объясняется и сложностью самих мыслителей, и большими сдвигами, происходящими в культуре их времени. «Подлинно православная простота кажется Флоренскому слишком скучной, будничной, «позитивной», его больше привлекают экстравагантные отклонения от православного типа (напр. Серапион Машкин). Вместе с Бердяевым, Розановым и Мережковским Флоренский олицетворяет собой глубинный и сущностный кризис православия в XX веке» [5, с. 663]. Поразительное созвучие такая точка зрения получает со словами самого Флоренского, сказанными как бы мимоходом в учебнике по истории религии, изданным в 1909 году в соавторстве с В. Эрном и А. Ельчаниновым: «всё более и более открывающееся неустройство церкви, неканоничность её, нарушение ею основных церковных же канонов», по его словам, будучи осознанным, способно «стать движущей силой в православии» [7, с. 188].

Вместе с тем, открыто манифестировать свою принадлежность к сонму новых религиозных философов Флоренский напрочь отказывается. Предпочитая остаться в Церкви, он видит в их устремлениях попытку «как бы насильно стяжать Духа Святого» [13, с. 128], но в основе таких устремлений лежит «истинная идея»: на сломе эпох чувствуется грядущее, обретается надежда. Мыслители нового сознания пытаются преждевременно выстроить «те стороны христианской жизни, которые по преимуществу относятся к Духу Святому, а именно, свобода христианская, сыноположение, творчество и духовность» [13, с. 133]. Но в действиях современников о. Павлу видится какое-то кощунство: нарушается церковный эсотеризм, далёкие от церкви, они не улавливают того, что «обнажают непоказуемое». В ответ на подобные выпады критики-философы обвиняют Флоренского в почитании неактуального, ненового в религии. Наиболее ярко эта мысль выражена в статье Н. Бердяева «Стилизованное православие», название которой во всей полноте отражает впечатление Бердяева о книге, в которой эстетизм заменяет собой этическое начало православия, а каждое слово «не непосредственно идёт», а проходит через стилизацию. Бердяев яро и резко критикует книгу, столь чуждую ему по духу, видит в её искусности искусственность, бегство от себя, от своей способности к творчеству. Когда Флоренский основным критерием истины провозглашает красоту, он одновременно отворачивается от этического содержания

православия и, что более всего оскорбляет Бердяева, выказывает своё равнодушие к свободе. Флоренский оригинален, так как его личные настроения нетипичны для времени, но он и не нужен времени, он лишь охраняет мёртвое в православии, чужд устремлений и новизны: «никогда археологическая реставрация не может быть подлинной жизнью» [3, с. 282]. Его примитивизм и архаизм стилизованы и преподнесены в высшей степени искусно, потому что только так они могут завоевать себе место в XX столетии. Бога он принимает от отчаяния, как лекарство против скептицизма, горения в пирроническом огне, так живо описанного в «Столпе...». Изобретательность и оригинальность Флоренского, которые Бердяев все же за ним признаёт, представляют собою скорее осадок новой религиозности, им же самим в себе «умерщвленной». По этому поводу в конце статьи автор пророчит: «Но как ни стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального правого православного, ему не миновать обвинений в ересь, в вольномыслии, в новшествах» [3, с. 278].

Еще дальше по пути понимания творчества Флоренского как нагромождения стилизаций идет Р.А. Гальцева. В частности, в статье «Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании Флоренского)» автор утверждает: «здесь совершенно невозможно найти присущую философу первоинтуицию, <...> тот главный смысловой запрос, в ответ на который только и может развёртываться подлинное философствование, в качестве ответа на который оно может быть понято и оправдано» [6, с. 560]. Тип личности о. Павла авторитарен и гипнотичен, его аналогов в философии отыскать невозможно, он скорее может быть соотнесен с новым искусством, авангардом. Ни в коем случае в данном ключе нельзя подходить к критике Флоренского с традиционными мерками, так как «идея и вообще суждение выступают у Флоренского уже не в обычной функции – предать авторскую мысль, а в прикладном значении – служить автономной авторской воле, которая не столько направлена на осмысление реальности, сколько занята инсценировкой или представлением идей» [6, с. 578]. Таким образом, православие – не единственная и далеко не главная стилизация этого идеолога и утописта, идеям которого чужда логическая стройность. Будучи совершенно современной личностью, он «под прикрытием святынь» [6, с. 603] выстраивает доказательства необходимости разрушения самых оснований старой культуры. Ни о каком богословии, следовательно, в данном контексте, не может быть и речи.

Итак, на протяжении настоящей статьи мы постепенно «сгущали краски» критики творчества Павла Александровича Флоренского, все более отводили его от богословия к авангарду и модернизму его времени. Где, в данном случае, следует остановиться современному исследователю? Какой способ уяснения православия Флоренского послужит максимальной его актуализации? «Новая философскость» о. Павла улавливается в феноменологических моментах, определённых С.С. Хоружим: он предлагает новый способ познания религиозного, не столько оглядываясь на тенденции времени, сколько исходя из конкретности собственного опыта. В обострении внимания к антиномиям и парадоксам православных заветов прочитывается новая ступень обращения к иррациональному: в противоположность засилью романтической «стихийности» Флоренский работает над его обоснованием как корневой составляющей религиозного чувства. Способ исследования религии на основе личностного переживания её узловых моментов в настоящее время становится во главе угла споров философов и религиоведов. Программная в этом ключе работа Р. Отто «Священное» предлагает основания такой методологии. Подверженный глубоким переживаниям Флоренский, испытывал ряд кризисных моментов (опыт ужаса живо описан во главе «Геена» [13]) в своём обретении православной религиозности. Необходимость исходить из такого рода переживаний и есть, по Флоренскому, путь философствования в религии. Но зачастую, захваченный ими мыслитель тяготеет к мистицизму и вместо маркировки ощущений и создания соответствующего круга слов-указателей (подобных идеограммам нуминозного у Отто [11]), он стремится выразить их наиболее полно, обращаясь к поэтизации, что приводит к исследовательской путанице и обвинениям в слепом эстетизме.

Жаждал ли сам о. Павел зватися богословом? Скорее он стремился быть в Церкви, его очаровывает культ, обрядность, иконопись – внешняя сторона церковного уклада, наиболее чувственно насыщенная. В уже упомянутой главе учебника под названием «Православие» Флоренский называет богословие наравне с искусством плодом «остывающего» христианства, лишённого прямого богообщения. То и дело он настаивает на постоянном усложнении пути обретения божественной Истины. Он пытается равняться на идеалы средневековья, восхищается юродивыми, народными поверьями, простотой и скромностью христианской жизни – но всё это скорее образы, горячо любимые философом. При столкновении с реальным положением церкви и религиозности в современном ему православном мире, Флоренский в своих размышлениях выходит далеко за рамки традиции. По замечанию Н.К. Бонецкой, ему присуща «убеждённость <...> в отсутствии в душе современного человека тех древних, православных интуиций и побуждений, которые выражали себя в определённом строе поведения» [5, с. 660]. Бонецкая выводит из такого подхода Флоренского «рассуждение с позиций «подпольного человека», наиболее ему понятной» [5, с. 661], он чувствует «двойное дно» души своего современника. Таким образом, констатирует автор, «духовно Флоренский принадлежит своему времени, а не «русскому средневековью», как ему хотелось бы» [5, с. 662]. Но, что еще более важно в нашем исследовании, благодаря вчувствованию в современность, Флоренский видит и бессилие церкви в восстановлении человеческого облика: «по Флоренскому, христианский этический идеал в современную эпоху пришел к самоотрицанию» [5, с. 662].

Эта своего рода хитрость действительно позволяет нам заявлять о принципиальном модернизме позиции Флоренского, но модернизм не является прямой оппозицией церковности. Такой утонченный подход к православию не мог быть образован ранее, до XIX-XX веков и формирования соответствующей культурной среды. «Наиболее одаренные люди искусства, пройдя через период ранних авангардных поисков, искали потом способ добиться соединения возможностей, открытых благодаря этим новым течениям, с более общими религиозно-философскими идеями, ими принимавшимися» [8, с. 99], – так характеризует связь нового искусства и философского процесса исследователь Вяч. Вс. Иванов. Благодаря способу мысли, который привнесло в культуру новое искусство, состоялось, в частности, открытие иконописи (в котором участие Флоренского имеет немалое значение). «Я рассматриваю философию отца Павла как переходный период между старым и новым. Ибо здесь присутствует из старого самое существенное, и из нового самое существенное. И всё это обобщено в одном человеке» [9, с. 176], – говорит А.Ф. Лосев. Показательно, что в Сергиевом посаде Флоренскому поручили преподавать историю философии, а не богословие. Попытка наделить традицию православного богословия новыми смыслами оказалась слишком революционной, и многие увидели в поведении Флоренского дерзновение, состоявшее в «перекраивании» православия «под себя». Действительно, размышления Флоренского имеют слишком личный характер, он далек от соборности славянофилов. Как бы он не отрекся от принадлежности к новому религиозному сознанию, сознание его религиозно совершенно по-новому. Но в данном случае он служит проводником светского человека, возможно, интеллигента или человека искусства, к церковной святости. Его уже не раз подчеркнутая нами хитроумность или искусность позволяют увлечь мирского секуляризованного человека на путь постижения Истины. Вот как оценивает вклад Флоренского С.И. Фудель: «Флоренский открыл какое-то окно, и на наше религиозное мышление повеяло воздухом горнего мира. Живая вера живой души толкнула нас на путь опытного богопознания» [15, с.138].

Подобно столь высокому чтимым Флоренским мыслителям Средневековья, он сам в своем жизненном пути достигает способности суждения о религии, предварительно пройдя естественнонаучную и философскую школу. Однако, представив широкий спектр исследовательских оценок, мы не вправе назвать творчество П.А. Флоренского богословием, даже с приставкой «модерн». Одновременно с этим, ему доступно глубоко личностное переживание религии, религиозный опыт, который служит главным основанием богословов в

спорах с «неангажированными» религиоведами. Взгляд на православие, представленных в работах о. Павла Флоренского – это скорее философский подступ к богословию, в котором личностный «трепет» и аффектация, имея свое начало в религиозном переживании, всё еще не формируют более «рационализированный» способ православного мышления, сам Флоренский слишком увлечен «здешним». Возможно, сложные эпохи нуждаются в таких особых личностях, «проводниках», способных отряхнуть вековое напыление с заветов христианства и заставить их засиять светом, способным прояснить современность. Видя основную проблему века в отречении от христианства, Н.О. Лосский считает первостепенной задачей возвращение интеллигенции, а затем и народа в лоно Церкви, «для достижения этой цели особенно большую помощь могут оказать религиозные философские работы. Написанные в новом, более или менее светском стиле, – такие работы, в которых бы связывались религиозные вопросы с современной наукой и метафизическими исследованиями высших сфер бытия, выходящих за пределы человеческого мира. Работы Флоренского принадлежат к этой категории. Именно поэтому они заслуживают высокой оценки, несмотря на все их недостатки с точки зрения традиционного стиля и содержания православной богословской литературы» [10, с. 418].

В небольшой обзорной статье «Теология как наука» Ю. Черноморец высказывает следующий тезис: «...религиозную философию можно и нужно критиковать с двух сторон: для философов она выглядит как слишком произвольная философия, для теологов – как позволяющая лишние вольности теология» [17]. Действительно, в такой всесторонней критике состоит наиболее современный подход к творчеству Флоренского. Но в настоящее время нахождение непротиворечивого отношения между религиозностью и «светскостью» в научной, а за ней и общественной сфере даст возможность формирования куда более развитого интеллектуального климата в постсоветском пространстве. И можно сделать **вывод** о том, что в данной перспективе теология нуждается в своеобразной пропедевтике, которую способны предложить немеркнущие работы этого автора.

Литература

1. Аверинцев С.С. Теология / С.С.Аверинцев // Новая философская энциклопедия. В 4-х томах / Ред. В.С. Степина, Г.Ю. Семигина. – М.: Мысль, 2010. – Т.IV. – 2010. – 736 с.
2. Антонов К.М. Теология как научная специальность / Антонов К.М. // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С.73-84.
3. Бердяев Н.А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.
4. Бибахин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев / Бибахин В.В. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 416 с.
5. Бонеецкая Н.К. П.А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.
6. Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П.А. Флоренского) // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.
7. Ельчанинов А. История религии: учебное пособие. / Ельчанинов А., Флоренский П., Эрн В. – М., Париж: Русский путь, УМСА-Press, 2005. – 256 с.
8. Иванов Вяч. Вс. Первая треть двадцатого века в русской культуре: мудрость, разум, искусство // Труды Русской антропологической школы. – 1/4. – 2007. – С.86-114.
9. Лосев А.Ф. П.А. Флоренский по воспоминания Алексея Лосева // П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.
10. Лосский Н.О. История русской философии. Гл. XIV. Отец Павел Флоренский // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.
11. Отто Р. Священное. Об иррациональном в виде божественного и его соотношении с рациональным / Отто Р. Пер. с нем. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб ун-та», 2008. – 272 с.
12. Репортаж о круглом столе на тему «Является ли богословие гуманитарной наукой?» [Электронный ресурс] // Интернет-портал «Релігія в Україні». – 2011. URL: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/12828-uchenye-ukrainy-i-rossii-obsuzhdali-v-kieve-vopros-yavlyaetsya-li-bogoslovie-gumanitarnoj-naukoj-i-kakaya-teologiya-nuzhna-v-sovremennom-universitete-fotoreportazh.html

13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины / Флоренский П.А. [В 2-х томах]. – М.: Правда, 1990. – 496 с. (I); 352 с. (II).
14. Флоровский Г.В. Пути русского богословия (фрагмент) // П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.
15. Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском (1882 – 1943) // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.
16. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. – 1991. – №5. – С. 26 – 57.
17. Черноморец Ю. Теология как наука [Электронный ресурс] // Русский журнал. – 2012. URL: <http://www.russ.pole/Teologiya-kak-nauka>

Olena Pogonchenkova

Theology and religious philosophy of P. Florensky: a worldview clash

The article represents analyses of scientific heritage of Pavel Florensky in a connection to today's polemic about a place of theology in modern system of knowledge. A range of critical studies is regarded both from theological and secular works. The author evaluates the role of a religious experience in the worldview of Florensky and the topicality of his methodology. The propedeutic orientation of Florensky's philosophy in relation to theology is concluded.

Keywords: P. Florensky, religious philosophy, theology, religious experience, religious modernism.

Олена Погонченкова

Богослов'я і релігійна філософія П.О. Флоренського: зіткнення світоглядних позицій

У статті надано аналіз творчості П.О. Флоренського у світлі актуальної сьогодні полеміки щодо місця теології у сучасному пізнанні. Розглядається спектр критичних досліджень творчості мислителя як з боку богословських, так і світських дослідницьких праць. Дається оцінка ролі релігійного досвіду у світогляді Флоренського, а також актуальності його методології. Робиться висновок про «пропедевтичний» напрямок філософської творчості Флоренського у відношенні богослов'я.

Ключові слова: Флоренський П.О., релігійна філософія, теологія, релігійний досвід, релігійний модернізм.