https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-184-203
https://elibrary.ru/CEJULQ
УДК 1(091)
Научная статья / Research Article

This is an open access article
Distributed under the Creative
Commons
Attribution-NoDerivatives 4.0
(CC BY-ND)

ФИЛОСОФСКИЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА: С.С. ХОРУЖИЙ, В.В. БИБИХИН, Л.А. ГОГОТИШВИЛИ

© 2026 г. А.А. Гравин

Исследование выполнено в ИМЛИ им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00248, URL: https://rscf.ru/project/24-18-00248/

Аннотация: В данной работе рассмотрены «философские» оценки русского символизма в творчестве С.С. Хоружего, В.В. Бибихина и Л.А. Гоготишвили. Особенности подходов указанных мыслителей были рассмотрены на примере их осмысления понятия символа в трудах о. Павла Флоренского. Это понятие было рассмотрено в перспективе антиномичности как фундаментального принципа философии Флоренского. Символ как «бытие, которое больше самого себя…» сочетает в себе два антиномичных значения: имманентное явленное и трансцендентное неявленное, но являемое. Тем не менее, Хоружий предложил неантиномичное прочтение символизма Флоренского и критиковал его за «чувственный» характер и имперсонализм. Бибихин понимал символизм Флоренского антиномически — символизируемое неподобно символу. Однако он также предложил разрешить эту антиномию через отказ от символа в пользу «дела» (события вещей как они есть). Гоготишвили также утверждала антиномичность символа Флоренского, но предложила коммуникативную интерпретацию символизма Флоренского, где символ предстает инструментом коммуникации с символизируемым. Помимо этого, концепция Гоготишвили подразумевала феноменологическое измерение, а именно, рассмотрение словесного символа в интенциональной и аттенциональной перспективах. В заключение работы обобщаются рассмотренные подходы, сополагаются их ключевые моменты, а также предлагается рабочая концепция символа Флоренского.

Ключевые слова: символ, антиномизм, философский символизм, Флоренский, Хоружий, Бибихин, Гоготишвили

Информация об авторе: Артем Андреевич Гравин — кандидат технических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия; доцент, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, набережная реки Мойки, д. 48, 191186 г. Санкт-Петербург, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3357-6412

E-mail: artemiosgravin@mail.ru

Для цитирования: *Гравин А.А.* Философские подходы к исследованию русского символизма: С.С. Хоружий, В.В. Бибихин, Л.А. Гоготишвили // Антиномичность поэтики русского модернизма и современная гуманитарная мысль: коллективная монография / отв. ред. и сост. С.В. Федотова. М.: ИМЛИ РАН, 2026. С. 184–203. 1 электрон. опт. диск (CD-R). Текст: электронный.

https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-184-203

TYPES OF PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE STUDY OF RUSSIAN SYMBOLISM: SERGEY S. KHORUZHIY, VLADIMIR V. BIBIKHIN, LYUDMILA A. GOGOTISHVILI

© 2026. Artyom A. Gravin

Acknowledgements: The research was carried out at the A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, with the support of a grant from the Russian Science Foundation (RSF, project no. 24-18-00248, Available at: https://rscf.ru/project/24-18-00248/).

Abstract: This article discusses the ‘philosophical’ assessments of Russian symbolism in the works of S.S. Khoruzhiy, V.V. Bibikhin and L.A. Gogotishvili. The distinctive features of these thinkers’ approach were considered using the example of their interpretation of the concept of symbol in the works of Father Pavel Florensky. This concept was considered in the perspective of antinomy as a fundamental principle of Florensky’s philosophy. The symbol as ‘being that is greater than itself…’ combines two antinomic meanings: the immanent manifested and the transcendent unmanifested but manifestable. Nevertheless, Khoruzhiy proposed a non-antinomical reading of Florensky’s symbolism and criticised it for its ‘sensual’ character and impersonalism. Bibikhin understood Florensky’s symbolism antinomically — the symbolised is unlike the symbol. However, he also proposed resolving this antinomy by rejecting the symbol in favour of ‘action’ (the events of things as they are). Gogotishvili also asserted the antinomy of Florensky’s symbol, but she proposed a communicative interpretation of Florensky’s symbolism, where the symbol appears as an instrument of communication with the symbolised.

In addition, her concept implied a phenomenological dimension, namely, the consideration of the verbal symbol from intentional and attentional perspectives. The conclusion presents a summary of the types of approach in question, combines their most significant provisions and proposes a working concept of Florensky's symbol.

Keywords: symbol, antinomianism, philosophical symbolism, Florensky, Khoruzhiy, Bibikhin, Gogotishvili

Information about the author: Artyom A. Gravin, PhD in Technical Sciences, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia; Assistant Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Moyka River Embankment, 48, 191186 St. Petersburg, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3357-6412

E-mail: artemiosgravin@mail.ru

For citation: Gravin, A.A. "Types of Philosophical Approach to the Study of Russian Symbolism: Sergey S. Khoruzhiy, Vladimir V. Bibikhin, Lyudmila A. Gogotishvili." *Antinomichnost' poetiki russkogo modernizma i sovremennaia gumanitarnaia mysl'* [*The Antinomic Nature of Russian Modernism Poetics and Modern Humanities Thought*], ex. ed. Svetlana V. Fedotova. Moscow, IWL RAS Publ., 2026, pp. 184–203. (In Russian) 1 Electronic Optical Disc. Text: Electronic.

https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-184-203

…всю свою жизнь я думал только об одной проблеме,
о проблеме СИМВОЛА.
О. Павел Флоренский

За последние тридцать лет в российской гуманитарной науке было проведено немало исследований различных направлений и аспектов русского символизма — явления, включающего как художественное (поэтическое, изобразительное, и т. д.), так и философское, религиозное и богословское измерения. При этом приходится констатировать, что изучение русского символизма сопряжено с проблемой нечеткого понимания того, что такое символ и какую градацию значений имеет это понятие у разных теоретиков символизма первой половины XX в. [6, с. 9]. Дополнительную сложность создает volens nolens разнородное понимание символа уже современными исследователями, «приписывающими» символистам те или иные трактовки.

В настоящей работе мы рассмотрим философские оценки русского символизма, редко попадающие в поле зрения исследователей.

А именно те, которые ставили своей задачей определение и критику философского содержания идей, терминов и концепций русских символистов, в меньшей мере уделяя внимание литературоведческим, искусствоведческим и биографическим измерениям.

В центре нашего внимания три российских мыслителя, совмещавшие в своем творчестве историко-философские и историко-культурные подходы с построением собственной философской мысли — Сергей Сергеевич Хоружий, Владимир Вениаминович Бибихин и Людмила Арчиловна Гоготишвили. Выбор этих фигур не случаен и обусловлен как их личным знакомством и общением, так и причастностью единому позднесоветскому и российскому интеллектуальному контексту[1], в рамках которого шли дискуссии вокруг символизма и всей эпохи «серебряного века» в целом.

Нас будет интересовать, во-первых, антиномичность символа у о. Павла Флоренского — наиболее яркого представителя символизма начала XX в.; во-вторых, и, собственно, в главных, — как понимается это центрального понятие философского дискурса Флоренского в работах Хоружего, Бибихина и Гоготишвили. Коротко говоря, в фокусе нашего внимания категория символа у Флоренского, рассмотренная с точки зрения современных подходов (онтологического, гносеологического и лингвофилософского).

Антиномии языка (в) философии Флоренского

Как в ранних, так и в поздних работах Флоренский обращался к антиномизму и выстраивал свой дискурс с использованием ряда антиномий[2]. Эта особенность не раз обсуждалась в исследовательской литературе, и ряд флоренсковедов подчеркивают ее фундаментальный характер[3]. Так, Андреа Оппо в только что вышедшем исследовании философии Флоренского называет антиномизм «философским ключом» к пониманию его мысли [11, с. 9], а С.М. Половинкин отмечал тотальную антиномичность как биографии, так и творчества

[1] Имеется в виду разная степень причастности всех троих к кругу А.Ф. Лосева [5]. О их дружбе и интеллектуальной полемике см.: [20; 9, с. 171, 174; 3].

[2] Под «ранними» имеются в виду работы 1910-х гг., т. е., условно, периода написания книги «Столп и утверждение истины»; под «поздним» — работы 1920-х гг., прежде всего, цикл «У водоразделов мысли».

[3] Флоренский полемизировал с Кантом и предлагает рассматривать антиномизм в качестве основного онтологического принципа всего сущего (несколько иная ситуация только со сверхсущим Богом).

Флоренского: «Антиномизм присущ и раннему, и позднему Флоренскому. Антиномичны и слово, и имя, и культура, и догматы, и культ» [7, с. 55].

Другой современный исследователь Флоренского о. Даниил Горячев подчеркивает, что следует строго отличать антиномию как противоречие двух связанных одним объектом высказываний от иных «противоречивых» конструкций вроде апории, софизма, абсурда или парадокса [2, с. 234]. В отличие от приведенных понятий, антиномия не подразумевает противоречия «опыту» (как апория), скрытой логической ошибки (софизм), бессмыслицы (абсурд) или необходимости логического (пусть и ошибочного, но) «разрешения» (парадокс). Антиномия, если и «разрешается» в рамках какого-либо синтеза, то так или иначе сохраняет свою «противоречивую» природу и напряженность. Эта противоречивость, в свою очередь, являет «непротиворечивую» истину за пределами логики. В этом рассуждении Горячев опирается на мысль и интуиции Флоренского и, вслед за о. Павлом, утверждает антиномичность истины[4].

Действительно, по Флоренскому, при символическом мышлении «о всякой вещи можно говорить и да, и нет… в порядке бытия мы имеем дело с утверждением, что *А*= и *А*, и *не-А*. <…> Мой образ, термин, больше себя самого: он заключает в себе и себя самого, и нечто большее, высшее» [19, т. 2, с. 484]. Обратим внимание, что конструкция «больше себя самого» указывает на самопротиворечивое понятие, которое сочетает в себе два антиномичных значения — прямое и косвенное. Такая конструкция связывалась Флоренским с понятием символа: «бытие, которое больше самого себя…», «нечто являющее собою то, что не есть он сам, бóльшее его, и однако существенно чрез него объявляющееся» [19, т. 1, с. 269]. При этом символ символов (идея) обнаруживается через совмещение многочисленных точек зрения и множественных созерцаний «во единой черте времени» [19, т. 1, с. 148] (эта особенность будет важна для нас при обсуждении коммуникативности символа).

А.И. Резниченко в книге «От символа к событию: русская философия в поисках имени и лица» (2025) указывает на два основных понимания символа в русской философии: прием (метод) и указание на другое [8, с. 56]. В дискурсе Флоренского, на наш взгляд, обнаруживаются оба этих понимания и описываются соответствующие им функции символа (инструментальная и знаменующая). Символ

[4] Отметим, что Горячев указывает и на проблематичные и непоследовательные положения антиномизма Флоренского.

знаменует «большее самого себя» и выступает инструментом ознаменования трансцендентного символизируемого.

В этом контексте философия Флоренского является символистской, где основополагающий элемент — антиномичный символ — не только включает собственную семантическую противоположность, но скрывает и в то же время являет некоторое трансцендентное символизируемое.

В таком случае следует учитывать специфику философского языка Флоренского: говоря нечто (А), он «символически» подразумевает и нечто иное (не-А). Эта стилистическая тонкость философского языка представляет собой наиболее сложный аспект в восприятии работ Флоренского. Исследователь его творчества непроизвольно стремится прочитать их «прямо», буквально, без «скрытого» иного, предполагающего творческий диалог с мыслителем. Однако, если язык философии Флоренского рассмотреть сквозь призму его же философии языка, откроется возможность «символической» интерпретации его мысли: «текст» Флоренского говорит о символизируемом как ином себе и приглашает к философскому символотворчеству. Символ только указывает «на подлинник» [19, т. 1, с. 81].

Таким образом, символизируемое в дискурсе Флоренского проблематизируется в двух перспективах: концептуально — как выражаемое в конкретном символе трансцендентное и лингвистически — как «подразумеваемое» значение терминов. По Флоренскому, «действительность описывается символами» [19, т. 1, с. 81], при этом «всякий символ, как бы сложен и труден он ни был, мы называем, и следовательно, уже по этому одному он есть слово» [19, т. 1, с. 128]. Следовательно, символ подразумевает лингвофилософскую концептуализацию, что мы увидим на примере подходов Бибихина и Гоготишвили. Но для начала обратимся к исследованию Хоружего.

Идол символизируемого (богословская критика Хоружего)

К символистской проблематике мысли Флоренского одним из первых обратился С.С. Хоружий в работе «Миросозерцание Флоренского» (1974)[5]. В этой работе он исходит из нарочито критической позиции, предопределившей, на наш взгляд, его дальнейший философский путь как «спор с Флоренским». Здесь мы встречаемся со многими

[5] Отметим, что эта работа оказала и продолжает оказывать значительное влияние на позднесоветское и современное российское флоренсковедение.

темами будущих работ Хоружего: и с противопоставлением парадигм освящения и обожения [21, с. 123], и с утверждением необходимости «философии благодати» [21, с. 130] и «будущей энергийно-синергийной онтологии»[6] [21, с. 132]. Позднее Хоружий признается, что в тексте 1970-х гг. был излишне ригористичен и резок в своих оценках, но все же замечает:

> «Появление ранее недоступных работ Флоренского, дальнейшие размышления над ним — все это не заставило меня ни в чем крупном изменить полученные здесь выводы. <…> Лишь отчетливей и обоснованней стало впервые здесь указанное расхождение между энергийным дискурсом православного исихазма и паламизма и энергийно-эссенциальным дискурсом христианского неоплатонизма Флоренского» [21, с. 5].

Мы привели эти цитату для того, чтобы зафиксировать критическую зависимость философского дискурса Хоружего от идей Флоренского и полемическую оптику его флоренсковедческих исследований. Отметим также, что при работе над «Миросозерцанием Флоренского» в распоряжении Хоружего было не так много источников, важных для понимания символизма философа-богослова[7]. Возможно, эта ситуация отчасти повлияла на особенности толкования символа Хоружим, тем не менее в дальнейшем он «ни в чем крупном» не изменил своих выводов.

При оценке символизма Флоренского Хоружий обнаружил в мысли о. Павла исключительно чувственное понимание символа:

> «…у Флоренского <…> позиция подлинно философского, онтологического символизма, бескомпромиссно отстаивающая абсолютное и полное соответствие и единство между чувственной и умной сторонами символа» [21, с. 140].

Такое безусловное двуединство Хоружий и называет символом [21, с. 21]. В этой модели описанная выше внутренняя антиномичность и инаковое «большее себя самого» концептуально отсутствует (номинально упоминается), антиномия разрешена в полное соответствие,

---

[6] Энергийно-синергийная онтология в результате оформилась у Хоружего в синергийную антропологию.

[7] В 1973 г. в журнале «Контекст–1972» был опубликован лишь небольшой отрывок из «У водоразделов мысли» под названием «Строение слова». Полный текст этой работы, как «Философии культа», был опубликован позже.

а символизируемое оказывается напрямую воплощенным в чувственной форме[8]. В свою очередь это воплощение обеспечивается, по Хоружему, мистериальным культом, воспроизводящим «Эдем»[9]. Такое представление становится основным объектом его богословской критики, прежде всего, за его скрытый имперсонализм. Само по себе тождество символа и символизируемого в виде чувственного образа (или, скажем проще, идола) не предполагает личной практики, дано само собой и потому преграждает путь к сверхчувственному и сверхсимволическому (в пределе — к Богу, а общение с Ним, по Хоружему, возможно только через нечувственные энергии[10]). Символы оказываются исключительно элементами субъективного сознания, создающими «эдемскую» иллюзию выхода за его пределы.

Отметим, что утверждение Хоружего о «чувственном» характере символизма Флоренского не соответствует не только приведенным выше словам о. Павла, но и противоречит некоторым утверждениям самого же Хоружего в рассматриваемой работе о Первосимволе [21, с. 22–24], который не может быть чувственным, так как «символизирует» мир в целом; об очевидно нечувственных «мнимых» сторонах символических предметов, которые, хоть и соединяются с их «действительными» чувственными сторонами, но «это — иной, “потусторонний” мир, “трансцендентный” здешнему как его другая, “мнимая” сторона» [21, с. 38]. Даже «эдемское» восприятие, символически синтезирующее ноуменальное и чувственное, выглядит в изложении Хоружего как гносеологическая *цель* мысли Флоренского, а не онтологическое утверждение [21, с. 53]. Эта непоследовательность может быть объяснена не столько недостаточной обеспеченностью источниками, сколько богословской ангажированностью Хоружего, который, вслед за рядом представителей эмигрантского богословия (В.Н. Лосский, протопр. Александр Шмеман), встал на путь «очищения» христианства от рудиментов эллинства[11]. Флоренский же

---

[8] В целом, эта оценка исходит из более общего представления Хоружего о «детском» и «эдемском» восприятии действительности как основном гносеологическом упования Флоренского [21, с. 53].

[9] Мистерию Хоружий понимает в смысле подражания (μίμησις) мифологическому событию, а не участия и онтологической причастности (μέθεξις); отсюда и «подобие» ноуменального и чувственного в «двуединстве» [21, с. 126].

[10] Отметим, что Хоружий практически не обсуждает паламитский контекст символизма Флоренского и его понимание энергийной природы символа; подробнее см.: [1].

[11] Хоружий регулярно ссылается на названных богословов и солидаризуется с ними в критике «платонических» и «мистериальных» элементов в христианстве.

оказался для Хоружего своего рода собирательным образом такого «эллинистического» христианства и «чувственного» символизма[12]. Складывается ощущение, что Хоружий полемизировал не с Флоренским, а с неким собирательным «Флоренским» и его поклонниками, которых остается немало и в наше время.

Мы не можем согласиться с приведенными здесь оценками Хоружего, но признаем их концептуальную продуктивность в смысле критики «чувственной» интерпретации символизма Флоренского. Если символ и символизируемое наглядно совпадают, то неясно, какую функцию выполняет символ и как знаменуется это самое «большее самого себя».

Другое символизируемое (событийная интерпретация Бибихина)

В.В. Бибихин задавался вопросом о знаменующей функции символа у Флоренского в конце 1980-х – начале 1990-х гг.[13] В своем подходе он отчасти следовал критическим оценкам Хоружего, но рассматривал идеи Флоренского прежде всего в философской перспективе[14]. Основными работами, в которых Бибихин обращался к наследию Флоренского, были курсы лекций «Язык философии» (1989) и «Внутренняя форма слова» (1989–1990). Отдельные оценки мысли Флоренского встречаются и в других работах Бибихина начала 1990-х гг.

Так, в работе «Символ и другое» (1989) Бибихин обозначил философию Флоренского как особый тип символизма:

> «…навязывающая себя символистическая позиция говорит мне (Флоренский), что пока я не вник в, скажем, софийный символизм сущего, со мной вообще еще рано разговаривать. И вот я допускаю, даже не сомневаюсь, что софийный символизм космического сущего действительно есть! Тогда согласись, говорят мне, что пока ты не посвящен в тот софийный сим-

[12] В результате Хоружий приписывает Флоренскому язычество [21, с. 50] и, вслед за В.В. Розановым, называет его жрецом древнегреческой религии [21, с. 114].

[13] Диалог Бибихина с русской философией был, в первую очередь, связан с личностью А.Ф. Лосева. Однако и критическая рецепция идей Флоренского стала важной частью его философского дискурса. Прежде всего это касается философии языка и философии символа о. Павла.

[14] В распоряжении Бибихина было значительно большее количество фрагментов из работы Флоренского «У водоразделов мысли», наиболее важной с точки зрения антиномичности и символизма; к концу 1980-х гг. была также издана «Философия культа».

волизм, не инициирован, ты можешь, конечно, воображать, будто делаешь дело, но сам всего лишь копошишься в эмпирии, бессмысленно и безнадежно возишься неведомо с чем, разлученный с миром истинных прозрений, с горним миром, а не должен: человек призван подняться, он становится личностью, только когда соприкасается с горним миром» [13, с. 241][15].

В этом рассуждении обращают на себя внимание два момента. Во-первых, Бибихин, в отличие от Хоружего, понимал символизм в перспективе *неподобных* друг другу горнего и дольнего, т. е. антиномии, которая не разрешается онтологически: «Самое подозрительное в расхожем представлении о символе — неизвестно как пришедшая уверенность, что символ должен быть похож на символизируемое» [13, с. 236][16]. Однако данная антиномия разрешается на уровне личной инициации в «софийный символизм», в рамках которого происходят «истинные прозрения» и становление личности[17]. В таком случае символ подразумевает интенцию личности (намерение быть «инициированным»). Во-вторых, Бибихину, очевидно, не близок сам «эзотерический» способ высказываний Флоренского. Язык философии последнего будто бы «говорит» не о символах, а символами. Флоренский, по Бибихину, неоправданно уверен в невидимом символизируемом и высказывается «синтетическими словами», с его (символизируемого) «горних» позиций, с «созерцанием с самой вершины» [19, т. 1, с. 202].

В курсе «Язык философии» Бибихин признавался в непонимании Флоренского, особенно его веры в несомненность символического устройства реальности [14, с. 181]. Однако, как и Хоружий, он предлагал концептуальную деконструкцию символизма в смысле преодоления понятия символа (правда, с меньшим ригоризмом):

«Символическое миросозерцание должно будет <…> научиться както переходить от символов к самим вещам. И чем раньше такой переход, тем лучше. Мне важнее, чем вживаться в символическое миросозерцание, в меру сил уже сейчас оставить символы и привыкать к вещам, как они есть» [14, с. 192].

---

[15] Текст статьи «Символ и другое» впоследствии в отредактированном виде вошел в курс лекций «Энергия» (1990–1991); мы цитируем данный отрывок по изданию курса «Энергия» 2010 г.

[16] Похожесть, по Бибихину, порождает символическую «шарадность» (в частности, у Кассирера).

[17] Здесь прочитывается рефлексия Бибихина о «Философии культа» Флоренского.

Но практически сразу же осекается:

> «Что же получается? Мы с таким недоверием говорили о символе, а ведь его структура и есть узнавание. Мы собирались отказаться в философии от символа и вернулись к нему? <…> Может ли символ указывать на совершенно другое, т. е. сообщать, что то, на что он указывает, совсем не похоже на него?» [14, с. 193].

Эта «непохожесть», неподобие символа символизируемому (другому) есть необходимое положение символизма, без которого всякая философия символа представляется Бибихину подозрительной и недостаточно обоснованной. В этом смысле Бибихин отказался выносить критический приговор мысли Флоренского и символизму в целом, но оставил понятие символа как вопрос, на который у Флоренского был свой тайный ответ[18].

В курсе «Внутренняя форма слова» Бибихин говорил: «Флоренский <…> о *своем*, всегда только о своем, а все его темы — только посторонний сор, захваченный мощным подводным движением» [12, с. 79]. В этой книге подробно комментируются две главы книги Флоренского «У водоразделов мысли», «Строение слова» и «Антиномии языка», где символ рассматривается как языковой феномен. И потому вопрос о символизме здесь оказывается связан не только с концепцией символа, но и с языком философии Флоренского как системой символов.

В слове как языковом символе, согласно Флоренскому, наиболее значимая часть, его внутренняя форма представлена семемой, всегда динамичной и диалогичной, сочетающей в себе индивидуальное и «чужое» творчество, личное и сверхличное [19, т. 1, с. 251–252]: «В слове, как таковом, бьется ритмический пульс вопросов и ответов, выхождений из себя и возвращений в себя, общения мысли и углублений в себя» [19, т. 1, с. 152]; «В прослойках семемы слова хранятся неисчерпаемые залежи энергий, отлагавшихся тут веками и истекавших из миллионов уст» [19, т. 1, с. 258].

Так понимаемую внутреннюю форму (семему) Бибихин представлял как указание на присутствие в слове *другого* [12, с. 35]. Словесный символ в таком случае, становится событием явления этого *другого*. Однако Бибихин делал следующий шаг: «…вещь сама собой, не символом, не знаком, не намеком и указанием, а собственным осуществляющимся существом — событие» [14, с. 163]. Символ в таком

[18] Цитируемые слова относятся к главе «Вопрос о символе» указанной книги.

случае должен привести к событию, в «символическом» молчании которого достигается символизируемое *другое* и понимание «эзотерической» мысли Флоренского [14, с. 197].

Интерпретация Бибихина заключает в себе существенные аспекты философского прочтения символизма Флоренского. Прежде всего, Бибихин понимал его принципиально антиномически — символизируемое неподобно символу, оно незримо присутствует в символе, но не сливается с ним в неразличимое «двуединство». Антиномичность, по Бибихину, проявляется и в «эзотерическом» способе философствования Флоренского — его концепции не равны себе по значению и инаковы всякому «экзотерическому» их пониманию. Следовательно, исследование Флоренского допускает и даже требует небуквальной творческой интерпретации. В то же время Бибихин считал антиномичность символизма Флоренского недостаточной. Символ, утверждает Бибихин, указывает на возможность несимволического события, «дела», которое всегда антиномично символу и осуществляется вне (или даже вопреки) его существования[19] [14, с. 191]. Событие присутствия апофатического *другого* совершается в молчании. Между тем всякий символ, по Флоренскому, есть слово [19, т. 1, с. 128], а словесный символ предполагает речь и общение.

Символ как общение (коммуникативная концепция Гоготишвили)

Коммуникативная концепция символа развивается в ряде работ Л.А. Гоготишвили. Уже в одной из ранних статей «Лосев, исихазм и платонизм» (1994) она отмечала:

> «…символ чаще всего продолжает восприниматься не коммуникативно, а сущностно-субстанциально, как вещь среди других вещей, к которой должны быть применены обычные познавательные процедуры. Символ теряет при этом самое главное — свою указующую на нечто иное функцию, свою сообщительность об ином или <…> свою выразительность» [17, с. 118].

[19] В отличие от Хоружего, Бибихин не допускал энергийной возможности достижения Другого (или, в нашей терминологии, символизируемого) — богообщение, по Бибихину, происходит исключительно в молчании.

С этой точки зрения исследовательница рассматривала символизм Лосева, а впоследствии и Флоренского. Надо сказать, что в 1990-е гг. Гоготишвили в определенной мере следовала представлениям Хоружего о «чувственном» символизме Флоренского. Такая интерпретация содержится в работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)» [16]. Однако в 2000-е гг. ее подход изменился, о чем свидетельствуют ее работы, собранные посмертно И.Н. Фридманом в книге «Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства» (2021)[20]. В статье «Номинативность и процессуальность в философии языка Павла Флоренского (именование и дискурс в обратной перспективе)» (2016) Гоготишвили открыто признается:

> «…со временем мне пришлось скорректировать свою позицию — в том смысле, что я уже не считаю, во-первых, что Флоренский наделял максимально высоким (метафизическим) статусом чувственный аспект имени и, во-вторых, что номинативная сторона языка мыслилась им как господствующая над его процессуальной стороной…» [15, с. 329].

Здесь же Гоготишвили (схоже с Бибихиным) утверждает антиномичность символа [15, с. 346] и его обусловленность трансцендентным *иным*:

> «Символизм у Флоренского <…> — это словесный дискурс в обратной перспективе. Это означает, что символический дискурс строится не от чувственной данности к потусторонней сущности, или к подразумеваемому смыслу, а в обратном направлении: от трансцендентной сущности к ее выражению в более или менее доступных пониманию чувственных проявлениях» [15, с. 350].

Таким образом, символ, согласно интерпретации Гоготишвили, не обусловлен «чувственными проявлениями», и, по аналогии с приемом обратной перспективы, являет *иное* символизируемое. Однако это явление имеет некоторые особенности. В статье «Теория П.А. Флоренского о корреляции между изобразительными и языковыми приемами (обратная перспектива и “круглый” дискурс)» (2010) Гого-

[20] Первый «сдвиг» в интерпретации символизма Флоренского обнаруживается в работе «Рецепция символизма в гуманитарных науках» (лингвофилософский аспект)» (2004), где Гоготишвили выделяет эйдетический характер «конститутивной» природы символа [18, с. 153].

тишвили указала на то, что коррелирующая с символизмом обратная перспектива полицентрична и нелинейна, подразумевает множество точек зрения, связана с круговым движением смыслов [15, с. 136]. Символизируемое является неоднозначно и динамично — и позволяет, согласно намерению сознания, созерцать его с различных точек зрения. В каком-то смысле причастное символу сознание общается с символизируемым предметом или связанным с этим предметом иным сознанием[21].

Как мы указали при обсуждении концепции Бибихина, в случае словесного символа за общение и личную интенцию отвечает его внутренняя форма, семема, заключающая в себе множество «голосов» и в каком-то смысле объединяющая их. Гоготишвили проинтерпретировала семему как невыразимую чувственно «свернутую процессуальность» [15, с. 346].

Такой характер семемы был предметом размышления Гоготишвили в 2000-е гг. Об этом свидетельствуют материалы ее личного архива, в частности, электронная копия раздела «Строение слова» из работы Флоренского «У водоразделов мысли» с попутными пометами и комментариями исследовательницы (документ датирован 2011 г.)[22]. В п. 3, где приводятся рассуждения Флоренского о семеме как внутренней форме слова, Гоготишвили уточняет: «Семема полностью индивидуальна?». Этот вопрос, добавим от себя, понятен: ведь если учитывать ее (семемы) «многоголосие», то она должна сочетать в себе индивидуальное и надындивидуальное сознания (Флоренский употребляет термин «народное»), быть уникальной и универсальной одновременно. Напротив рассуждения Флоренского о единстве внутренней формы (п. 4) Гоготишвили помечает: «Семема никогда не объективно-едина…». И вновь задается вопросом: «А не личная семема возможна?». Особенно любопытно, что, выделив маркером практически полностью следующий абзац, после фразы Флоренского: «слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе

[21] В посвященной Лосеву статье «“Позиционная политропия” как стержневой принцип лосевской теории высказывания» Гоготишвили отметила: «Идея предмета речи как самоговорящей инстанции с той или иной степенью эксплицитности содержится и у Вяч. Иванова, и у Флоренского, и у Бахтина, и у Шпета, но именно Лосев сформулировал ее в наиболее отчетливом и радикальном виде» [15, с. 251].

[22] Автор статьи выражает сердечную благодарность хранителям архива Л.А. Гоготишвили И.Н. Фридману и С.В. Федотовой за предоставленную возможность познакомиться с входящими в него материалами, среди которых имеется также ряд работ Хоружего и Бибихина, с полемическими комментариями «на полях».

производят этот обмен», Гоготишвили резюмирует: «Почти номинализм?».

О каком «номинализме» идет речь? На наш взгляд, Гоготишвили обращает внимание на то, что чувственное измерение слова, по Флоренскому, обусловлено сверхчувственным (семемой) и существует исключительно относительно коммуникативного «духовного обмена». Выделенный абзац завершается словами: «…понимание устанавливается на общем фоне уже происходящего духовного соприкосновения»; они акцентируют, что этот, «уже происшедший», духовный обмен осуществился не на уровне чувственных слов.

Метафоры духовного соприкосновения и духовного обмена указывают на коммуникативность и диалогичность концепции символа Флоренского. С одной стороны, символ «говорит» от лица (или лиц) символизируемой реальности, с другой стороны, символ требует интенции со стороны лица, использующего его. В параграфе «Термин» книги «У водоразделов мысли» Флоренский отмечал: «Символичность слова, — в чем бы она ни заключалась, — требует вживания в именуемое, медитации над ним и, говоря предельно, — мистического постижения его» [19, т. 1, с. 208]. О значении намерения он также писал в разделе «Магичность слова»[23] [19, т. 1, с. 251].

Интенциональный аспект лингвофилософского символизма Флоренского стал, как можно предположить, наиболее интересным (и, к сожалению, не воплощенным в полной мере) исследовательским замыслом Гоготишвили, связанным как с обоснованием персонализма философии Флоренского, так и с феноменологическим развитием его идей[24]. Второе направление отчасти было намечено Гоготишвили, рассматривавшей «символический словесный дискурс» с точки зрения сочетания в слове (символе) личной интенции говорящего с совокупностью возможных аттенций (фокусов внимания) при взаимодействии сознания с символом[25].

В целом коммуникативная интерпретация Гоготишвили соединяет персоналистическое и феноменологическое прочтения символизма Флоренского, причем строго концептуально, без каких-либо апологетических натяжек. Коммуникативность заключает в себе основную диалогическую антиномию символа как указывающего

---

[23] Об интенциональном измерении «магичности» слова у Флоренского см.: [10].

[24] Отметим, что Хоружий рассматривал персонализм, «предполагающий динамическую картину бытия», как «чуждый Флоренскому (как и вообще всему руслу символистского и структуралистского мышления)» [22].

[25] Об особенностях такого подхода Гоготишвили см. нашу работу: [4].

на *иное* символизируемое и вместе с тем заключающего его в себе как «большее самого себя». Эта интерпретация также обосновывает (на примере словесного символа и «процессуальной» семемы) независимость символа от его воплощения в чувственной форме и обусловленность символа интенцией символотворца (или созерцателя символа). Последнее дает возможность прочтения символизма Флоренского в свете феноменологии языка — возможности пока еще в полной мере не реализованной.

Выводы: философская концептуализация символа

Что дает нам сравнительный анализ трех подходов к русскому символизму (на примере философии Флоренского)? Представляется, что полученные результаты могут быть задействованы при построении соответствующей концепции символа. Обобщим наиболее значимые моменты.

Критическая аналитика Хоружего (имплицитно связанная с его богословской позицией) была ориентирована на преодоление философского символизма как рудимента русской мысли, некогда значимого, но исчерпавшего свои возможности. В исследованиях Хоружего наиболее существенным для нас представляется объект критики — то понимание Флоренского, которое можно охарактеризовать как чувственный или наивный символизм. Хоружий обнаружил проблематичность исключительно «чувственного» понимания символа и его субстанциального неантиномичного единства с символизируемой реальностью. В таком ракурсе символ оказывается фантомом, избыточным понятием, обозначающим символизируемое и вместе с тем ограничивающим его познание (сознание «символически» замыкается в себе). Не случайно в синергийной антропологии Хоружего понятие символа уступило место категории энергии (чистого акта, действия как процесса), подразумевающей возможность прямого (не опосредованного символом) взаимодействия с реальностью.

В работах Бибихина мы выявили возможность антиномичной интерпретации символизма Флоренского и критику «расхожего» представления о символе (чувственный символизм). Наиболее важными положениями в его прочтении Флоренского, на наш взгляд, являются безусловное неподобие символа и символизируемого (*другого*), а также необходимость личностного намерения (желания «инициации») для понимания символизируемой реальности в символе. Указанные положения Бибихин предложил довести до радикального предела —

отказаться от символа как инструментального понятия в пользу «молчаливого» переживания (символизируемых) вещей, а также отказаться от мистической «инициации» в символизм для «дела» — для того, чтобы (видимо, так же молчаливо) «привыкать к вещам, как они есть».

Оба описанных подхода отличаются негативизмом по отношению к символу — от него требуется либо отказаться (Хоружий), либо использовать его в приближении к событию (Бибихин). В творчестве Гоготишвили был предложен позитивный подход к символизму Флоренского, в рамках которого от символа не нужно отрекаться, но его следует реинтепретировать.

В коммуникативной и феноменологической интерпретации символизма Флоренского, представленной в работах Гоготишвили 2000-х гг., антиномичность символа является константным принципом. Символ антиномичен символизируемой трансцендентной сущности, и в качестве основной контрарной пары в антиномии самого символа выступают процессуальная внутренняя форма (семема) и статичная внешняя чувственная форма символа. Эта пара, по Гоготишвили, подразумевает другую антиномичную диаду понятий — интенцию сознания к причастности символическому процессу (семеме) и аттенцию как фокус интенционального внимания на символе. Интенция, в свою очередь, предполагает активность причастного символу сознания и его направленность на коммуникацию с символизируемым. Таким образом, адекватное понимание символизируемого оказывается возможным благодаря коммуникативной потенции символа, связующего сознание, символ и символизируемый объект в цельное «бóльшее самого себя».

Резюмируя сказанное, можно сформулировать следующую рабочую концепцию символа у Флоренского:

1) чувственное и сверхчувственное измерения символа сосуществуют антиномично и не сливаются в «двуединство» (критический образ у Хоружего);

2) символ не обусловлен чувственным воплощением, но основывается на смысловой динамичности;

3) символ указывает на присутствие символизируемого, они образуют антиномию — символизируемое предстает *иным* по отношению к символу, но в то же время присутствует в нем («бытие, которое больше себя») (*другое*, по Бибихину);

3) символ подразумевает коммуникацию причастного символу сознания с символизируемым (концепция Гоготишвили);

4) коммуникация обусловлена динамической внутренней формой символа (в случае словесного символа — семемой);

5) символ предполагает наличие личного намерения (интенции) для осуществления этой коммуникации в определенном фокусе внимания (аттенции).

Такая концептуализация, на наш взгляд, позволяет во многом уточнить представления о символистской философии Флоренского и развивать ее ключевые положения в области онтологии и феноменологии языка, феноменологии религии. Наиболее перспективным дальнейшее исследование концепции символа Флоренского видится в свете ее диалогического прочтения — символизируемое, рассмотренное в личностном плане («самоговорящая инстанция», по Гоготишвили), открывает путь к пониманию коммуникативной природы символа как связи двух сознаний.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1. *Бирюков Д.С.* «Синэнергетическое откровение реальности»: наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 103–115. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-6-103-115
2. *Горячев Д.А.* Понятие антиномии: терминологические границы и богословские аспекты // Nomothetika: Философия. Социология. Право. 2021. Т. 46, № 2. С. 230–238. https://doi.org/10.52575/2712-746X-2021-46-2-230-238
3. *Гравин А.А.* Деконструкция vs актуализация: С.С. Хоружий и Л.А. Гоготишвили о В.С. Соловьеве и соловьевской традиции в русской философии // Соловьевские исследования. 2025. Вып. 1(85). С. 35–44. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2025.1.035-044
4. *Гравин А.А.* К вопросу о персонализме лингвофилософии отца Павла Флоренского: современные рецепции // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 109. С. 69–85. https://doi.org/10.15382/sturI2023109.69-85
5. *Гравин А.А.* Феномен круга Лосева: социальный и историко-философский аспекты // Вопросы философии. 2025. № 4. С. 148–157. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2025-4-148-157
6. *Магомедова Д.М.* Теории символа у русских символистов // Мирго-

род: История современного литературоведения, его эпистемологии и интердисциплинароности. Lausanne; Siedlce: Институт региональной культуры и литературоведческих исследований им. Фр. Карпиньского, 2014. С. 9–36.
7. *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.
8. *Резниченко А.И.* От символа к событию: русская философия в поисках имени и лица. М.: РГГУ, 2025. 299 с.
9. *Троицкий В.П.* Тропа и путь, или Ономатодоксия. СПб.: Алетейя, 2024. 420 с.
10. *Biriukov D.S., Gravin A.A.* Palamism, Humboldtianism, and Magicism in Pavel Florensky's Philosophy of Language // Religions. 2023. Vol. 14, № 2. Article 197. URL: https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/197 (дата обращения: 01.01.2026). https://doi.org/10.3390/rel14020197
11. *Oppo A.* Antinomy and Symbol: Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity. Leiden; Boston: Brill, 2024. 216 p. https://doi.org/10.1163/9789004709836

Источники

12. *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 420 с.
13. *Бибихин В.В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.
14. *Бибихин В.В.* Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 389 с.
15. *Гоготишвили Л.А.* Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства / сост. И.Н. Фридман; отв. ред. С.В. Федотова. М.: Издат. Дом ЯСК, 2021. 616 с.
16. *Гоготишвили Л.А.* Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // *Лосев А.Ф.* Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 580–614.
17. *Гоготишвили Л.А.* Лосев, исихазм и платонизм // Начала: религиозно-философский журнал. 1994. № 1: Абсолютный миф Алексея Лосева. С. 101–132.
18. *Гоготишвили Л.А.* Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект) // Литературоведение как литература: сб. в честь С.Г. Бочарова. М.: Языки славянских культур; Прогресс-традиция, 2004. С. 148–175.
19. *Флоренский П.А., свящ.* У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики): в 2 т. 2-е изд. М.: Академический проект, 2017. Т. 1. 684 с.; Т. 2. 607 с.

20. *Хоружий С.С.* Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии // Stasis. 2015. Т. 3, № 1. С. 82–109.
21. *Хоружий С.С.* Миросозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 160 с.
22. *Хоружий С.С.* Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 100–130.