

---

---

ФИЛОСОФИЯ

---

---

УДК 130.2 : 101.9 (092)

## Научное познание как фактор мировоззренческой трансформации в опыте о. Павла Флоренского

В.Н. ДАРЕНСКАЯ

Анализируются экзистенциальные аспекты процесса трансформации мировоззрения П. Флоренского от сциентизма к религиозной вере. Автор рассматривает возможности реконструкции религиозного мировоззрения в рамках современного дискурса. Авторская интерпретация названной трансформации опирается на переосмысление общечеловеческого опыта, который всегда с необходимостью связан с архетипами культуры. Феномен такой мировоззренческой трансформации анализируется в качестве источника экзистенциального опыта для современного человека.

**Ключевые слова:** П. Флоренский, мировоззрение, наука, сциентизм, религия.

The analysis of transformation process of Pavel Florenskiy's worldview from scientism to religious faith is presented. The author considers the possibilities of the reconstruction of religious worldview within contemporary discourse. Author's interpretation of this transformation is based on rethinking of universal human experience, which is necessarily linked with archetypes of culture. The phenomenon of this worldview transformation is analysed here as a source of existential experience for contemporary man.

**Keywords:** P. Florenskiy, science, religious, worldview, scientism.

Наука и религия в наше время обычно воспринимаются в качестве абстрактно разделяемых сфер культуры. Однако в реальном опыте людей они часто выступают в качестве тесно взаимодействующих *экзистенциальных факторов*, определяющих внутреннее органическое единство личностного бытия. В опыте о. Павла Флоренского проявилось не просто органическое единство научных и религиозных поисков и открытий как двуединой доминанты творческого мышления, но и обусловленность самого прихода к православной вере рано проявившимся духом научного мышления.

Обращение к личности о. Павла Флоренского для исследования этого феномена особенно ценно еще и тем, что этот мыслитель сам произвел самоанализ именно в рамках названной проблемы, изложенный в его записях «Детям моим. Воспоминания прошлых дней». До настоящего времени этот текст, как и сама проблема преемственности научного и богословского творчества о. Павла, почти не становились предметом специального исследования; можно указать лишь на статью А.Н. Павленко «Место и роль науки в мирозерцании отца Павла Флоренского» [1]. Отметим, что сама тема прихода к христианскому мировоззрению в результате развития / преодоления естественно-научного образа мышления (в частности, физического) в наше время становится предметом философской рефлексии [2], а тем самым, прецедент автобиографического опыта о. Павла приобретает особый интерес. Целью настоящей статьи является анализ содержания тех феноменов внутренней жизни мыслителя, которые четко свидетельствуют о возникновении причин становления его религиозного мировоззрения в процессе кризиса мировоззрения, формируемого наукой. В рамках этой общей цели мы кратко рассмотрим: 1) путь мировоззренческого развития, выраженный в различных направлениях творчества о. Павла Флоренского; 2) конкретные экзистенциально-психологические «механизмы», обусловившие «рождение религиозности из духа науки» в личности о. Павла.

Первоначальное образование о. Павел Флоренский получил на физико-математическом факультете Московского университета. Он рано оказывается захваченным философской проблематикой, пытаясь синтезировать математику и философию на основе канторовской «теории множеств». Отсюда созрел переход к поиску основ «общечеловеческого религиозного

миросозерцания». Поэтому этап «второго студенчества», учеба в Московской Духовной Академии, был закономерным. О. Павел Флоренский совершил радикальный разрыв со стереотипами тогдашнего образованного общества и научной среды, сознательно порывая с секуляризмом и возвращаясь на стезю предков (по отцовской линии последние принадлежали к православному духовенству). Но и священник о. Павел осуществлял синтез церковности и светской культуры не только на практике, но и в своем научном поиске.

Именно тема вхождения в Церковь – центральная во всем творчестве Флоренского. Этой теме посвящен его главный труд – «Столп и утверждение Истины» (1914), для которого характерен тон интимности и своеобразного сентиментализма. В дальнейшем Флоренский отказывается от такого «психологизма», предпочтя более сциентистский тип исследования в работах из цикла «У водоразделов мысли» и других произведениях. В «Автореферате» для словаря «Гранат» отец Павел следующим образом характеризовал задачи и метод своей работы: «Свою жизненную задачу Ф[лоренский] понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в новое время приемам и задачам философского мышления, он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует скорее считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов» [3, с. 38].

Собственное философствование он строил в сознательном отталкивании от традиции новоевропейского рационализма. Наибольшее неприятие о. Павла вызывала немецкая классическая философия – вершинное достижение данной традиции. Ее родоначальника, И. Канта, можно считать его своеобразным «личным врагом». В этом контексте следует рассматривать и весьма критическое отношение о. Павла к соловьевской «метафизике всеединства». Оно объясняется тем, что у Вл. Соловьева мы также имеем дело со спекулятивной философской системой, родственной немецкой классике. Принципиальной установкой о. Павла становится признание «логической обрывочности», «фрагментарности» тварного бытия в силу его несовершенства, и поэтому противоречивость провозглашается неизбежным следствием самого процесса познания. Поэтому же любое познание всегда оказывается неотделимым от конкретного материала, а развиваемое им мировоззрение в силу этого онтологического факта не поддается систематическому изложению. Причем часто это весьма конкретный анализ – например, иконописи или специальной терминологии.

По учению о. Павла, на низших уровнях знание опирается на модели и схемы, на высших – на символы. Каждое явление («феномен») содержит в себе самом, в своей чувственной форме бытие умопостигаемое («ноуменальное»). Всякий предмет духовного познания всегда выражен в чувственном, дан зримо и пластично. Как отмечают исследователи, «полная представленность мира как целого в единичном, индивидуальном и как бы частном (в символе) – так может быть определена конкретность метафизики по П. Флоренскому» [4, с. 211]. Основным законом мира он считал второй принцип термодинамики – закон энтропии, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Хаосу противостоит Логос – начало *эктропии*. Культура в своей онтологической основе есть сознательная борьба с этим «мировым уравниванием» в хаос. «Всякая культура, – писал о. Павел, – представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т.е. служит некоторому предмету веры... Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т.е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура» [3, с. 39].

О. Павел, опираясь на достижения науки XX в. (теория относительности, неевклидова геометрия и т. д.), стремился «реабилитировать» космологические представления Птолемея и Данте. Этой теме посвящена его брошюра «Мнимости в геометрии», вышедшая к 600-й годовщине смерти Данте (ср. схожие установки книги А.Ф. Лосева «Античный космос и современная наука»). Будучи антиподом И. Канта, П. Флоренский относил себя к «мыслителям средневекового типа», а свое мировоззрение считал соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья. Однако стоит обратить внимание и на замечания А. Михайлова: «Ум и душа о. Павла лежали не к Средневековью с его суммами знания, а к

завершающему и средние века, и целую громадную традицию знания (расходящегося в своем самоуразумении с новоевропейским научным) периоду барокко: если в средние века создаются суммы истинного внутри себя знания, то XVII в. начинает раскрываться в историко-культурную ширь, собирать, ставить рядом, синтезировать, энциклопедически оформлять самое разное знание, он продолжает знать и помнить также и свою истину, однако обставляет ее горами чужого, чужеродного, любопытного, стремится к полноте всего лишь курьезного, всего этого разнобоя» [5, с. 464]. Тем самым, вполне обоснованным является сопоставление о. Павла с типом универсальных мыслителей XVII в.

Критически осмысливая характер записей «Детям моим. Воспоминания прошлых дней», о. Павел отмечает, что «излюбленная тема критиков – устанавливать вымысленность автобиографий» [6, с. 291]. Признавая, что воспоминания по самой своей природе всегда вносят нечто новое в то, о чем они повествуют, – что-то, чего не было в изображаемых событиях и переживаниях, – о. Павел считает, что это внесение является не только искажающим, но по сути своей позитивным, поскольку позволяет видеть их последствия, а значит их подлинную, но лишь позднее проявившуюся сущность. Поэтому следует вполне доверять позднейшим воспоминаниям, понимая, что они носят синтетический характер воспоминания-исследования и воспоминания-вывода.

Исходной точкой мировоззренческого развития о. Павла Флоренского было очень раннее увлечение естествознанием. Как пишет о себе о. Павел, его «научное мировоззрение сложилось и окрепло в непоколебимую систему к пятнадцати-шестнадцати годам» [6, с. 263]. Характерно также, что современное ему научное знание о. Павел постигал не в адаптированном изложении учебников – а по первоисточникам, то есть трудам самих классиков науки. «Небольшое сравнительное число книг первоклассных деятелей физики было мною не только усвоено, но и почти заучено наизусть. Как-то по-своему, но я был тогда на вершине физической мысли... После того физикой я не занимался, а университетский курс не дал мне ничего и в счет идти не может... Когда же, двадцать шесть лет спустя после того времени, мне пришлось в силу необходимости вновь заняться этого рода вопросами и восстановить усилием памяти забытую физику, основой этой позднейшей деятельности было именно сформировавшаяся в пятнадцать-шестнадцать лет» [6, с. 265]. Тем самым, вместе с научным знанием как таковым им усваивались и сами методы, и стиль продуктивного научного мышления, особый «творческий дух», который затем мог быть им перенесен и в иные сферы опыта, в том числе, религиозного.

Кроме того, в юности о. Павел проявлял своеобразный научный фанатизм: наука фактически стала для него квазирелигией и предметом подвижнических усилий: «Каждая минута была на учете, и все существование было непрерывным праздником науки, который я старался распространить и на невыносимую мне потерю времени в гимназии, обдумывая что-нибудь среди уроков, когда это допускали обстоятельства» [6, с. 279]. Однако, с другой стороны, с самого начала усвоенный от классиков науки творческий дух обусловил особый модус восприятия научных знаний, исключавший какую-либо их фетишизацию. Благодаря этому, как отмечает сам о. Павел, он «не умел и не хотел отдаваться общему потоку научной мысли и дать ему нести меня, без труда и критики с моей стороны» [6, с. 267]. По этому поводу о. Павел делает следующее замечание обобщающего характера: «Орудия научной мысли большинством даже образованных людей берутся или, скорее, получают готовыми из-за границы и потому порабащают мысль, которая не способна работать без них и весьма неясно представляет себе, как именно они выработаны и какова их настоящая прочность. Отсюда – склонность к научному фетишизму и тяжеловесная неповоротливость, когда поднимается вопрос о критике их предпосылок» [6, с. 269]. Исходным мотивом его поисков стала необходимость преодоления этого объективно существующего «научного фетишизма». «Самая же суть этого моего отношения к научному миропониманию, в ее общечеловеческом значении, – отмечал о. Павел, – то есть независимость, некоторая пренебрежительность к понятиям, вызывающим обычно священный трепет, оценка их только как рабочих орудий мыс-

ли, – это было важно в моем жизненном пути, и, рассуждая духовно, оно и было оправданием и смыслом моих занятий науками» [6, с. 270].

Современный исследователь психолог А.М. Матюшкин, анализируя особенности мышления о. Павла Флоренского в раннем возрасте, отмечал особый творческий, в некотором смысле *опережающий* характер усвоения им содержания научного знания, при котором «мысль рождается как своя, не требующая каких-либо дополнительных усилий по ее понимание и воспроизведению» [7, с. 139]. Именно этой особенностью и объясняется возможность того свободно-творческого, чисто инструментального отношения к отдельным научным понятиям и концепциям, о котором сказано выше. В свою очередь, тот особый способ усвоения научного знания, который у о. Павла отмечает исследователь, обусловлен тем, что наука приобрела для него именно особый квазирелигиозный характер – он буквально *жил* наукой как основным содержанием своего личного бытия, а не усваивал ее как некий внешний, чуждый себе «материал». Именно такое отношение к науке как некому мировоззренческому и жизненному «абсолюту» затем и приведет к кризису, поскольку такие функции наука выполнять и не призвана, и не может.

Квазирелигиозный характер восприятия научного знания, как сам свидетельствует о. Павел, по сути, с самого начала нес в себе элемент противоречия и кризиса: «Физика, отчасти геология и астрономия, а также математика были тем делом, над которым я сидел с настойчивостью и страстью, друг друга укреплявшими... На самом же деле меня волновали отнюдь не законы природы, а исключения из них. Законы были только фоном, выгодно оттенявшим исключения. Мне хотелось знать железные уставы естества. Я запомнил все те постоянства и единообразия, которые естествознание представляло мне как законы... И чем железнее мне представлялся тот или иной закон, тем с большею почтительною боязнью я ходил около него, с тайным чувством, что этот рациональный с виду закон есть лишь обнаружение иных сил... С внутренней тревогой искались мною исключения, к которым данный закон оказывался бы неприменимым, и, когда находились исключения, ему не подчинявшиеся, мое сердце почти останавливалось от волнения: я прикоснулся к тайне» [6, с. 261–262]. Однако при этом, само это влечение, как отмечает далее о. Павел, «не имеет ничего общего с желанием опровергнуть закон как таковой, поставить вместо него некоторый новый, расширенный, вообще это было совсем не из области рационального познания природы. Напротив, существующими законами как таковыми я был доволен и заботился об укреплении их... но тем не менее природа опрокидывает любой закон, как бы ни был он надежен: есть иррациональное. Закон – это подлинная ограда природы; но стена, самая толстая, имеет тончайшие щели, сквозь которые сочится тайна» [6, с. 262–263].

Таким образом, очевидно, что столь раннее научное мировоззрение было своего рода «псевдоморфозой» (О. Шпенглер), то есть попыткой наполнения религиозной жажды души иным, неадекватным ей содержанием, что было обусловлено условиями социальной среды, в которой он формировался. «Говоря современным языком психоанализа, – свидетельствует о себе о. Павел, – во мне был задержанный аффект религиозного чувства: я был отрезан от религии столь надежно, что силою внутреннего влечения сам надстраивал воздвигнутую между мною и религией стену. Чем большей была религиозная потребность, тем далее я, поставленный на известный путь, добровольно и стремительно бежал от возможности удовлетворения» [6, с. 147]. Исходя из этого, отмечает он далее, «тогда можно было бы понять мое исконное чувство мистичности многих явлений, мою последующую работу над исключением из правил, – как смутный мне зов Вечности, пробивавшийся, однако, всюду и искавший себе щелей и проходов в здании научного рационализма» [6, с. 272].

О. Павел свидетельствует, что в нем изначально таился особый, самый глубинный опыт мировосприятия, которое не могло найти адекватной формы выражения в науке: «Факты и фикции науки были для меня гораздо менее естественны, нежели мистическая фауна сказок... Глубоко затаилось в душе восприятие мира как живого и духовного... Этому не было места в области мысли, научное приличие требовало, чтобы об этом не говорилось, с этим не считались и относились как к несуществующему. Но оно не переставало существовать и ушло в подполье. В душевной жизни моей образовалась трещина, начало возникать

раздвоение, трещина стала шириться и впоследствии привела к большому кризису» [6, с. 223–224]. Этот кризис будет рассмотрен нами далее, но прежде следует отметить, что о. Павел не отрицает именно *научной* значимости своего первичного опыта мировосприятия, отмечая, что он как раз оказался более близким образу неклассической науки XX ст., чем те научные знания, которые он жадно усваивал в юности. О. Павел писал об этом так: «В своем сказочном миропонимании находил я совсем иные представления о пространстве и времени и совсем иные предпосылки о строении мира. Конечно, словесно я владел нехитрой механикой возрожденческой механики и мог рассуждать пред другими с безукоризненной механической ортодоксальностью... Под защитным покровом приятных научных понятий во мне жили, не вполне выраженные и до сих пор, иные понятия. Но я был настолько одинок в них, что не решился бы высказаться, да и, вероятно, не нашел бы соответственных слов. Когда в первом году XX в. появились первые сведения об опытах, если не ошибаюсь, Кауфмана, установившего в катодных лучах существование добавочной электромагнитной массы, зависящей от скорости, они блеснули мне чем-то давно знакомым, именно их ожидал я. Дальнейшее развитие этого рода понятий повело к принципу относительности, который был принят мною вовсе не по долгому обсуждению, и даже без изучения, а просто потому, что было слабою попыткою облечь в понятие иное понимание мира. Общий принцип относительности есть в некоторой степени обрубленная и упрощенная моя сказка о мире. Но брешь в механике пробита, и теперь открыты выходы и к моим заветным стремлениям» [6, с. 268]. Данное свидетельство весьма важно не только как свидетельство личного опыта, но и для понимания социокультурных предпосылок трансформации научного знания. Оно указывает на тот факт, что уже на уровне первичного нерасчлененного, неразвернутого, так называемого «детского» опыта мировосприятия, действительно, наличествуют потенциальные возможности формирования самых различных «картин мира», которые затем могут быть актуализированы и использованы в рамках тех или иных научных парадигм.

Однако, главное значение «сказочного миропонимания» было именно в его роли в духовном становлении личности – этот первичный, «детский» опыт не позволял творческому сознанию замкнуться в искусственных рациональных построениях классической науки. С одной стороны, он подталкивал к поиску расширенной, неклассической рациональности, но с другой – к пересмотру оснований мировоззрения вообще. Однако переход к религиозному мировоззрению был очень непростым и даже мучительным – он протекал в форме экзистенциального кризиса. Кризис, о котором пишет о. Павел, выразился, прежде всего, в изменении отношения к природе, что было следствием особой *экзистенциальной неудовлетворенности* от того научного понимания природы, о котором было сказано ранее: «Прежде природа приводила меня в экстаз, и сердце готово было разорваться от восторга; теперь я продолжал любить природу, но, оставаясь наедине с ней, я стал испытывать особенно острые приступы необъяснимой и беспредметной тоски... Уже редко посещало умиление при виде цветка или камня... Я усилил свое чтение по философии, бывшее, впрочем, и ранее, но оно оставляло меня холодным и скользило, не задевая души... я возобновил свое чтение трудов по спиритизму и другим родственным явлениям, но и к ним отношение мое было внешнее... Итак, никакие благодетельные толчки извне не облегчали моего выхода из духовных» [6, с. 289–290]. Характерно, что в состоянии кризиса не помогали никакие рациональные построения – не только научные, но и философские, и даже оккультные. Дело в том, что выход из экзистенциального кризиса возможен только на основе целостного конкретно-жизненного опыта, а не на почве смены используемых понятий. Помогает ему также и знакомство с живыми свидетельствами чужого опыта выхода из подобных кризисов. В частности, о. Павел пишет о том, как «столкнулся с рукописной “Исповедью” Толстого и даже переписал ее, а через Толстого – с “Экклезиастом”... Эти книги углубляли и расширяли мой внутренний провал и дали возможность ускорить оформление того, что происходило со мною. До них я чувствовал себя одиноким в своем отношении к научному мировоззрению» [6, с. 348].

Принципиальное открытие, положившее начало выходу из кризиса, состояло у о. Павла в открытии онтологической реальности Слова. На опыте внутренней рефлексии он обнаружил, что полнота познаваемого смысла всего существующего раскрывается не в «законах» взаимной детерминации явлений, а в человеческом слове, схватывающем их целостную сущность,

не сводимую ни к каким детерминациям. В этом экзистенциальном открытии можно видеть жизненный исток позднейшей философии о. Павла. «Обыкновенно, – писал он, – в какой бы области я ни размышлял, мысль шла сама собой и почти без моего ведома, тогда как сознание бывало занято совсем другим, нередко обратным тому, что готовилось на большой глубине. Это была совсем не логическая мысль, а, скорее, присматривание к некоторой новой области, ощупывание ее и внутреннее к ней приспособление. Когда оно достигалось, само собой возникало и **слово** его» [6, с. 299]. Естественно, открытие особой реальности Слова, содержащей полностью смысла, превосходящую любое научное объяснение, не отрицает содержания и ценности научного знания. Они пребывают в отношении иерархической взаимодополнительности. Как отмечал в связи с этим сам о. Павел, «то, о чем говорю я, скорее, должно быть определено как соприкосновение двух различных смыслов, принадлежавших к разным планам действительности в одном и том же восприятии, причем один смысл не уничтожает другой, но оба сознаются одновременно, хотя и с различным коэффициентом ценности» [6, с. 300]. В последнем аспекте раннего опыта, как в «зерне», очевидно, заключена вся последующая философия символа, глубоко разработанная о. Павлом. В этой философии, в частности, произошло на новом духовном уровне и возвращение к тому восторженному созерцанию природы, которое вдохновляло его в юности. В статье «Небесные знамения (Размышление о символике цветов)» (1919) в контексте своего учения о Св. Софии – Премудрости Божией о. Павел рассматривает природу как *живую проявленность света творения* [8], увидит в ее основе то «сияние Вечности», которое он прозревал ранее лишь в «тончайших щелях» между «железными» научными законами естества, «сквозь которые сочтется тайна».

В проведенном позднее самоанализе о. Павел сам признает, что эта открытость новым реальностям, доверие новому опыту были ни чем иным, как следствием научного воспитания. Последнее проявилось здесь парадоксальным образом: «мое естественно-научное воспитание послужило здесь... службу **против** научной мысли, которую она должна была обслуживать: она заставляла считаться с непосредственно воспринимаемыми фактами более, нежели с отвлеченными понятиями» [6, с. 328].

В самый глубокий момент кризиса все «здание» научного мировоззрения у о. Павла подвергается радикальной деструкции, по сути напоминающей ту, которую сознательно и методически применил Р. Декарт для установления первичных достоверностей: «В какую-нибудь минуту пышное здание научного мышления рассыпалось в труху, как от подземного удара, и вдруг обнаружилось, что материал его – не ценные камни, а щепки, картон и штукатурка... В момент происшедшего обвала, когда мне казалось, что треснул и рушится небесный свод, я не узнал ничего нового для себя. Но коренным образом перевернулось направление воли... Произошел глубинный сдвиг воли, и с этого момента смысл умственной деятельности изменил знак. Началось разоблачение здания, сперва только научного, затем и вообще... Отрицание знания в самых корнях его доставляло мне радость, в которой удовольствие было от наибольшей степени внутреннего страдания» [6, с. 345–346]. Последний психологический парадокс является характерным признаком интенсивной трансформации мировоззренческих оснований. Но вполне позитивную направленность эта трансформация приобрела в последующих рефлексиях о природе истины, которые, в конце концов, привели к осознанию ее религиозной природы: «Я задышался от неимения истины, – свидетельствовал о. Павел, – Во всем человеческом познании не находилось ни одной надежной точки... мне стало делаться ясным, что истина, если она есть, не может быть внешнею по отношению ко мне и что она есть источник жизни. Самая жизнь есть истина в своей глубине, и глубина эта уже не я и не во мне, хотя я могу к ней прикасаться. Сначала смутно, как сквозь толстую стену, затем все более внятно стал ощущать я какое-то веяние из этой глубины... Это было томительное висенье между знанием, которое есть, но не нужно, и знанием нужным, которого нет: ведь несказанные прикосновения к источнику истины не могли оцениваться как знание... Но самочувствие мое уже направлялось на бодрое... и томление по мысли было деятельным и боевым» [6, с. 349–350].

После прохождения глубинной точки кризиса и формирования первичных установок религиозного сознания П. Флоренский свидетельствует о появлении открытости для веры. В этом состоянии случайные, на первый взгляд, события, начинают «прочитываться» как обращенность Слова к человеческой душе. Для П. Флоренского в юности первым таким собы-

тием стал внезапно услышанный оклик: «Павел! Павел!» Несмотря на то, что голос этот принадлежал какому-то реальному человеку и был обращен к кому-то другому, но именно в самой «случайности» совпадения эмпирического и духовного события о. Павел усматривает высшую достоверность: «первое и бесспорное в этом случае – духовная реальность голоса горнего, который и направил все внешние обстоятельства так, чтобы наиболее доступным мне образом пробить кору моего сознания» [6, с. 304]. Здесь «сработал», с одной стороны, тот уже приобретенный опыт символизма как самого глубокого смыслового раскрытия бытия, о котором было сказано ранее, – но с другой, и тот особый навык видеть закон в эмпирических явлениях, которому его научила наука.

Подводя итог анализа поставленной проблемы, можно сделать обобщающие выводы: 1) религиозное миропонимание может зародиться в рамках научного в результате внутреннего кризиса последнего; 2) экзистенциально-психологическим «механизмом», обусловившим «рождение религиозности из духа науки» в личности о. Павла было несоответствие рациональной схемы мироздания, создаваемой наукой, первичному бытийному опыту и поиск нового образа истины, отвечающего высшим требованиям человеческого духа (личностность и абсолютность); 3) навыки научного мышления стали затем факторами становления религиозного сознания, что указывает на их универсальный характер.

### Литература

1. Павленко, А.Н. Место и роль науки в мирозерцании отца Павла Флоренского / А.Н. Павленко // Историко-философский ежегодник. – 1994. – С. 170–175.
2. Кулаков, Ю.И. Наука и религия: Почему я христианин? / Ю.И. Кулаков // Наука и богословие : антропологическая перспектива. – М. : Изд. ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 17–37.
3. Флоренский, П.А. Священник : сочинения в 4-х т. / П.А. Флоренский – М. : Мысль, 1994. – Т. 1 – С. 37–44.
4. Асоян, Ю., Малафеев, А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX вв.) / Ю. Асоян, А. Малафеев. – М. : Изд. ОГИ, 2000. – 342 с.
5. Михайлов, А.В. О.Павел Флоренский как философ границы / А.В. Михайлов // Обратный перевод. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 459–471.
6. Флоренский, П. Детям моим. Воспоминания прошлых дней / П. Флоренский – М. : АСТ, 2004. – 374 с.
7. Матюшкин, А.М. Психологические предпосылки творческого мышления (По автобиографическим материалам П.А. Флоренского) / А.М. Матюшкин // Мир психологии. – 2001. – №. 1. – С. 132–140.
8. Флоренский, П.А. Священник. Небесные знамения (Размышление о символике цветов) : сочинения в 4-х т / П.А. Флоренский. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2 – С. 114–118.

Восточноукраинский национальный  
университет им. В. Даля, г. Луганск

Поступила в редакцию 05.12.2014