

Вестник Ивановского государственного университета.

Серия: Гуманитарные науки. 2024. Вып. 3. С. 169—178.

Ivanovo State University Bulletin. Series: Humanities. 2024. Iss. 3. P. 169—178.

Научная статья

УДК 81:1

DOI: 10.46726/И.2024.3.20

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ЛИНГВООРИЕНТИРОВАННЫЙ ДИСКУРС Ж. ЛАКАНА

Дмитрий Леонидович Шукуров

Ивановский государственный химико-технологический университет,
г. Иваново, Россия, shoudmitry@yandex.ru

Аннотация. Актуализируется лингвокультурологическая, философская, богословская и психоаналитическая проблематика, связанная с историей русской религиозной философии языка. Проблематика именованности (номинации), известная в библейской экзегетике, и религиозно-философская доктрина имяславия, развиваемая русскими мыслителями (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, С.Н. Булгаков) в рамках специфической философии имени, оказываются созвучны проблематике имени в психоанализе Ж. Лакана. Выдвигается гипотеза о том, что французский психоаналитик мыслит конструкт «Имя Отца» как трансцендентную проекцию неведомой сущности — *Другого/Абсолюта*, а взаимоотношения между ними — проекцией и *Абсолютом* — выстраиваются по типу тавтологического повторения единого начала сущности. Это соответствует, на наш взгляд, имяславской доктрине имени Бога как энергии *Сущности*, а также связанным с этой доктриной религиозно-философскими описаниями особенностей тождества имени Бога и Его *Сущности*. В статье представлен анализ указанной проблематики в интерференции дискурсов лакановского психоанализа и русской оноματοдоксии (имяславия). Искусственное сближение этих дискурсов может быть теоретически проблематичным. Однако парадоксальным образом проблематика имени становится связующим звеном между методологически (и даже мировоззренчески) различными парадигмами психоаналитической, философской, лингвистической и богословской мысли.

Ключевые слова: философия языка, онтологизм, оноματοдоксия (имяславие), лакановский психоанализ, «Имя Отца»

Для цитирования: Шукуров Д.Л. Русская религиозная философия языка и лингвоориентированный дискурс Ж. Лакана // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2024. Вып. 3. С. 169—178.

Тема статьи обусловлена опытом поиска гипотетических связей между предельно дистанцированными друг от друга эпистемологическими парадигмами XX века — дискурсом лакановского психоанализа и *религиозной оноματοлогией*. Искусственное сближение этих дискурсов может быть теоретически проблематичным. Однако парадоксальным образом проблематика имени становится связующим звеном между методологически (и даже мировоззренчески) различными парадигмами психоаналитической, философской, лингвистической и богословской мысли.

Ж. Лакана и русских религиозных мыслителей (П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, С.Н. Булгакова) ничто не объединяет и не связывает, помимо эвристически заряженного исследовательского интереса к проблеме имени и процессам именованности (номинации) в теории и философии языка. Этот единственный,

© Шукуров Д.Л., 2024

ономатологический, момент, сближающий во всём остальном несопоставимые парадигмы, имеет гораздо больше исследовательских перспектив и продуктивных аспектов, нежели прочие очевидные и привычно навязанные схемы и модели анализа лакановской концепции языка и речи.

Идеи русских мыслителей-имяславцев, создателей оригинальной религиозной философии языка, формулировались на фоне достижений позитивистской лингвистики и позитивистской философии языка начала XX века (Ф. де Сюзюр, рождение лингвистического структурализма, концепции конвенциональности языкового знака и пр.). Одновременно с этим обстоятельством следует подчеркнуть, что представители русского имяславия принадлежали так называемой *гумбольдтовской* парадигме философии языка, которая в отечественной лингвистике была представлена именем выдающегося учёного А.А. Потебни (1835—1891).

Современные исследователи указывали на связь некоторых потебнианских идей с психоаналитической проблематикой. Так, например, Г.К. Косиков сопоставлял один из важных аспектов учения А.А. Потебни об онтогенезе речи в его работе «Мысль и язык» (1862) и описание Ж. Лаканом сферы «недифференцированных потребностей» в регистре *реального*: «На первых порах для ребёнка, — писал в этой работе Потебня, — еще всё — своё, ещё всё — его я, хотя именно потому, что он не знает ещё внутреннего и внешнего, можно сказать и наоборот, что для него вовсе нет своего я... исходное состояние сознания есть полное безразличие я и не-я» [Потебня: 170].

Отметим, что, действительно, именно на этой психологически точно описанной А.А. Потебнёй симбиотической фазе формируются психические механизмы примитивных защит, которые в современном психоанализе трактуются как «всемогущий контроль» [Мак-Вильямс]. И, конечно, здесь находятся психологические ключи к пониманию специфики *мифологического слова* и *магического сознания* в контексте примитивных и архаических культур.

Лингвистическая теория А.А. Потебни уже в самом начале XX века оказалась в забвении, но тем не менее подспудно оказала влияние на весь интеллектуальный контекст философии языка в России.

А.Ф. Лосев, остро критиковавший позитивистски ориентированные лингвистические теории, подчёркивал: «Теории языка и имени вообще не повезло в России. Прекрасные концепции языка, вроде тех, каковы, например, К. Аксакова и А. Потебни, прошли малозаметно и почти не повлияли на академическую традицию. Современное русское языкознание влачит жалкое существование в цепях допотопного психологизма и сенсуализма; и мимо наших языковедов проходит, совершенно их не задевая, вся современная логика, психология и феноменология» [Лосев 1993: 615]. Поднятая в теории языка А.А. Потебни проблема соотношения языка и сознания постепенно приобретала философский характер, например, у русского феноменолога Г.Г. Шпета: «Без-чувственная мысль — нормально; это мысль, возвысившаяся над бестияльным переживанием. Без-словесная мысль — патология; это мысль, которая не может родиться, она застряла в воспалённой утробе и там разлагается в гное. <...> Мысль рождается в слове и вместе с ним. Даже и этого мало — мысль зачинается в слове. Оттого-то и нет мертворождённых мыслей. А только — пустые слова; нет позорных мыслей, а только — позорные слова; нет потрясающих мир мыслей, а только — слова. <...> Строго и серьёзно, без романтических затей, — бессловесное мышление есть бессмысленное слово. И на земле, и на воде, и на небе всем правит слово» [Шпет: 397—398].

Религиозная философия языка, представленная в трудах П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова была также продолжением потебнианского

лингвистического учения — с углублением в богословскую проблематику *имени*. Позитивистскому представлению о рационалистически объективированных и конвенционально обусловленных единицах языка русские православные мыслители противопоставили категорию слова как «органического семени», произрастающего из дословесного мёна и достигающего в своём становлении и росте масштабов Божественного Логоса. Религиозно-философские идеи русских мыслителей сформировали в отечественной гуманитарной науке оригинальную концепцию ономатодоксии, восходящую к богословской традиции святых отцов Церкви.

Этот интеллектуальный опыт не может быть не учтён при осмыслении концепции Ж. Лакана, который, как и русские мыслители (однако уже в психоаналитическом ракурсе), апеллировал в своих размышлениях именно к церковно-богословскому контексту осмысления *Имени Отца*.

В известной работе «Магичность слова» П.А. Флоренский развивает так называемую «органическую» концепцию речи, следуя в своих размышлениях традиции мысли, идущей от античности. В истории культуры существовали различные её варианты, однако основное значение состоит в понимании слова как особого телесного организма¹. Тенденция *соматизации* слова получила оригинальное разрешение именно в концепции П.А. Флоренского. Философ понимает слово как организм и даже, более того, как физическое тело и живое существо. Известная теория органопроекции отца Павла начинается именно с возможности «...видеть в слове организм, скажем точнее — живое существо, отделяющееся от наших голосовых органов, рождающееся в голосовых ложеснах» [Там же: 260]. П.А. Флоренский сравнивает *имя* непосредственно с человеческим телом; *имя* представляет «...тончайшую плоть, посредством которой объявляется духовная сущность» [Флоренский 2000. 3(2): 182]. И одновременно *имя* соотносится им с личностью: «Имя — лицо, личность, а то или другое имя — личность того или другого типического склада» [Там же: 187].

Этот словесный организм обладает определённой самодостаточной энергией, накапливаемой в процессе духовного роста и культурно-исторического развития народа. Символический энергетизм слова является источником концентрации человеческой воли и означенной в слове реальности: «Слово синэргетично... <...> Слово есть метод, метод концентрации. Собранную в один фокус историческую волю целого народа — в слове я имею в своём распоряжении, и дело не в силе, а лишь в умении её направить в нужную мне сторону. И вместе со словом, мною произнесённым, продвигается и вонзается в пространство моя сконцентрированная воля, сила моего сосредоточенного внимания» [Флоренский 1990: 263].

Таким образом, находит объяснение феномен *магизма*, так как становится понятным процесс подчинения объективной реальности человеческому слову. Древние магические формулы и заклинания складываются в семантике слова как концентрированные наслоения оккультно-демонических сил и значений. В интерпретации П.А. Флоренского магия уподобляется особому рода духовной технике (как бы мы сейчас сказали — психотехнике) использования словесных формульных правил, и в этом плане она онтологически и исторически опережает появление производственной техники и всей материально-технической сферы [Флоренский 1969].

¹ Эта линия философствования была достаточно хорошо известна в русской культуре и особенно в отечественном литературоведческом дискурсе XIX — начала XX века [Раков: 25–60].

Христианские молитвословия Церкви, включающие в орбиту сакрализованного слова энергии Божественного Откровения и духовный опыт святых, телеологически направлены к Богу и исключают осуществление какой-либо иной воли, кроме божественной. Их отличие от демонического шаманизма и магии, в которых формульная техника и магический обряд с необходимостью обуславливают желаемый магом результат, состоит в том, что религиозная вера молящегося ожидает помощи в самой непредсказуемой форме: «В общении человека с запредельным магическая и религиозная установки существенным образом разнятся. В религии человек переживает божество как свободную личность, с которой возможен диалог — которую можно просить, умиловать, от которой можно требовать и т. д. Как область свободы, религия непременно предполагает момент неопределённости и риска: результат диалога с Богом принципиально непредсказуем, религиозная вера — не уверенность, но доверие, основанное на любви» (С.С. Аверинцев) [Флоренский 1990: 419].

Итак, имяславская доктрина и в учении афонских монахов, и в трудах русских философов основывалась на идее органического единства *имени* и *именуемого*, а точнее — *энергии именуемого*. В классическом психоанализе и позитивистской лингвистике, как мы знаем, идея такого единства ставилась под сомнение — выдвигалась теория *конвенциональной* связи между *означающим* и *означаемым*.

Магистральный тезис имяславской доктрины — «Имя Божие есть Сам Бог» — основывался на идее органического единства и антиномического тождества *имени* и *именуемого*. Этот тезис вызывал и философскую, и церковно-догматическую критику; в последнем случае постольку, поскольку противоречил в определённом отношении догматам апофатического богословия о неопределимости Божественной Сущности, её бессловесно-меоническом истоке: “αὐτὸ δὲ μὴ ὄν” [Мистическое богословие...: 9].

Однако сами представители и защитники имяславского учения настоятельно подчёркивали, что не обожествляют внешнюю форму выражения имени Бога — Его букв и звуков, не поклоняются им и не отождествляют имя Бога с Его Сущностью. Хотя, конечно, буквенно-иероглифическая сторона имени Бога — Его графемы и фонемы рассматривались в качестве носителей благодатных божественных энергий: «...на эти тварные звуки и буквы мы смотрим лишь как на условную, так сказать, оболочку самого имени Божия, Богом же называем саму идею о Боге, — отмечал главный идеолог имяславцев, иеросхимонах Антоний (Булатович). — <...> Тем не менее мы веруем, что и этим звукам и буквам присуща благодать Божия ради Божественного имени, ими произносимого» [Антоний (Булатович): 92, 159].

В этой связи необходимо вспомнить лакановский подход к букве как особой инстанции в *бессознательном* [Лакан 1997]. Звуки и буквы *имени* пронизываются, по Ж. Лакану, энергиями и импульсами бессознательного, сфера которого структурирована как язык.

Философско-лингвистическая проблема органического единства *имени* и *именуемого* имела непосредственное отношение к сугубо богословскому вопросу, обсуждавшемуся в рамках имяславских споров, — вопросу о *тварной* или *нетварной* (божественной) природе имени Бога *Иисус*: «Хотя и несознательно призовёшь Имя Господа Иисуса, — писал о. Антоний (Булатович), — то всё будешь иметь Его в имени Своём» [Антоний (Булатович): 83].

Имяславцы отстаивали в этом вопросе истинность учения афонских монахов о так называемой *Иисусовой молитве*, согласно которому имя *Иисус*

пронизано божественными энергиями и в рамках аскетической практики умносердечного молитвенного делания способно призывать Самого Христа и Его именем творить чудеса. П.А. Флоренский полагал, что доктрина имяславцев, по существу, является частным случаем общецерковного учения о Божественности всякой энергии Божией: «Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа. Мы не понимаем важности, значимости, массивности Имени Божия, которое в Библии, особенно в Ветхом Завете, выступает с необычайной ясностью» [Флоренский 2000. 3(1): 359]. Имя, в интерпретации П.А. Флоренского, «есть неустанно играющая энергия духа» [Там же: 226], причём эта энергия «выражает существо имени Бога» [Там же: 358]: «Так и имя — оно уступчиво, даже предупредительно к требованиям различных факторов формы; оно находит в себе энергию жизни и перерабатывается приспособительно к условиям страны, народности, духа времени, наследственности, даже применяется к своеобразным оттенкам личных отношений. Ведь имя есть слово, даже сгущенное слово; и потому, как всякое слово, но в большей степени, оно есть неустанная играющая энергия духа» [Флоренский 2000. 3(2): 226]. Именно поэтому органическое единство и тождество *имени* и *именуемого* применительно к учению имяславцев П.А. Флоренский определял антиномически построенной формулой: «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть Имя» [Флоренский 2000. 3(1): 358].

Значение концепции русской оноματοдоксии для всей интеллектуальной парадигмы культуры начала XX века заключается в том, что в ней произошёл лингвоориентированный поворот: во-первых, язык стал рассматриваться в качестве формы познания мира и человека в контексте культуры, и, во-вторых, язык получил актуализацию как онтологическая форма, включающая опыт богообщения и богопознания.

А.Ф. Лосев в ранний период философского творчества, в 1920-е годы, являясь последователем и учеником П.А. Флоренского, продолжал идеи своего учителя, опираясь на феноменолого-диалектическую стратегию философствования. В знаменитой «Философии имени» (1927) мыслитель, диалектически осмысляя умозрительные моменты становления *имени*, выделял «энергию его предметной сущности, или энергийный момент», а затем энергия сущности отождествлялась им с самим именем: «**Природа имени, стало быть, магична.** Именем мы и называем энергию сущности вещи, действующую и выражающуюся в какой-нибудь материи, хотя и не нуждающуюся в этой материи при своём самовыражении. Знать имя вещи — значит быть в состоянии в разуме приближаться к ней или удаляться от неё. Знать имя — значит уметь пользоваться вещью в том или другом смысле. Знать имя вещи — значит быть в состоянии общаться и других приводить в общение с вещью. Ибо имя и есть сама вещь в аспекте своей понятости для других, в аспекте своей общительности со всем прочим» [Лосев 1993: 763].

А.Ф. Лосев категорически отвергал конвенциональную теорию *имени*, усматривая её истоки в номинализме. Для лосевского подхода характерна предельная онтологизация *имени*, которая охватывала психофизическую структуру *имени* и *слова*. Философская концепция А.Ф. Лосева обосновывала онтологический реализм *имени*. Однако семантические степени такого онтологического реализма в понимании *имени* были различны.

Так, А.Ф. Лосев, подобно П.А. Флоренскому, указывал на личностный аспект в диалектической природе *имени*; *имя* трактуется как личностное

выражение энергии: «Имя есть осмысленно выраженная и символически ставшая определённым ликом энергия сущности. В имени сущности, стало быть, явлена 1) *сущность*, 2) через свой *эйдос* 3) ставшая *мифом* и 4) *символически* выразившая 5) свою *личность* 6) в завершённом *лике* своей *предельной явленности*» [Лосев 1995: 37].

Однако следует помнить, что, как и П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев настаивает именно на антиномическом единстве *имени* и *именуемого*, используя для этого богословскую терминологию «неслиянности — нераздельности» божественной и человеческой природы во Христе². (П.А. Флоренский, например, критиковал радикальность ряда формул представителей афонского имяславия следующим образом: «Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное» [Флоренский 2000. 3(1): 363]).

Наконец, другой русский религиозный мыслитель — С.Н. Булгаков — также возражал против абсолютизации тождества *имени* и *энергии* сущности, хотя антиномическое тождество между ними признавал и считал его ключом к пониманию всей имяславской проблематики: «Как Имя Божественное, оно содержит силу Божию, есть энергия Божества, но она есть вместе с тем и энергия человеческого естества, принадлежит Богочеловеку» [Булгаков: 318]. С его точки зрения, *Имя Божие* категориально по своему богословскому содержанию может быть приравнено *Фаворскому свету*, хотя, конечно, это разные категории и между ними нельзя ставить знак равенства. В «Философии Имени» С.Н. Булгаков выдвинул несколько положений, которые выражают отношение имени Бога к Самому Богу и к Божественной энергии: «Имя Божие есть онтологическая основа молитвы, субстанция её, сила, оправдание. Потому в существе своём молитва и есть призываемое Имя Божие. Но как Имя Божие содержит в себе божественную энергию, даёт присутствие Божие, то практически, энергетически, и можно сказать, хотя и с большой неточностью, что Имя Божие есть Бог» [Там же: 322].

В контексте нашей темы принципиально важно отметить следующую дефиницию, которую формулирует С.Н. Булгаков: «Словоупотребление Библии при этом сопоставлении выражений — Бог и имя Божие — выражает соотношение между трансцендентным, непостижимым и неименуемым Существом Божиим, Божеством в Себе и для Себя, и Богом религии и культа, коим практически и является имя Божие» [Там же: 303—304]. Это как нельзя близко, с нашей точки зрения, лакановскому определению *Имени Отца* как *отцовской функции*, имеющей трансцендентный характер. Имя как функциональная проекция трансцендентной сущности, находящейся в перспективе вечности, у С.Н. Булгакова, как и у Ж. Лакана, предстаёт как воплощение *сказуемости бытия* Бога. Имя Бога и *Имя Отца* являются собой *место-имения* и *сказуемые* Личности — Бога-Слова, Логоса-Христа — в церковной и библейско-богословской традиции.

Причём сходными, с нашей точки зрения, у С.Н. Булгакова и Ж. Лакана оказываются не только концептуальные трактовки *имени*, но и в целом лингвоориентированные парадигмы осмысления человека и космоса. Так, С.Н. Булгаков, опережая постструктуралистский слом классической субъект-объектной организации дискурса, начатый Ж. Лаканом, подчёркивал: «не мы говорим

² В.Н. Лосский: «“Неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно” — так соединены две природы в Лице Христа, причем первые два определения направлены против монофизитов, два последние — против несториан. По существу, все четыре определения негативны: *ασυυδωτος*, *ατρεττος*, *αδιαρετος*, *αχωριςτος*; они апофатически очерчивают тайну воплощения, но запрещают нам представить себе “как” этой тайны» [Лосский: 268].

слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной, ибо всё может быть выражено в слове, причём в это слово одинаково входит и творение мира, и наша психика... <...> В нас говорит мир, вся вселенная, а не мы, звучит её голос. <...> Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие ещё и металогическое, бессловесное. Слово космично в своём естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нём и через него звучит мир, потому слово антропокосмично или, скажем точнее, антропологично» [Булгаков: 34—35].

Позицию Ж. Лакана мы уже охарактеризовали: «субъект не столько говорит, сколько сказывается» [Лакан 1995: 50]. Богословская проблематика *именования*, известная в библейской экзегетике, и концепция русской оноματοдоксии, развиваемая отечественными мыслителями в рамках специфической философии имени, оказываются созвучны проблематике *имени* в лакановском психоанализе.

Ж. Лакан мыслит психоаналитический конструкт *Имя Отца* как трансцендентную проекцию неведомой сущности — Абсолюта, и взаимоотношения между ними — проекцией и Абсолютом — выстраиваются Ж. Лаканом по типу *анафоры* — тавтологического повторения единого начала *сущности*. Это соответствует, на наш взгляд, имяславской доктрине имени Бога как *энергии* сущности, а также связанными с этой доктриной религиозно-философскими описаниями особенностей этого антиномичного тождества, имеющего *инвокативный* характер.

Представляется, что Ж. Лакану удалось найти принципиально новый подход в осмыслении номинативных функций языка в психогенезе клинических расстройств, который вывел дискурс психоанализа вначале к так называемой *ономатологической* проблематике, а затем непосредственно к библейско-богословской теме именованного Бога.

Ни современная Ж. Лакану позитивистская лингвистика, ни западноевропейская философия языка его времени не могли дать исчерпывающего ответа на вопрос о природе связи языка и описываемого языком образа мира. Принципы лингвистической *номинации* необходимо было осмыслить в контексте экзегетики библейского имени Бога, поскольку именно здесь, с точки зрения Ж. Лакана, находятся истоки творческого становления человеческого сознания — в модусе фигуры *Другого*. Причём идея *Имени Отца*, как психоаналитического конструкта, сформировала в лакановской психологии двоякую — смысловую и сугубо функциональную — нагрузку: во-первых, это *отцовская метафора*, выражающая не столько проекцию трансцендентности, сколько апофазис регистра *реального*, и, во-вторых, это категория клиники, с помощью которой диагностически точно воспроизводятся механизмы образования неврозов и психозов.

Наконец, попытка психоаналитического толкования семантики библейского имени Бога привела Ж. Лакана к исследовательским находкам, связанным с опытом осмысления предельности психических содержаний, их инвокативных, а также «зеркальных», или *анафорических* характеристик, обусловленных неустранимостью трансцендентного начала (*божественного присутствия*), что позволяет говорить о ряде концептуальных совпадений лакановских идей и религиозно-философского учения об *имени*, сформировавшегося в рамках имяславской доктрины.

Человеческая речь, утверждают современные интерпретаторы идей Ж. Лакана, возможна лишь благодаря трансцендентному означаемому, лежащему за её

пределами³. Трудно не согласиться с такой интерпретацией, однако необходимо усилить её экзистенциальное напряжение. Если, согласно Ж. Лакану, высказывание невротика, всегда предполагает адресацию к *Большому Другому*, то инстанция этого *Большого Другого* является искомой процесса апофазы: именно эта инстанция и будет воспроизведением *отцовской метафоры*, а чаемый диалогический ответ становится именем Бога. Ответом — достаточным или нет, переизбытком или нехваткой — это уже вопрос, связанный с психотическим или невротическим сценарием личности. Однако именно *имя* и у Ж. Лакана и у русских философов находится у истоков личности и объясняет генезис языка и речи.

Список литературы / References

- Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. М.: Факториал Пресс, 2002. С. 9—160.
(Antonii (Bulatovich), ieroskhimonakh. Apology of faith in the Name of God and in the Name of Jesus, *Imyaslavie. Anthology*, Moscow, 2002, pp. 9—160. — In Russ.)
- Булгаков С.Н. Философия Имени. СПб.: Наука, 1999. 445 с.
(Bulgakov S.N. *Philosophy of the Name*, St. Petersburg, 1999, 445 p. — In Russ.)
- Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А.К. Черноглазова, М.А. Титовой. М.: Логос, 1997. 183 с.
(Lacan Zh. The authority of the letter in the unconscious or the fate of the mind after Freud, Moscow, 1997, 183 p. — In Russ.)
- Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года / пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 1995. 100 с.
(Lacan Zh. Function and field of speech and language in psychoanalysis. Report at the Rome Congress, read at the Institute of Psychology of the University of Rome on September 26 and 27, 1953, Moscow, 1995, 100 p. — In Russ.)
- Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 10—296.
(Losev A.F. Dialectics of artistic form, *Losev A.F. Form. Style. Expression*, Moscow, 1995, pp. 10—296. — In Russ.)
- Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. С. 613—801.
(Losev A.F. Philosophy of the name, *Losev A.F. Being — name — cosmos*, Moscow, 1993, pp. 613—801. — In Russ.)
- Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. С. 200—288.
(Losskii V. N. Dogmatic theology, *Losskii V.N. Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology*, Moscow, 1991, pp. 200—288. — In Russ.)
- Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе / пер. с англ. М.: Класс, 2007. 480 с.

³ «Если означающее тождественно себе, то субъект расщеплён и способен производить различия. Именно поэтому Бог является исходной точкой разворачивания любого дискурса и творения вообще. Следовательно, всякий из нас имеет возможность говорить лишь благодаря тому, что дискурс поддерживается Богом. Бог — это трансцендентная инстанция, гарантирующая непрерывность и тождественность символического порядка» [Ольшанский].

(Mak-Vil'iams N. Psychoanalytic diagnostics: Understanding personality structure in the clinical process, Moscow, 2007, 480 p. — In Russ.)

Мистическое богословие. Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 3—93.

(Mystical theology. Epistle to Timothy of Saint Dionysius the Areopagite, *Mystical theology*, Kyiv, 1991, pp. 3—93. — In Russ.)

Ольшанский Д.А. Почему любой невротик верит в Бога? Доклад в Феодоровском соборе 2 октября 2015 года. URL: http://olshansky.sitcity.ru/ltext_1509015110.phtml?p_ident=ltext_1509015110.p_0410235505(дата обращения: 13.05.2024).

(Ol'shanskii D. A. Why does any neurotic believe in God? Report at the Feodorovsky Cathedral on October 2, 2015. — In Russ.)

Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. 614 с.

(Potebnia A.A. Aesthetics and poetics, Moscow, 1976. 614 p. — In Russ.)

Раков В.П. Новая «органическая» поэтика. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2002. 350 с.

(Rakov V. P. New “organic” poetics, Ivanovo, 2002, 350 p. — In Russ.)

Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / ред. иг. Андроник (А.С. Трубачев). М.: Мысль, 2000.

(Florenskii P.A. Works: in 4 vols., Moscow, 2000. — In Russ.)

Флоренский П.А. Магичность слова // Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т.: прил. к журн. «Вопросы философии». М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 252—273.

(Florenskii P.A. The magic of the word, *Florenskii P.A. Works: in 2 vols.*, Moscow, 1990, vol. 2, pp. 252—273. — In Russ.)

Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969. № 12. С. 149—162.

(Florenskii P.A. Organ projection, *Decorative art*, 1969, № 12, pp. 149—162. — In Russ.)

Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 345—472.

(Shpet G.G. Aesthetic fragments, *Shpet G.G. Essays*, Moscow, 1989, pp. 345—472. — In Russ.)

RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND LINGUISTIC ORIENTED DISCOURSE OF J. LACAN

Dmitrii L. Shukurov

Ivanovo State University of Chemistry and Technology,
Ivanovo, Russian Federation, shoudmitry@yandex.ru

Abstract. Linguoculturological, philosophical, theological and psychoanalytical issues related to the history of Russian religious philosophy of language are updated. The problem of naming (nomination), known in biblical exegesis, and the religious and philosophical doctrine of name-glorification (*imyaslavie*), developed by Russian thinkers (P.A. Florensky, A.F. Losev, S.N. Bulgakov) within the framework of the specific philosophy of name, turn out to be consonant with the problem of name in the psychoanalysis of J. Lacan. The hypothesis is put forward that the French psychoanalyst thinks of the construct “Name of the Father” as a transcendental projection of an unknown entity — the *Other/Absolute*, and the relationship between them — the projection and the *Absolute* — is built according to the type of tautological repetition of a single principle of essence. This corresponds, in our opinion, to the *imyaslav doctrine* of the name of God as the energy of the Essence, as well as the religious and philosophical descriptions associated with this doctrine of the features of the identity of the *name of God* and *His Essence*. The report presents an analysis of this issue in the interference of the discourses of Lacanian psychoanalysis and Russian onomatodoxy (*imyaslavie*). The artificial convergence of these discourses can be theoretically problematic. However, paradoxically, the problem of the *name* becomes a connecting link between methodologically (and even ideologically) different paradigms of psychoanalytic, philosophical, linguistic and theological thought.

Keywords: philosophy of language, ontologism, onomatodoxy (imyaslavie), Lacanian psychoanalysis, “The Name of the Father”

For citation: Shukurov D.L. Russian religious philosophy of language and linguistic oriented discourse of J. Lacan, Ivanovo State University Bulletin, Series: Humanities, 2024, iss. 3, pp. 169—178.

Статья поступила в редакцию 25.05.2024; одобрена после рецензирования 26.06.2022; принята к публикации 02.09.2024.

The article was submitted 25.05.2024; approved after reviewing 26.06.2022; accepted for publication 02.09.2024.

Информация об авторе / Information about the author

Шукуров Дмитрий Леонидович — доктор филологических наук, заведующий кафедрой истории и культурологии, Ивановский государственный химико-технологический университет, г. Иваново, Россия, shoudmitry@yandex.ru

Shukurov Dmitrii Leonidovich — Doctor of Sciences (Philology), Head of the Department of History and Cultural Studies, Ivanovo State University of Chemistry and Technology, Ivanovo, Russian Federation, shoudmitry@yandex.ru