

УДК 008

ФИЛОСОФИЯ МИФА О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Даренский Виталий Юрьевич

Московский государственный университет технологий и управления
им. К.Г. Разумовского (г. Москва, Россия)

Аннотация

В статье рассматривается философия мифа о. Павла Флоренского как нетривиальный философско-богословский подход к пониманию онтологии мифа и его базовых функций в культуре. Показана эвристичность этой концепции, в которой соединены два аспекта мифогенезиса: языковой и мистический. Мифотворчество в культуре имманентно обусловлено «магической» природой слова и языка – т.е. его способностью творить человеческую реальность; благодаря этому слово и символ оформляют мистической постижения мира в его «родстве» с человеком. С другой стороны, миф является внешней «оболочкой» культа, которая «отслаивается» от него, профанирует и погибает. Этим задается циклический характер бытия культурных форм как разворачивания культа в историческом времени. Такой подход к пониманию мифа позволил о. Павлу Флоренскому указать на сущностную преемственность между языческим и христианским культом, при котором первый выступает как прообраз, а второй – как исполнение чаемого откровения. Ключевые слова: миф, о. Павел Флоренский, мифологика, эвристичность.

THE PHILOSOPHY OF THE MYTH OF FR. PAVEL FLORENSKY

Darensky Vitaly Yurievich

Moscow State University of Technology and Management named after K.G.
Razumovsky (Moscow, Russia).

Annotation

The article discusses the philosophy of the myth of fr. Pavel Florensky as a non-trivial philosophical and theological approach to understanding the ontology of myth and its basic functions in culture. The heuristic nature of this concept is shown, in which two aspects of mythogenesis are combined: linguistic and mystical. Myth-making in culture is immanently conditioned by the “magical” nature of the word and language – that is, its ability to create human reality; thanks to this, the word and symbol formalize the mystical comprehension of the world in its “kinship” with man. On the other hand, the myth is the outer "shell" of the cult, which “peels off” from it, profanes and perishes. This sets the cyclical nature of the existence of cultural forms as the unfolding of a cult in historical time. This approach to understanding the myth allowed fr. Pavel Florensky should point out the essential continuity between the pagan and Christian cult, in which the former acts as a prototype, and the latter as the fulfillment of the revelation that humanity expects.

Keywords: myth, O. Pavel Florensky, mythology, heuristics.

Платон говорит только о тенях, созерцаемых узниками, а мы могли бы продолжить платоновский миф и представить себе зеркала, посредством

которых заключенные в пещере созерцают, оставаясь все еще в пещере, невидимое из пещеры солнце. Не без тайного намека на подобную мысль почиталось в элевсиниях зеркало.

о. Павел Флоренский

Философия мифа, содержащаяся в наследии о. Павла Флоренского, как это ни странно, до сих пор еще не стала предметом исследования. Можно лишь указать на несколько кратких упоминаний о ней в статьях В.Р. Цылева и А.А. Чагинского [Цылев, 2004; Чагинский, 2015]. Эти авторы, впрочем, отмечают лишь тривиальную связь философии мифа с философией символа у о. Павла, не рассматривая её глубже.

Философия мифа у о. Павла Флоренского построена на его антиномическом способе философствования: с одной стороны, миф у него является продуктом распада культа, т.е. вторичной культурной формой; но с другой, миф является первичным способом познания и первичным способом мышления. Эта внешняя антиномия на самом деле выражает отношение между мифом как сущностью и мифом как внешней культурной формой. Цикличность бытия мифа в культуре для о. Павла Флоренского является одним из проявлений культовой основы и «внутренней формы» культуры как таковой. В одной из своих ранних заметок о мифе он писал: «Как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню (sacrum) миф. И как плющ, завивши своими гибкими ветвями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам становясь на место него, так и миф, окутав святыню, скрывает и уничтожает ее, и она, в конце концов, теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе и, в результате, истлевает под придушившим её, все разрастающимся мифом, и гибнет, губя с собою и миф, но как в лесу на прахе деревьев растут плющи, и на прахе плющей – деревья, так и в религии: на прахе святыни – мифы, на прахе мифов – святыни» [Флоренский, 2018: 425]. Таким образом, само понятие «миф» здесь берется о. Павлом Флоренским в весьма специфическом смысле. Здесь «миф» – это любая культурная форма, которая создается в связи с сакральным культом, но затем неизбежно отчуждается от него и умирает; и на её обломках на основе нового мистического опыта вновь возрождается сакральный культ. Здесь сформулирован общий онтологический «закон» культуры.

Такая двойственная, антиномическая природа мифа – и как продукта опыта откровения мистической реальности; и как «мертвой» оболочки, которую со временем этот опыт отбрасывает от себя – определяет общую структуру теории мифа о. Павла. В этом контексте принципиально важной является следующая его формулировка: «Платон говорит только о тенях, созерцаемых узниками, а мы могли бы продолжить платоновский миф и представить себе зеркала, посредством которых заключенные в пещере созерцают, оставаясь все еще в пещере, невидимое из пещеры солнце. Не без тайного намека на подобную мысль почиталось в элевсиниях зеркало» [Флоренский, 2018: 212]. Миф – это такое «зеркало», которое отражает высшую реальность, но не является ею. Естественно, что базовым смыслом для христианского мыслителя здесь являются известные слова апостола: «видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу; ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познан бых» (1Кор. 13:12). Таким образом, с

библейской точки зрения, миф – это аналог этого «зеркала в гадании», т.е. «естественного откровения», которое было и у язычников в их мистическом познании вечного бытия.

Именно этот аспект отмечают современные исследователи философии о. Павла; например, Н.Н. Павлюченков писал: «Флоренский постоянно подчеркивает “магический” характер архаического мирозерцания, в котором не только сняты “перегородки”, “непроходимые стены” между людьми и объектами видимого мира, но могут быть открыты и сокровенные основы всех вещей, лежащие в мире невидимом» [Павлюченков, 2012: 100]. Благодаря этому метафизическому основанию понимания мифа в работах о. Павла Флоренского, пишет этот автор, «получают свое раскрытие основания древних мистерий, принимаемых непосвященными как культы богов Диониса и Аполлона. С такой точки зрения грубые языческие формы этих мистерий являются следствием их профанации и имеют отношение к человеческой порочной страстности, а не к подлинному, достижимому в мистериях мистическому опыту» [Павлюченков, 2023: 95]. Все это дает понимание основ философии мифа о. Павла, но не рассматривает её непосредственно.

В свою очередь, игум. Андроник (Трубачев) формулирует главную гносеологическую проблему, в рамках которой развивается и философия мифа как часть «антроподицеи» о. Павла: «никакие образы не передадут силы контраста между Богом и тварью – контраста, который необходимо должен быть осуществлен, чтобы было возможно оправдание твари. Выяснить онтологию этого осуществленного контраста между всем и ничем должна антроподицея... На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: “Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее”» [Андроник, 2018: 6]. Как важнейший пример анализа о. Павлом Флоренским позитивного мифомышления внутри евангельского откровения этот автор рассматривает священный символ Креста. Он пишет: «философское рассмотрение Креста как чувственно созерцаемой умной сущности находится в русле естественно-“магического”, мистико-мифологического, теургического и реалистического символизма. Подобно этому отец Павел описывает меч как имеющий “признаки духовного существа с определенным онтологическим местом, почти саном, в теократическом строе”; престол – как “притаившийся херувим”; стихии (вода и т. д.) и вещества (хлеб, мед, зерно и т. д.) – приемлющие благодатное освящение; слово – “живое и разумное”. Данный тип философского осмысления направлен прежде всего против научно-эмпирического, рационалистического познания Церкви, человека и природы (мира). В контексте мысли отца Павла этот тип философствования не противостоит благодатному церковному богословию, но сопутствует ему как вводная ступень... Способность узрения в земном небесного, в тленном – нетленного, во временном – вечного, в видимом – невидимого, в “телесном” – “одушевленного”, в низшем – высшего, причастность тайне соединения духа и плоти, коренящейся в догмате боговоплощения, можно определить как мистичность» [Андроник, 2018: 20–21]. В этой формулировке игум. Андроника (Трубачева) хорошо показан сам принцип понимания о. Павлом Флоренским сущности мифа как «живого мышления», которое еще не знает вторичного разделения на «субъект» и «объект», но происходит в рамках их единства, данного в мистическом опыте в широком смысле слова – как первичном опыте единства бытия и сознания. Предметом этого опыта

является внешний мир, сам человек и реальность духовного мира – в их изначальном единстве.

Сам о. Павел Флоренский в работе «Философия культа (Опыт православной антропологии)» следующим образом сформулировал изначальную природу познания, которая предшествует его разделению на различные виды и сферы: «Чтобы иметь познание – надо коснуться предмета познания, признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому, – против нашей повседневной жизни. В чреду впечатлений мира вклинивается не-от-мирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное. И вклинившись, разрывает ткань обычного, а тем – и наше, присосшее к обычному, сознание; проникает, как меч обоюдоострый, до разделения души и духа, до той спайки, где собственно, и соприкасается наше ноуменальное недро с областью феноменов, обнаружений и мирских проникновений. Проникши же – ожогом ожигает наше Я: из Времени мы узрели Вечность» [Флоренский, 2018: 29]. Таков принцип *первичного познания*, которое лежит в основании все его других, т.е. уже вторичных форм, и может называться *мистическим в широком смысле слова*, поскольку оно основано на дорефлексивном единстве субъекта и объекта. Именно этот тип познания лежит в основе мифа, который фиксирует его как факт. «Мифы – это свидетельства о событиях, совершившихся внутри религиозного сознания», – цитирует о. Павел в своей книге работу его современника П. Леонтьева «Мифическая Греция и Италия» [Флоренский, 2018: 81].

В частности, вторичны по отношению к этому базовому уровню мышления и любые рациональные категории: «Мистические интуиции лежат в основе терминов. Нет просто чувственного, а есть воплощение в чувственном сверхчувственного» [Флоренский, 2018: 80]. Однако, с другой стороны, миф как особая культурная форма – тоже вторичен: «Миф – правда, наиболее подобный философии, – сам не первичен, и ссылка на миф еще не объясняет, из чего возникла философия, ибо сам миф уже есть род философии и, как таковой, сам нуждается в источнике питания» [Флоренский, 2018: 100]. Таким образом, само понятие «миф» у о. Павла имеет два разных значения: первое обозначает первичный, базовый тип мышления, а второе – уже одну из его вторичных форм, бытующих в культуре – тот «цепкий плющ», который «обвивает святыню». Эти разные значения самого понятия «миф», равно необходимые для науки, он обычно специально оговаривает.

Соотношение между этими двумя смыслами понятия «миф» определяются онтологической динамикой культуры – соотношением её сакрального «ядра» (культа) и отпадающей от него секулярной периферии – следующим образом: «Культовый ритуал, священнодействие, таинство, – а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения – составляют ядро религии: все же остальное около культа наслояется, служа вспомогательным моментам культа и получая самостоятельное значение только через некоторое, в большей или меньшей степени, разрушение целостной религии. Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе – уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение» [Флоренский, 2018: 65]. Так происходит переход от мифа в первом смысле слова – как базового (мистического) уровня познания, основанного на онтологическом единстве субъекта и объекта по принципу бытийной причастности – к мифу уже во втором смысле, как внешней нарративной форме, постепенно и неизбежно отрывающейся от своего истока.

Как внешняя нарративная форма постепенно отрывается от своего истока о. Павел иллюстрирует собственным примером из жизни: «Чтобы пояснить из жизни, как возникает миф, в пример эфиологического, т.е. обрядо-объяснительного, мифа, приведу слышанное мною от николаевского солдата объяснение: “Иисус Христос... Имя-то Его было Иисус, звали Его так, а Христос – после прибавлено, в воспоминание, на чем Его распяли. Крест – Христос... Он был Ангел, которому Бог велел в плоть войти”» [Флоренский, 2018: 68]. Очевидно, что из таких вторичных этиологических мифов и возникают затем искажения сакральной традиции и богословские ереси. Однако первоначально миф как «словесная оболочка» обряда еще не оторван от первичного мистического опыта и сакрального содержания, поскольку сама «система, сопровождающая культ, – это суть развивающиеся из самого культового действия, из “словесного” обряда, объясняющие культ мифы, так называемые эфиологические мифы, или же вспомогательные формулы и термины богослужения. Эти мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются и отделяются от культа, делаются светскими – литературными и научно-философскими сюжетами, формулами и терминами и, в конечном выветривании собственно-религиозного обрядового действия, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу. Так, например, мистериальное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некромантия посвяtitельных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождениях во ад» [Флоренский, 2018: 75–76]. Такова, по о. Павлу Флоренскому, общая онтологическая динамика культуры.

В «Философии культа» о. Павел переформулировал свою более раннюю заметку следующим образом: «Первая трещина в феургии – это рождение мифа. Поясним поэтому это событие. Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню миф. И как плющ, завивши своими гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, окутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она оттого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе. Святыня истлевет под придушившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе дерев растут плющи и на прахе упавших без поддержки дерев плющей – деревья, так и в религии: мифы, лишенные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь – мифы, на прахе мифов – святыни» [Флоренский, 2018: 76–77]. Данное определение универсально – оно касается и языческих мифов, и тех стихийных мифологизаций, которые возникают вокруг библейского откровения в христианской культуре. Так возникает сначала «народное христианство» как часть фольклора, а затем светская христианская культура – все то, что названо классической культурой. По своему генезису все это – «отслоения» от первоначального опыта мистического постижения, которые затем становятся автономными и секулярными.

Такую культоцентрическую теорию культуры о. Павел называет сакральной теорией: «Таковы основные черты сакральной теории... идеологизм предполагает уединенный ratio, а исторический материализм – работу безликих масс. Нетрудно понять, что сакральная теория, возвышая каждого на высшую ступень участия в трансцендентном делании, тем самым чрезвычайно ярко делает каждую отдельную личность, но не в ее уединенности, а в ее союзе со всеми участниками

священного действия, ибо священнодействие по природе своей соборно» [Флоренский, 2018: 77]. Эта «сакральная теория» о. Павла уже является предшественником философского традиционализма, который позже возник в Европе (Р. Генон, Ю. Эвола и др.)

Центральным актом любого культа является жертвоприношение. В язычестве культы крайне разнообразны по форме, но все они объединены этим «общим знаменателем» священной жертвы: «Эти искания мира с миром божественным чрез пролитие священной крови и вкушение священного мяса древни – как мир. Вероятно, это самые древние религиозные искания человечества – то зерно, около которого сложилась религия. Я удивился бы, если бы это не было так: ибо смерть Христова, всех удовлетворившая, всех искупившая, всех спасшая, не могла не быть ответом на поиски всего человечества: она завершила все частные и предварительно-прообразовательные попытки, не могшие насытить титанической алчбы святой крови» [Флоренский, 2018: 146]. Тем самым, между язычеством и христианством существует преемственность особого культового характера: хотя в христианстве жертва бескровная, однако по своей смысловой структуре христианская литургия полностью повторяет языческое жертвоприношение: поэтому, пишет о. Павел, «язычество становится таковым лишь в его противоположении Христу, как упорствующее в своей самостоятельности или как искусственно восстанавливаемое... Но само в себе оно содержится в Христе и Его ждет, как ждет вся тварь Своего Избавителя: природа – в Боге, а язычество – в Церкви» [Флоренский, 2018: 300–301]. Естественно, евангельское откровение имеет совсем иное содержание, чем языческие мифы, лежащие в основе их культов: но их «общим знаменателем» является жертвоприношение как смерти и воскресение Божества.

Именно этот «общий знаменатель» определяет возможность усвоения части языческой символики христианской культурой. Как пишет о. Павел Флоренский, «фактом беспристрастный исследователь может признать вовсе не то, что к святому пристегнуты человеческие измышления недорослей науки, т.е. мифа, а лишь известный параллелизм жития святого и некоторого мифа и наличие символически природных черт в образе святого, как, например, атмосферного электричества – в пророке Илии, водной стихии – в пророке Моисее, моря – в Николае Чудотворце или солнечности – в Самом Господе... явления идеи умного мира, как просветы в небо, – что, однако, нисколько не мешает им быть притом строго фактическими. А если так, то параллелизм их житийных повествований с мифом и наличием в житиях космических черт предрешены: это есть не потому, чтобы составители житий заимствовали из языческих сказаний, а потому, что это так по сути дела – потому что это правда» [Флоренский, 2018: 301]. Обобщая этот факт, можно сказать, что в христианскую культуру легко усваиваются те элементы языческой мифологии и символики, которые связаны с сюжетом жертвоприношения как смерти и воскресения Божества – как тот «основного мифа», который является основой всех остальных.

Более того, сам о. Павел продолжает эту традицию усвоения языческой символики христианским сознанием и использует языческую мифологию «гения» в его первичном смысле для обозначения онтологической структуры тварного бытия. Он говорил так: «Гений – сущность, идейная субстанция каждого события. “Гениальный” отсюда. Поэтому, когда поклонялись статуям императоров – не статуям поклонялись, а Гению, которого он был выразителем. Император более

сильный, следовательно, и более “гениальный”» [Флоренский, 2000а: 355]. Христиан убивали за отказ поклонения этим «гениям», поскольку это означало непризнание языческого государства, хотя они были к нему полностью лояльны. Однако можно, утверждает о. Павел, использовать термин «гений» не в этом частном, а в его общем смысле – как «душу» каждого явления и личности. В таком смысле он может использоваться и в христианской философии.

Вместе с тем, это антиномическое рассмотрение сущности мифа (как, с одной стороны, первичного мистического опыта, а с другой – как вторичного словесного продукта) дал о. Павлу импульс к тому, чтобы некоторым образом «синтезировать» эти два аспекта мифа в единую практику, которую можно определить как *рефлексивную мифологию*, которая может быть индивидуальным творчеством по переосмыслению христианского откровения и предания. О. Павел осуществил такую практику в своей книге «Столп и утверждение Истины», которая построена именно как разворачивание ключевых символов-мифологем в рамках их христианской философской рефлексии. В свою очередь, в «Философии культа» он выделяет главный онтологический символ христианского откровения, разворачивая его методом рефлексивной мифологии следующим образом:

«Итак, Крест – живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них. Ставимый между Честнейшею Херувим и Небесными силами бесплотными в прощении литии, в отпусе и т. д., Он, следовательно, и по чину своему занимает место непосредственно после Пресвятой Девы Богородицы и выше Сил Небесных, выше св<ятого> Иоанна Предтечи, выше апостолов, пророков и святителей. Это горнее Существо есть образ и тип всей вселенной, как показано было то старцу-подвижнику Марку в египетской пустыне, – сама вселенная, созерцаемая взором Вечности. Он – зиждущая сила мира, “назнаменательная миру”, хранитель мира, путеводитель мира, идея мира – София. И в целом, и в частях вселенная крестообразна, и крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах. И мы узнаем даже, что Крест предсуществовал миру – и самому Времени – в мысли Божией (ср<авни> Деян. 2, 22–23, 1 Кор. 1, 23–24; 2, 7). Но если так, то этот “кусочек дерева” – он же Таинственное Предвечное Существо – может ли не быть страшным?» [Флоренский, 2018: 40].

Поясняя данное место, иером. Андроник (Трубачев) отмечал: «Крест – живое существо по присутствию в нем живоносной и жизнеподательной энергии Господа Иисуса Христа» [Андроник, 1998: 103]. Более того, сам о. Павел здесь пишет: «Крест Честный может даже отождествляться с Господом, по единству Божественной Ипостаси Господа... Отсюда понятно, почему в первохристианской иконографии лице Господа изображалось обычно Крестом» [Флоренский, 2018: 34]. Такое рефлексивное истолкование онтологической символики Креста вовсе не произвольно, а опирается на святоотеческую традицию. О. Павел пишет: «основная схема всего мироздания в целом – повторяется и в частностях. Св<ятитель> Василий Великий в самых днях творения усматривает различные применения все того же креста-типа. Взору древних христиан, потрясенных новизною крестоцентризма и всецело ему предавших свои сердца и свои умы, зрелась каждая часть мира и всякое явление вселенной *sub specie crucis*, под категорией крестной» [Флоренский, 2018: 37]. С другой стороны, оно опирается и на живой личный мистический опыт – не только собственных, но и других выдающихся мыслителей. В беседах, записанных Н.Я. Симонович-Ефимовой, о. Павел рассказывал о В.В.

Розанов: «Перед смертью он лежал разбитый параличом, и были явления: кто-то Благой, а иногда жуткое. Однажды он сказал с трудом: “Я понял, что Крест покрыл все”. Есть явления отставания: его крестили, а благодать сошла только перед смертью» [Флоренский, 1993: 6].

Методологический и гносеологический аспекты такой работы философской рефлексии над главными сакральными символами о. Павел специально разъяснил в очерке «Символика видений» из работы «У водоразделов мысли»: «символика не измышляется кем бы то ни было, не возникает чрез обусловливание, а открывается духом в глубинах нашего существа, в средоточии всех сил жизни и отсюда изводится, воплощаясь в ряде последовательных, друг на друге наслояющихся оболочек, чтобы наконец родиться от познавшего и давшего ей воплотиться созерцателя. Основа символика – не произвол, а сокровенная природа нашего существа: язык символов, – а он и есть вообще язык, ибо и язык словесный символичен, хотя есть язык языка, – язык символов заложен в нас в самом творении нас... как неотделимый от самого существа нашего, как такой, без которого мы не были бы вообще возможны, то есть как априорный. Он недрится в глубочайших наших основах, и нам не принадлежит сотворить его, в подлинном смысле этого слова, ибо это значило сотворить реальность, и притом не ту или другую частную из реальностей, но всецелостную реальность полного бытия, потому что всякая частная реальность существует со всеми сразу своими отношениями к другим членам бытия» [Флоренский, 2000в: 424-425]. Фактически здесь утверждается априоризм нашего сознания, но априоризм совсем иного рода, чем у Канта – не априоризм рациональных категорий и способов восприятия физической реальности (время и пространство), а априоризм смысловых онтологических структур. Такой тип априоризма чуть позже обосновал К.-Г. Юнг в своей теории архетипов, но теория Юнга, как и теория Канта, по сравнению с теорией о. Павла Флоренского имеет абстрактный и секулярный характер. У о. Павла в основе теории лежит факт первичности мистического опыта, в то время как Кант вообще не признает таковой, а для Юнга мистический опыт редуцирован к «бессознательному». Мистический опыт – это не «бессознательное», а *сверхсознательное*; он относится не к области психологии, а к области откровения метафизической реальности.

Второй важнейший гносеологический аспект постижения высшей реальности в символах тварного бытия состоит в особой природе человеческого слова. О. Павел смело расширил понятие «магического» за пределы только лишь его отнесения к языческой религиозности и стал употреблять в качестве главного – онтологического – атрибута человеческой речи и слова. В очерке «Магичность слова» он объяснил «возможность и даже вероятность магического воздействия слова, с тем чтобы далее сделать то же в отношении мистической стороны его. Но убеждение в магической силе слова, на протяжении веков и тысячелетий, составляет всеобщее достояние народов самых различных, и едва ли можно указать хотя бы один народ и хотя бы в одно время своего исторического развития, который бы не имел живейшей веры в магическую мощь слова. Эта вера так распространена и прежде, и теперь, что ее, говоря о народах, приходится считать неразрывною с самым пользованием речью и видеть в ней необходимый момент в самой жизни языка» [Флоренский, 2000в: 231].

Чем объяснить можно эту веру? Только тем, что она постоянно подтверждается на практике – то есть люди постоянно фактически убеждаются в

магическом действии слова на реальность, иначе эта вера не просуществовала бы и краткий промежуток времени, не говоря уже о том, чтобы существовать всегда и везде вплоть до настоящего времени. «Все, что известно нам о слове, – пишет о. Павел, – побуждает утверждать высокую степень заряженности его оккультными энергиями нашего существа, в слове запасаемыми и отлагающимися вместе с каждым случаем его употребления... слово отображает и несет с собою влияния, стекшиеся в меня от тех, кто образовал мою личность, понимая слово “личность” не чисто психологически, но и более целостно, т. е. относя ее, как святоотеческий термин ипостась, к душе, и к телу, и к астралу в их индивидуальном единстве» [Флоренский, 2000в: 246]. Как это происходит на практике о. Павел поясняет на следующих примерах: «Знахарка, шепчущая заговоры или наговоры, точный смысл которых она не понимает, или священнослужитель, произносящий молитвы, в которых иное и самому ему не ясно, вовсе не такие нелепые явления, как это кажется сперва; раз заговор произносится, тем самым высказывается, тем самым устанавливается и наличность соответствующей *интенции*, – намерения произнести их. А этим – контакт слова с личностью установлен, и главное дело сделано: остальное пойдет уже само собою, в силу, того что самое слово уже есть живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии» [Флоренский, 2000в: 249].

А.Ф. Лосев в заметке «Термин “магия” в понимании П.А. Флоренского», записанной в 1982 г. как воспоминание о докладе о. Павла «Магичность слова», на котором А.Ф. Лосев присутствовал в 1918 г., он так воспроизводит главный тезис о. Павла: «Слово магично. Магия – встреча живого человека с живым веществом, в отличие от науки – там встреча понятия с понятием. Магия в жизни – живое общение живого с живой действительностью. Имени с именем. Это союз» [Лосев, 2000: 249]. Здесь стоит привести сжатый пересказ А.Ф. Лосевым содержания доклада:

«в язычестве – естественное откровение, т. е. люди естественно сформировали формальное восприятие того, что было позже коренным образом преобразовано в христианстве в результате сверхъестественного Божественного откровения, а не в результате общечеловеческих жизненных инстинктов. Это ли не магия тоже? Лишь разная духовная высота разделяет их, – а ведь богословие признает естественное откровение наряду с Божественным. В то же время существует так называемая и “магия черная” – общение с низшими безблагодатными силами природы. Такая магия наполняет язычество, хотя и далеко не все язычество – черная магия. Магия – лишь общение человека с кем-то – будь то светлые или темные силы. И лишь часть того, что в этом смысле можно назвать «белой магией», соответствует христианству с его таинствами. Поэтому я сознательно употребил и употребляю слово «магия», вкладывая в него и положительный, и отрицательный смысл.

У нас в христианстве, в православии есть таинства, которые по сути дела заменили и раз и навсегда отменили старую языческую магию. Таинство определяется тем, что мы исповедуем абсолютную бесконечную Личность, абсолютный идеал – Христа, его воплощение здесь, на земле. Общение человека и человечества с абсолютной Личностью – Богом и есть таинство. Но эта «магия», так сказать, «белая магия», магия светлая, благодатная христианская. В православии Бог есть крещение, исповедь, причастие, молитва – все это таинства. Наш Бог доступен для общения. Ведь молитвы – это не абстракция, это живое

общение. [Лосев, 2000: 250]. Таким образом, подводит итог А.Ф. Лосев, «слово “магия” в понимании отца Павла Флоренского не противоречит каноническим воззрениям христианства – если правильно понимать то, что он вкладывал в него» [Лосев, 2000: 252].

«Магическое» понимание природы человеческого слова – в том смысле, какой в него вкладывает о. Павел Флоренский – основано на откровении о том, что человек сотворен по образу и подобию Божию. Если подобие Богу человеком утрачено по причине Первородного греха (т.е. человек утратил бессмертие и безгрешность), то образ Божий сохраняется неповрежденным даже в самом последнем грешнике. Образ Божий в человеке – это все то, что отличает его от животного, в том числе и способность к речи. Человеческое слово – это образ (т. е. отражение свойств) Слова Божьего, Которым сотворен мир и сам человек. Это значит, что человеческое слово тоже творит. Естественно, оно не может творить мир в абсолютном смысле слова, как это делал Бог, но сущность человеческого слова также состоит в свободном создании новой реальности. Слово полагает смысл, создаваемый человеком в своем сознании (и наоборот, сознание создается словом), а затем этот смысл опредмечивается в делах человека и в создаваемых им вещах. Тем самым, это «малое творение», как образ отражающее творение мира Богом посредством Слова.

Человеческое слово тоже может воздействовать на природные стихии – и если естественным образом это происходит посредством техники, то сверхъестественным – прямым магическим воздействием через обращение к духам стихий с помощью заклинаний, что и называется «магией» в обычном смысле этого слова. В христианской практике «аналогом» языческой магии являются чудеса, которые происходят по молитвам как святых, так и обычных людей. Принципиальное отличие здесь состоит в том, что чудеса происходят не силой духов стихий, как в язычестве, а силой благодати Божией, которая действует в ответ на молитву.

В работе «Общечеловеческие корни идеализма» о. Павел разъясняет это: «Признанию магии, как нарочито-философской способности, соответствует народное представление о познании в кудесническом озарении. Гносеологическое значение эроса, как средства познать внутреннюю суть вещей, как дающего коснуться высшей реальности, есть, конечно, любовный экстаз волхва, когда волхв познает сущность природы и воспринимает в себя высшую реальность ее. То, что познается, – идея Платона, – есть точное соответствие имени, внутреннюю силу которого постигает кудесник в своем волхвовании. И эти полновесные имена так же относятся к обычным именам-кличкам, как идеи Платона – к пустым рассудочным понятиям» [Флоренский, 2000б: 165-166].

Таким образом, эта «магия» слова и мысли (как «внутреннего слова») является онтологической основой всякого познания, и все более поздние исторические типы познания уже «надстраиваются» над ней, «питаются» её энергией. Как пишет об этой энергии сам о. Павел Флоренский, идеи «для рассудка имеют две, различные точки опоры. Они – и орудия познания подлинно-сущего, но они же – и познаваемая реальность. Идеи – самое что ни на есть субъективное; но они же – самое объективное; они – идеальны, но они же и реальны. В магическом мирозерцании... как раз такую же двойственностью обладают имена. Они – орудия магического проникновения в действительность: зная имя – можно познавать вещь; но они же – сама познаваемая мистическая реальность»

[Флоренский, 2000б: 166]. На этом уровне возникает миф как первичная и в этом смысле высшая форма познания, а затем от неё «отслаиваются» вторичные мифы в виде «мифологии», «искусства», «науки» и т.д. Таким образом, *слово в его первичной магической функции является онтологической основой и истоком мифа*. Эта функция состоит в *полагании реальности как таковой*, то есть, в ней познание и создание еще не разделены, а составляют единство: слово творит реальность, а не «отражает» её. Человек знает только ту реальность, которая сотворена его словом. Это не означает «субъективизм», а наоборот, означает *совпадение слова и реальности*, поскольку слово является частью практического «ритуала бытия». Сама реальность бесконечна, поскольку создана Словом Божиим, а не человеческим. Но слово человеческое, будучи «образом», т.е. отражением в тварном бытии Слова Божиего, бесконечно стремится быть подобным ему. И каждая записанная людьми космогония – от «Энума элиш» и Гесиода до теории «большого взрыва» – стремится быть Книгой Бытия. Реальность никогда не может быть полностью помысленной и высказанной человеческим словом, поэтому человеческое слово полагает её снова и снова, созидая свой бесконечный миф. И именно поэтому «старые» мифы неизбежно отмирают, переставая передавать мистический опыт, и «отслаиваются» от культа.

В свою очередь, рефлексивная мифология как метод философской работы о. Павла Флоренского позволяет удерживать в едином мыслительном пространстве и эту первичную основу, и её «вторичные» продукты, обновляя и преобразуя их. В книге «Диалектика мифа» А.Ф. Лосев приводит большую выдержку из статьи о. Павла «Небесные знамена (размышление о символике цветов)» (1922) в качестве очень яркого примера такой «живой» рефлексивной мифологии:

«Лишь из соотношения двух начал устанавливается, что София не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не есть София, но ее освещает. Это соотношение определяет цветность. Созерцаемая как произведение Божественного творчества, как первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма ничтожества, т. е. созерцаемая от Бога по направлению в ничто, София зрится голубою или фиолетовою. Напротив, созерцаемая как результат Божественного творчества, как неотделимое от Божественного света, как передовая волна Божественной энергии, как идущая преодолевать тьму сила Божия, т.е. созерцаемая от мира по направлению к Богу, София зрится розовою или красною.

Розовою или красною она зрится как образ Божий для твари, как явление Бога на земле, как та “розовая тень”, которой молился Вл. Соловьев. Напротив, голубою или фиолетовою она зрится как мировая душа, как духовная суть мира, как голубое покрывало, завесившее природу. В видении Вяч. Иванова – как первооснова нашего существа в мистическом погружении взора внутрь себя: душа наша – как голубой алмаз. Наконец, есть и третье метафизическое направление – ни к свету и ни от света, София вне ее определения или самоопределения к Богу. Это тот духовный аспект бытия, можно сказать, райский аспект, при котором нет еще познания добра и зла. Нет еще прямого устремления ни к Богу, ни от Бога, потому что нет еще самых направлений ни того ни другого, а есть лишь движение около Бога, свободное играющее перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофмана, как Левиафан, “его же созда Господь ругаться (т.е. игратися) ему”, как играющее на солнце море. И это тоже София, но под особым углом постигаемая. Эта София, этот аспект Софии зрится золотисто-зеленым и

прозрачно-изумрудным. Это – тот аспект, который мелькал, но не находил себе выражения в первоначальных замыслах Лермонтова. Три основных аспекта первотвари определяют три основных цвета символики цветов, остальные же цвета устанавливаются в своем значении как цвета промежуточные. Но каково бы ни было многообразие цветов, все они говорят об отношении хотя и различном, но одной и той же Софии к одному и тому же небесному Свету. Солнце, тончайшая пыль и тьма пустоты в мире чувственном и – Бог, София и Тьма крошечная, тьма метафизического небытия в мире духовном – вот те начала, которыми обуславливается многообразие цветов как здесь, так и там при полном всегда соответствии тех и других друг другу». [Лосев, 2021: 97–98]. Как видим, в этом небольшом фрагменте своего текста о. Павел фактически сумел дать развертку своей личной сакральной «картины мира».

В свою очередь, А.Ф. Лосев дал этому фрагменту свой гносеологический комментарий: «проводимая в таком толковании цветов символическая мифология (между прочим, одинаковая у Гёте и у Флоренского) есть всецело именно символическая, так как она построена на существенной характеристике каждого цвета в отдельности. Против этого могут только сказать, что эти характеристики необязательны, произвольны и субъективны. Что они необязательны, это может утверждать только засушенное и мертвое, абстрактно-метафизическое сознание. Никто никогда не воспринимает цвет без этих и подобных впечатлений. Чистый цвет есть несуществующая абстракция» [Лосев, 2021: 98]. Здесь сказано только о цвете как частном случае мифологического постижения бытия, однако сам описанный метод имеет универсальное значение. На этом основана возможность и необходимость развития рефлексивной мифологии как метода философской работы.

Проведенный здесь краткий анализ позволяет утверждать, что философия мифа о. Павла Флоренского представляет собой одну из «сердцевин» его философии в целом, вскрывая её онтологические и методологические основания. Главным его достижением является антиномическое понимание двойственной природы мифа – одновременно и как первичного уровня познания и мышления, и как вторичной культурной формы, которая «отслаивается» от него. «Синтезом» этой антиномической двойственности стал метод рефлексивной мифологии, который позволил о. Павлу дать развертывание ключевых символов и мифологем христианского откровения, а также показать, в чем состоит преемственность между языческой и христианской культурой.

Литература

Андроник (Трубачев), игум. 2018. История создания цикла «Философия культа...» (Опыт православной антропологии) // Флоренский Павел, свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). Москва: Академический проект, С. 5–24.

Андроник (Трубачев), иеромон. 1998. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей. 192 с.

Флоренский П.А. 1993. «Как хорошо для каждого, что он есть». Из бесед с П.А. Флоренским, записанных Н.Я. Симонович-Ефимовой // Литературная газета. № 45 (5525). 9 ноября 1993 г. С. 6.

Лосев А.Ф. 2021. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). Москва: Изд. дом ЯСК. 696 с.

Лосев А.Ф. 2000. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. Москва: Мысль, С. 249–251.

Павлюченков Н.Н. 2023. Представления о мистике и магии как выражение особенностей христианского мировоззрения священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 106. С. 89–104.

Павлюченков Н.Н. 2012. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 4. С. 88–102.

Флоренский П.А. 2000а. Из записей бесед Н.Я. Симонович-Ефимовой со священником Павлом Флоренским // Флоренский П.А. Сочинения: В 4-х т. Т.3(2). Москва: Мысль, С. 355–357.

Флоренский П.А. 2000б. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Сочинения: В 4-х т. Т.3(2). М.: Мысль, С. 145–168.

Флоренский П.А., свящ. 2000в. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. Москва: Мысль, 621 с.

Флоренский Павел, свящ. 2018. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). 2-е изд. Москва: Академический проект. 685 с.

Цылев В.Р. 2004а. Интерпретация мифа в русской религиозно-философской традиции: Конец XIX – первая половина XX вв. Дисс. канд. филос. наук. Мурманск. 170 с.

Цылев В.Р. 2004б. Русская религиозно-философская мысль о реальности мифа // Вестник МГТУ. Т. 7. № 2. С. 317–324.

Чагинский А.А. 2015. Понятие мифа в русской религиозной философии. 20-х гг. XX в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 6 (62). С. 37–52.

References

Andronik (Trubachev), abbot. 2018. The History of the Creation of the Cycle “Philosophy of the cult ...” (The Experience of Orthodox Anthropodicy). In Pavel Florensky, the priest. The Philosophy of the cult (The Experience of Orthodox Anthropodicy). Moscow: Academic Project Publ., Pp. 5–24. (In Russian).

Andronik (Trubachev), hieromonk. 1998. Theodicy and Anthropodicy in the Works of the priest Pavel Florensky. Tomsk: Aquarius Publ. 192 p. (In Russian).

Florensky P.A. 1993. “How Good it is for Everyone that he is”. From Conversations with P.A. Florensky, recorded by N.Ya. Simonovich-Efimova. In *Literaturnaya Gazeta*. № 45 (5525). November 9, 1993, p. 6. (In Russian).

Losev A.F. 2021. The Dialectic of Myth. Supplement to the “Dialectics of Myth” (new academic edition, corrected and supplemented). Moscow: Publishing house YASK. 696 p. (In Russian).

Losev A.F. 2000. The Term “Magic” in the Understanding of P. A. Florensky. In Florensky P.A., fr. Essays. In 4 vols. Vol. 3 (1). At the watersheds of thought. Moscow: Thought Publ., Pp. 249–251. (In Russian).

Pavlyuchenkov N.N. 2023. Ideas about Mysticism and Magic as an Expression of the Peculiarities of the Christian Worldview of the Priest Pavel Florensky. In *Vestnik*

PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies. Issue 106. Pp. 89–104. (In Russian).

Pavlyuchenkov N.N. 2012. Philosophy of Religion of the Priest Pavel Florensky] In *Bulletin of the Moscow University*. Series 7. Philosophy. No. 4. Pp. 88–102. (In Russian).

Florensky P.A. 2000a. From the Recordings of Conversations of N.Ya. Simonovich-Efimova with the priest Pavel Florensky. In *Florensky P.A. Works: In 4 vols. Vol.3(2)*. Moscow: Thought, Pp. 355–357.

Florensky P.A. 2000b. Universal Roots of Idealism. In *Florensky P.A. Works: In 4 vols. Vol.3(2)*. Moscow: Mysl' Publ., Pp. 145–168. (In Russian).

Florensky P.A., fr. 2000b. Works. In 4 vols. Vol. 3 (1). At the Watersheds of Thought. Moscow: Thought, 621 p. (In Russian).

Pavel Florensky, fr. 2018. Philosophy of the Cult (The Experience of Orthodox Anthropodicy). 2nd ed. Moscow: Academic project Publ. 685 p. (In Russian).

Tsylev V.R. 2004a. Interpretation of the myth in the Russian Religious and Philosophical tradition: The End of the XIX – the first half of the XX Centuries. Diss. cand. philos. sciences. Murmansk. 170 p. (In Russian).

Tsylev V.R. 2004b. Russian Religious and Philosophical Thought about the Reality of the Myth. In *Bulletin of MSTU*. Vol. 7. No. 2. Pp. 317–324. (In Russian).

Chaginsky A.A. 2015. The Concept of Myth in Russian Religious Philosophy. 20s of the XX century. In *Bulletin of the PSU I: Theology. Philosophy*. Issue 6 (62). Pp. 37–52. (In Russian).

Сведения об авторе:

Даренский Виталий Юрьевич

Заведующий кафедрой философии ФГБОУВО Московский государственный университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского, доктор философских наук, доцент (г. Москва, Россия).

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

[https:// orcid.org/00000003-2042-5527](https://orcid.org/00000003-2042-5527)

Bionotes:

Darensky Vitaly Yurievich

Head of the Department of Philosophy, K.G. Razumovsky Moscow State University of Technology and Management, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Moscow, Russia).

Для цитирования:

Даренский В.Ю. Философия мифа о Павла Флоренского // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1 (5). 2023. С. 39–52.

For citation:

Darensky V.Yu. The Philosophy of Myth Fr. Pavel Florensky // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1 (5). 2023. Pp. 39–52.