

*В. Ю. Даренский*

## Богословие мифа священника Павла Флоренского



УДК 1(470)(091)

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_1\_146

EDN DJXWYQ

*Аннотация:* В статье рассматривается «богословие мифа» священника 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 мистической. Мифотворчество в культуре имманентно обусловлено «магической» природой слова и языка, т.е. его способностью творить человеческую реальность; благодаря этому слово и символ оформляют мистическое постижение 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, священник Павел Флоренский, мифология, эвристичность.

*Об авторе:* **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии МГУТУ им. К. Г. Разумовского.

E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

*Для цитирования:* Даренский В. Ю. Богословие мифа священника Павла Флоренского // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 1 (21). С. 146–160.

Статья поступила в редакцию 30.10.2023; одобрена после рецензирования 11.11.2023; принята к публикации 05.12.2023.

---

*Vitaly Yu. Darensky*

## The myth theology of priest Pavel Florensky

UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_1\_146

EDN DJXWYQ



*Abstract:* The article discusses the “theology of 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 to point out the essential continuity between 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, priest Pavel Florensky, mythology, heuristics.

*About the author:* **Vitaly Yurievich Darensky**

Doct. Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Moscow State University of Technology and Management named after K. G. Razumovsky.

E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

*For citation:* Darensky V. Yu. The myth theology of priest Pavel Florensky. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 1 (21), pp. 146–160.

The article was submitted 30.10.2023; approved after reviewing 11.11.2023; accepted for publication 05.12.2023.

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.

*Свящ. Павел Флоренский*

Особый ракурс исследования феномена мифа, который основан на библейском Откровении, можно определить как «богословие мифа», следуя современной общей парадигме исследований в рамках «theology of...» Если существует уже theology of death, то нет оснований не концептуализировать сферу theology of myth, тем более что это уже фактически произошло в ряде исследований<sup>1</sup>. И это естественно, поскольку миф как первичная форма мышления ближе всего находится к истокам познания как такового, и поэтому его понимание крайне важно для исследования тех базовых структур человеческого сознания, на основе которых происходит восприятие и удостоверение библейского Откровения. Богословие мифа, явно содержащееся в наследии о. Павла Флоренского, как это ни странно, до сих пор еще не стало предметом исследования. Можно лишь указать на несколько кратких упоминаний о нем в работах В. Р. Цылева и А. А. Чагинского<sup>2</sup>. Эти авторы, впрочем, отмечают лишь достаточно тривиальную связь философии мифа с философией символа у о. Павла, не рассматривая сущность этой связи и его теорию мифа. Следует также отметить актуализацию исследования богословского наследия о. Павла, в частности, его богословия культуры, о чем говорилось на недавнем круглом столе<sup>3</sup>. Тем не менее, его «богословие мифа» до сих пор специально не рассматривалось.

Сущность мифа как первичного способа мышления вообще была одним из главных предметов осмысления у о. Павла Флоренского на всем протяжении его творчества. Фактически он совершил своего рода «гносеологическую революцию», возвращаясь от модели «познающего субъекта», сконструированной в западной философии Нового времени, сначала к модели Платона (ум, постигающий идеи как сущности вещей путем онтологического приобщения

---

<sup>1</sup> См.: *Groenewald A. Mythology, poetry and theology // HTS Theologies Studies / Theological Studies. 2006. Vol. 62. No. 3. P. 909–924.*

<sup>2</sup> *Цылев В. Р. Интерпретация мифа в русской религиозно-философской традиции: Конец XIX — первая половина XX вв.: дисс. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2004. 170 с.; Его же. Русская религиозно-философская мысль о реальности мифа // Вестник МГТУ. 2004. Т. 7. № 2. С. 317–324; Чагинский А. А. Понятие мифа в русской религиозной философии. 20-х гг. XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 6 (62). С. 37–52.*

<sup>3</sup> *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.*

к ним), а далее еще глубже в архаику, соответствующую библейскому типу познания. Этой архаикой и является то, что можно назвать «мифомышлением». На этом уровне вера не только не отделена от знания, но является его первичным основанием. В свою очередь, такое знание — это не знание частных «объектов», а Знание вообще, т. е. знание Бытия как целого.

Такова была «сверхзадача» о. Павла Флоренского, и она была им решена в виде различных осмыслений сущности мифомышления в разных его предметностях — от понимания науки и искусства как форм мифа до архаического мифа как такового, в котором мифомышление выступает в своей первичной и аутентичной форме. Эту работу можно определить как «богословие мифа» в строгом смысле слова, поскольку миф здесь осмысливается православным умом в контексте библейского Откровения. Далее эту работу довел до системного завершения А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа», однако у о. Павла мы находим уже все основные элементы его концепции. В данной статье будут реконструированы важнейшие из них и их общая логика.

Богословие мифа у о. Павла Флоренского построено 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»<sup>4</sup>. Таким образом, само понятие «миф» 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»<sup>5</sup>. Тем самым, 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,

<sup>4</sup> Флоренский П., *свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). 2-е изд. М., 2018. С. 425.

<sup>5</sup> Там же. С. 212.

якоже и познан бых» (1 Кор 13:12). Таким образом, с библейской точки зрения миф — это аналог этого «зеркала в гадании», т. е. «естественного откровения», которое было 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»<sup>6</sup>. Благодаря метафизическому основанию понимания мифа в работах о. Павла, пишет этот автор, «получают свое раскрытие основания древних мистерий, принимаемых непосвященными как культы богов Диониса и Аполлона»<sup>7</sup>. 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 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”»<sup>8</sup>. Как важнейший пример анализа о. Павлом 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»<sup>9</sup>. В этой формулировке игум. Андроника хорошо показан сам принцип понимания о. Павлом 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 в работе «Философия культа (Опыт православной антроподицеи)» 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», который «проникает, как меч обоюдоострый, до разделения души и духа, до той спайки,

<sup>6</sup> Павлюченков Н. Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. № 4. С. 100.

<sup>7</sup> Павлюченков Н. Н. Представления о мистике и магии как выражение особенностей христианского мировоззрения священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 106. С. 95.

<sup>8</sup> Андроник (Трубачев), игум. История создания цикла «Философия культа...» (Опыт православной антроподицеи) // Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 6.

<sup>9</sup> Там же. С. 20–21.

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»<sup>10</sup>. 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. Лентьева «Мифическая Греция и Италия»<sup>11</sup>.

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»<sup>12</sup>. Однако, с другой стороны, миф как особая культурная форма также 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»<sup>13</sup>. 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»<sup>14</sup>. 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. Этот двойственный смысл самого понятия «миф» весьма важен.

Как внешняя нарративной 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

<sup>10</sup> Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 29.

<sup>11</sup> Там же. С. 81.

<sup>12</sup> Там же. С. 80.

<sup>13</sup> Там же. С. 100.

<sup>14</sup> Там же. С. 65.

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»<sup>15</sup>. 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 «это суть развивающиеся из самого культового действия, из “словесного” обряда, объясняющие культ мифы, так называемые этиологические 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»<sup>16</sup>. Такова, по о. Павлу, общая онтологическая динамика культуры. В частности, на основе этой теории культуры о. Павел создал концепцию происхождения философии как «отслоения» умозрения от культа и мифа, но сохраняющего в себе их содержание. Тем самым, сама философия всегда имеет скрытый культовый характер<sup>17</sup>.

В «Философии культа» о. Павел писал: «Первая трещина в феургии — это рождение мифа... 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 деревьев растут плющи и на прахе упавших без поддержки деревьев плющей — деревья, так и в религии: мифы, лишенные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь»<sup>18</sup>. Данное определение универсально, — оно касается и языческих мифов, и тех стихийных мифологизаций, которые появляются вокруг библейского Откровения в христианской культуре. Так возникает сначала «народное христианство» как часть фольклора, а затем уже светская христианская культура — все то, что названо классической культурой. Однако по своему генезису все это — исторические «отслоения» от первоначального опыта мистического постижения бытия, которые затем становятся автономными и секулярными, постепенно утрачивая свою связь с истоком. Такую культоцентрическую теорию культуры о. Павел называет сакральной теорией: «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»<sup>19</sup>. Сама идея такой «сакральной теории» о. Павла фактически является предшественником философии традиционализма, который немного позже возник в Европе (Р. Генон, Ю. Эвола и др.).

---

<sup>15</sup> Там же. С. 68.

<sup>16</sup> Там же. С. 75–76.

<sup>17</sup> См.: Даренский В. Ю. Отец Павел Флоренский о происхождении философии «из духа» мистерии // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 103–116

<sup>18</sup> Там же. С. 76–77.

<sup>19</sup> Там же. С. 77.

Центральным актом любого культа является жертвоприношение. В язычестве культы крайне разнообразны по форме, но все они объединены этим «общим знаменателем» священной жертвы: «смерть Христова, всех удовлетворившая, всех искупившая, всех спасающая, не могла не быть ответом на поиски всего человечества: она завершила все частные и предварительно-прообразовательные по пытки, не могшие насытить титанической алчбы святой крови»<sup>20</sup>. Тем самым, между язычеством и христианством существует преемственность особого, культового характера: хотя в христианстве жертва бескровная, однако по своей смысловой структуре и по форме христианская литургия является аналогом языческого жертвоприношения. 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»<sup>21</sup>. Естественно, евангельское Откровение имеет совсем иное содержание, чем языческие мифы, лежащие в основе их культов, но их «общим знаменателем» является жертвоприношение как смерть и воскресение Божества.

Именно этот «общий знаменатель» определяет возможность усвоения части языческой символики христианской культурой. Как пишет о. Павел, «фактом беспристрастный исследователь может признать... 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... наличие черт 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»<sup>22</sup>. 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 того «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”»<sup>23</sup>. Христиан убивали за отказ поклонения этим «гениям», поскольку это фактически означало непризнание ими языческого государства, хотя на практике 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»

---

<sup>20</sup> Там же. С. 146.

<sup>21</sup> Там же. С. 300–301.

<sup>22</sup> Там же. С. 301.

<sup>23</sup> *Флоренский П., свящ.* Из записей бесед Н. Я. Симонович-Ефимовой со священником Павлом Флоренским // *Его же.* Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 355.



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. Такую практику о. Павел осуществил 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... Он — зиждущая сила мира, “назnamenательная 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»<sup>24</sup>.

Поясняя данное место, иером. Андроник отмечал: «Крест — живое существо по присутствию в нем живоносной и жизнеподательной энергии Господа Иисуса Христа»<sup>25</sup>. 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»<sup>26</sup>. Однако такое рефлексивное истолкование онтологической символики Креста вовсе не произвольно, а опирается на святоотеческую традицию. Так, о. Павел пишет: «основная схема всего мироздания в целом — повторяется и в частностях. Св<ячитель> 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»<sup>27</sup>. С другой стороны, оно опирается и на живой личный мистический опыт — не только собственный, но и других выдающихся мыслителей. В частности, в беседах, записанных Н. Я. Симонович-Ефимовой, о. Павел рассказывал о В. В. Розанове: «Перед смертью он лежал разбитый параличом,

<sup>24</sup> Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 40.

<sup>25</sup> Андроник (Трубацев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 103.

<sup>26</sup> Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 34.

<sup>27</sup> Там же. С. 37.

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»<sup>28</sup>. Так ему открылось особое духовное видение мира-во-Кресте.

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... 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»<sup>29</sup>. 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 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. Так, 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»<sup>30</sup>. Чем можно объяснить эту веру, свойственную всем народам? Очевидно, только тем, что она постоянно подтверждается на практике, — 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. Это очевидное «практическое» доказательство её истинности.

<sup>28</sup> Флоренский П., *свящ.* «Как хорошо для каждого, что он есть». Из бесед с П. А. Флоренским, записанных Н. Я. Симонович-Ефимовой // Литературная газета. 9 ноября 1993 г. № 45 (5525). С. 6.

<sup>29</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. М., 2000. С. 424–425.

<sup>30</sup> Там же. С. 231.

Насколько правомерным для православного мыслителя является такое расширение содержания понятия «магического», которое традиционно связывается исключительно с язычеством? Оно правомерно только в качестве нейтральной научной категории. Более того, в таком же нейтральном смысле, без отнесения к неоязыческим практикам, о. Павел использовал и понятие «оккультного»: «Все, что известно нам о слове, 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»<sup>31</sup>.

Как это происходит на практике, о. Павел поясняет на следующем примере: «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»<sup>32</sup>.

В свою очередь, А. Ф. Лосев (монах Андроник) 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., — 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»<sup>33</sup>. Вот сжатый пересказ А. Ф. Лосевым содержания этого 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... 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»<sup>34</sup>. 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»<sup>35</sup>. Сам о. Павел не называет «магией»

---

<sup>31</sup> Там же. С. 246.

<sup>32</sup> Там же. С. 249.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 250.

<sup>35</sup> Там же. С. 252.

христианские таинства, он лишь применяет к ним аналогию с языческой магией в том смысле, что *магия была неким прообразом будущих таинств, данным в естественном откровении*. Между ними существует аналогия только в том отношении, что и магия, и таинства — суть встреча с живой реальностью, данной через слово. Но онтологическая разница между ними состоит в том, что если христианские таинства — это встреча с Истинным Богом, то языческая магия — это общение с духами стихий.

(Весьма характерно в этом отношении невежество атеистической пропаганды, которая писала о том, что в христианстве якобы сохранились «пережитки магии», которыми она называла таинства. Это наивное отождествление таинств с магией — не только плод безграмотности атеистов, но и результат вульгарной внешней аналогии.)

«Магическое» понимание природы человеческого слова — в том смысле, какой в него вкладывает о. Павел — 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... 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»<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> *Флоренский П., свящ.* *Общечеловеческие корни идеализма // Его же. Сочинения.* Т. 3 (1). М., 2000. С. 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, идеи суть «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»<sup>37</sup>. 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*, т. е. 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. Однако в данном случае 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 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 знамения (размышление о символике цветов)» (1922) в качестве очень яркого примера такой «живой» мифологии, созданной христианским умом, но опирающимся на общекультурные интуиции сущности цвета. Например, здесь о. Павел пишет о св. Софии Премудрости Божией, что она открывается символически через цвета явлений тварного мира следующим образом: «свет не есть София, но ее освещает... 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»<sup>38</sup>. В этом небольшом фрагменте

<sup>37</sup> Там же. С. 166.

<sup>38</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). М., 2021.

своего текста о. Павел методом мифомышления дал развертку своей личной сакральной «картины мира». В свою очередь, А. Ф. Лосев дал этому фрагменту свой комментарий, согласно которому эта символическая мифология «цвета построена на существенной характеристике каждого цвета в отдельности... Чистый цвет есть несуществующая абстракция»<sup>39</sup>. Здесь сказано только о цвете как частном случае мифологического постижения бытия, однако сам продемонстрированный о. Павлом метод имеет универсальное значение. На этом основана и необходимость развития рефлексивной мифологии как метода философской работы.

Проведенный здесь краткий анализ позволяет утверждать, что богословие мифа свящ. Павла Флоренского представляет собой одну из «сердцевин» его «сакральной науки» и его наследия 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 библейского Откровения, и благодаря этому показать, в чем состоит преемственность форм фиксации религиозного опыта между языческой и христианской культурой.

### Источники и литература

1. Андроник (Трубачев), игум. История создания цикла «Философия культа...» (Опыт православной антроподицеи) // Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Академический проект, 2018. С. 5–24.
2. Андроник (Трубачев), иером. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998. 192 с.
3. Даренский В. Ю. Отец Павел Флоренский о происхождении философии «из духа» мистерии // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 103–116.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). М.: Изд. дом ЯСК, 2021. 696 с.
5. Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. М.: Мысль, 1990. С. 249–251.
6. Павлюченков Н. Н. Представления о мистике и магии как выражение особенностей христианского мировоззрения священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 106. С. 89–104.
7. Павлюченков Н. Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. № 4. С. 88–102.
8. Флоренский П., свящ. «Как хорошо для каждого, что он есть». Из бесед с П. А. Флоренским, записанных Н. Я. Симонович-Ефимовой // Литературная газета. 9 ноября 1993 г. № 45 (5525). С. 6.

---

<sup>39</sup> Там же. С. 98.

9. *Флоренский П. А., свящ.* Из записей бесед Н. Я. Симонович-Ефимовой со священником Павлом Флоренским // *Его же. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2).* М.: Мысль, 2000. С. 355–357.
10. *Флоренский П., свящ.* Общечеловеческие корни идеализма // *Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2).* М.: Мысль, 2000. С. 145–168.
11. *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. М.: Мысль, 2000. 621 с.
12. *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). 2-е изд. М.: Академический проект, 2018. 685 с.
13. *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // *Русско-Византийский вестник.* 2023. № 1 (12). С. 24–50.
14. *Цылев В. Р.* Интерпретация мифа в русской религиозно-философской традиции: Конец XIX – первая половина XX вв.: дисс. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2004. 170 с.
15. *Цылев В. Р.* Русская религиозно-философская мысль о реальности мифа // *Вестник МГТУ.* 2004. Т. 7. № 2. С. 317–324.
16. *Чагинский А. А.* Понятие мифа в русской религиозной философии. 20-х гг. XX в. // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.* 2015. Вып. 6 (62). С. 37–52.
17. *Groenewald A.* Mythology, poetry and theology // *HTS Theologies Studies / Theological Studies.* 2006. Vol. 62. No. 3. P. 909–924.