

Н. Н. Павлюченков

(Москва)

**ЧЕЛОВЕК КАК МИКРОКОСМОС
В УЧЕНИИ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО¹**

Имя священника Павла Флоренского имеет неоднозначный характер в истории богословия Русской Церкви. Существуют различные, иногда прямо противоположные, крайние оценки его религиозно-философского наследия. Представляется, однако, что для наиболее объективного отношения к о. Павлу нужно помнить ту изначальную задачу, которую он сам себе ставил и в реализации которой видел смысл своих исследований. Он неоднократно утверждал, что не хочет строить какой-либо законченной своей философско-богословской системы², что не имеет "окончательной мысли" и своей задачей считает не навязывать свои суждения, а пробуждать мысль³. Конечно, большой вопрос, всегда ли ему удавалось придерживаться этих заданных самому себе пределов. Но это не уменьшает интереса к его работам, поскольку в них, в числе прочего, поднимаются и такие вопросы, рассмотрение которых может быть достаточно важным для православного свидетельства в современном мире.

Флоренский с детства имел особый опыт реальности иного мира. Из той, безразличной по отношению к религии обстановке, в которой он рос и воспитывался⁴, с таким "мистическим" ощущением ему была прямая дорога в теософию или оккультизм, которые были чрезвычайно популярны в образованной России в начале XX в. Но Флоренский сознательно пришёл в Православную Церковь, несмотря на то, что, по его же наблюдению, в то время церковное учение образованными людьми воспринималось настолько "скучным" и примитивным, что с ним даже не считали нужным полемизировать⁵. Флоренскому, при всех его увлечениях оккультной тематикой, открылась ограниченность оккультизма как такового;

¹ Статья представляет собой переработанный доклад, прочитанный на секции «Наука в свете православного миропонимания» Рождественских Образовательных Чтений.

² *Флоренский П.А.* Сочинения в 2-х томах. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 360

³ *Флоренский П., свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 101

⁴ См.: *Флоренский П., свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней... М., 1992. С. 25, 116-117 и др.

⁵ *Флоренский П.* Христианство и культура. М., 2001. С. 452

он определил оккультно-теософское мировоззрение как "утончённый позитивизм" и смог это сделать так, что его читатели и слушатели, искушаемые тайнами невидимого мира, обращали своё внимание на Православную Церковь. В самом начале 1920-х гг. о. Павел предвидел грядущее вторжение оккультизма в повседневную жизнь и фактически говорил о том, что на протяжении долгого времени церковная апологетика обходила своим вниманием эту проблему. Здесь недостаточно было просто обличать и осуждать, а надо было свидетельствовать, что Православие тоже имеет своё учение о невидимом мире, которое, в отличие от оккультного, содержит подлинную духовную глубину.

В том же контексте о. Павел разрабатывал и тему человека как микрокосма. И здесь также, как и в случае с оккультизмом, мы не обязаны соглашаться со всеми утверждениями Флоренского и принимать их как выверенные с точки зрения православного богословия. Здесь важен прежде всего сам факт свидетельства о. Павла о "космичности" христианства, о том, что христианству есть что сказать по поводу также ставшей популярной в начале XX в. "философии космизма".

В 1920-х гг., работая в советских научных учреждениях, о. Павел пишет, что наука, с её стремлением искать внешние связи и закономерности в мире, неспособна увидеть его глубокое внутреннее единство при всём внешнем разнообразии. Между тем "растения, камни, птицы, животные, атмосферные явления, цвета, запахи, вкусы, небесные светила и события в подземном мире сплетаются между собою многообразными связями, образуют ткань всемирного соответствия"⁶. Открываются эти "тайные узы"⁷ мироздания особым "мистическим" восприятием, доступным человеку в раннем детстве или в особом состоянии экстаза ("восхищения"), которому у Флоренского посвящена целая работа ("Не восхищение непщева" (Флп. 2, 6 - 8) (К суждению о мистике), 1916)⁸. В записи воспоминаний в начале января 1924 г. о. Павел характеризует мистический экстаз как "астральное выхождение из себя" и пишет о лёгком, "законном и полнорадостном" достижении его в горах. Там "сознание экстатически расширено, и уже нет определённой границы между мною и внешним бытием"⁹.

⁶ Флоренский П., *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 86.

⁷ Это написано о. Павлом в «Воспоминаниях» в начале 1920-х гг. и практически имеет тот же смысл, что и цитированный выше фрагмент из лекции 1908 г. «Общечеловеческие корни идеализма»: «Всё связано тайными узами между собою, всё дышит вместе друг с другом...» (Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 151.)

⁸ См., например: Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 147-149, 161.

⁹ Флоренский П., *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 229.

В детском восприятии вообще легко снимаются границы между внешне раздробленными объектами, "душа сливается с воспринимаемыми явлениями". Флоренский вспоминает, как в раннем детстве некоторые формы в природе ему хотелось "охватить... изнутри, проникнуться ими и самому им уподобиться". Он поочерёдно переживал ощущения: "Ах, почему я не та форма?" или "Ведь та форма - это я"¹⁰. На чисто бытовом примере, когда *одна* семья жила в двух, *разделённых* двором, квартирах, маленькому Павлу открывалась возможность сокрытия внутреннего единства за кажущейся пространственной разделённостью. Это "мистическое" восприятие легло в основу учения Флоренского о символах: каждая реальность символизируется множеством символов, которые складываются в "ряды" и "пучки таких рядов". При этом любой из символов может быть внешне разобщён, но внутренне связан с символизируемой реальностью. Другой опыт - детское восприятие фонтана искр, летевших от точильного колеса - показал, что миг глубокого слияния человеческого существа с природой является упоительным и одновременно страшным¹¹.

Весь мир пронизан жизнью; таинственное мерцание жизни можно уловить в самой обычной раковине, в отточенном морскими волнами камне. И само море - "живое и таинственное существо". Вот вытщенная из морской воды медуза на берегу тает и превращается в бесцветную слизь. Она - порождение того же моря. В ней вода, и "во мне, - пишет Флоренский, - вода". "Различное по виду, однако едино по сущности"¹².

Но можно ли как-то рационально пояснить, в чём выражается глубокое внутреннее единство человека со всем миром? О. Павел отчасти находит такую возможность в учении о человеческом *теле* или в том, что в черновиках он называл "мистической анатомией". "Наше тело, - говорит он в курсе лекций 1917 г., - не *что-то* между прочим ... а нечто первостепенное и исключительно важное... Тело наше бесконечно глубже, чем считали его материализм и позитивизм - с одной стороны, а отвлечённый спиритуализм - с другой. Физиология, в основах своих, есть непременно *мистическая* физиология и основа общечеловеческой религии"¹³.

Первые контуры "мистической анатомии" (или "мистической физиологии") были намечены ещё в "Столпе", где подчёркивалось, что именно *телом* человек связан "со всею плотью мира". Тело - это "общая граница человека и прочей твари", которая, однако, не

¹⁰ Там же. С. 87, 89.

¹¹ См.: Там же. С. 32-33.

¹² Там же. С. 47-48, 56, 59.

¹³ Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 438.

разделяет, а "соединяет их воедино"¹⁴. Это "онтологическая поверхность", "оболочка", разделяющая две глубины бытия - глубину Я и глубину не-Я. Но она настолько основательно включена в то, что мы называем "внешней природой", что мы не можем уловить её чётких очертаний; мы даже не можем сказать, принадлежит ли "то, что обычно называется телом" к Я или к не-Я¹⁵.

Эта мысль о неустойчивом характере "границы тела" поясняется в лекциях 1917 г. Но прежде всего здесь приводится "тонкое замечание" М.М. Сперанского¹⁶ относительно самого возникновения этой онтологической грани. Она возникает вместе с грехопадением человека, поскольку до падения *телом человека был весь мир*. Первозданный Адам не замечал наготы своего тела потому, что нельзя было локализовать определённое место в мире и сказать: "вот нагота тела"¹⁷. Но в падении разрывается единство с миром, и теперь человек может распространять власть своей воли только на небольшую область действительности. И там, где эта власть заканчивается, и образуется "граница" тела, обозначить которую достаточно чётко не представляется возможным. Ведь, с одной стороны, очень многое, что происходит в физиологических процессах тела, находится не во власти обычного человека, а с другой стороны, то, что за пределами тела, человек может "при известных навыках" сделать "подвластным сознательному усилию". Можно научиться "смещать границу тела против обычного её места",¹⁸ и это искусство есть ничто иное, как магия.

¹⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. С. 271.

¹⁵ См.: Там же. С. 265. При изложении такого взгляда на тело в «Столпе» Флоренский ссылается, в числе прочих, на работу Н. Лосского «Обоснование интуитивизма» (СПб., 1908) и русский перевод «Теософии» Р. Штайнера (СПб, 1910). В черновиках у о. Павла есть запись от 28 августа 1910 г.: «Анатомия, физиология – это не более, как метафизические грани, поверхности, ограничивающие мистическое от эмпирического. Самое тело наше есть плёнка, отделяющая область феноменов от области ноуменов» (Флоренский П., *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 428).

¹⁶ М.М. Сперанский (1772 - 1839) – известный государственный деятель и юрист эпохи Александра I и Николая I, мистический мыслитель. Интерес к его духовному наследию характерен для эпохи начала XX в. «Авторитетное» засвидетельствование его «православия» святителем Феофаном Затворником в «Письмах о духовной жизни» о. Павел полагал «поспешным» (Там же. С. 33). С его работами он знакомился по «Материалам к изучению мистики М.М. Сперанского», собранным А. Ельчаниновым, и выделял из них то, что ему представлялось не противоречащим святоотеческому толкованию Св. Писания. (См.: Там же. С. 331-332)

¹⁷ Ср.: «Первозданный Адам не был бы царём мира... если бы мир не входил в состав его тела». Адам царствовал одновременно и над миром, и над самим собой (Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 436-437.)

¹⁸ См.: Там же. С. 403.

"Физический маг, - цитирует о. Павел Новалиса, - умеет животворить природу и обращаться с нею произвольно, как со своим телом"¹⁹. Но "магия" понимается Флоренским не только в узком, характерном для оккультной практики смысле. Как "магию" у него, вообще говоря, можно определить всю деятельность человека, направленную на изменение мира. И в том числе деятельность по изготовлению орудий, которая, по мысли о. Павла, только и выделяет человека, является "критерием человечности"²⁰. Орудия становятся непосредственным продолжением, усилением и улучшением органов человеческого тела. Они удлиняют и расширяют наше восприятие природы, оказываются *продолжением* тела, как бы "прорастанием" человеческого тела в природу²¹. Орудия являются "проекцией" тела во "внешний" мир²² и таким образом расширяют его границу.

И в этой связи у о. Павла "мистическим" становится и понятие "хозяйства" как совокупности орудий. "Мы живём не вообще в мире, а именно в той его части, которую так или иначе ассимилировали, сделали своим достоянием, обратили в своё хозяйство". Оно "насквозь пропитано нашим духом" и само есть "совокупность символов нашего духа". "Человек ассимилирует плоть мира как своё расширение, и, несмотря на падение, несмотря на саморазложение Человека, мир всё же есть продолжение его тела, или его хозяйство". Всё это, конечно, не означает, что реализация человека как *homo faber* есть деятельность, направленная на преодоление последствий падения, в данном случае направленная на восстановление изначального тождества мира и человеческого тела. Эта деятельность необходима, но следует помнить, что "и в унижении, и в распаде Человек, хотя и теснимый взбунтовавшимися против своего царя стихиями собственного тела, продолжает держать в ослабевших руках скипетр своей власти и править еле сдерживаемым уже миром"²³. И в падении "тело наше есть мир, и то, что обычно называют миром, есть, по внутреннему созерцанию тела, не более как часть тела, его отделение, его сторона"²⁴.

Обращаясь к этой теме в своём незавершённом «Догматическом богословии» В. Лосский, так же как и о. Павел, отметил: «Мир следует за человеком, потому что он есть как

¹⁹ Там же. С. 383.

²⁰ Там же. С. 378. Человек, пишет о. Павел, есть «существо, строящее орудия» или, точнее, «возделывающее орудия». Человек должен быть определён как *homo faber*, а не как *homo sapiens* (См.: Там же. С. 383).

²¹ См.: Там же. С. 384, 401. Этот процесс о. Павел вслед за Э. Каппом и Карлом дю Прелем предлагает называть «органопроекцией» (Там же. С. 402).

²² Там же. С. 407.

²³ Там же. С. 436-437.

²⁴ Там же. С. 427.

бы природа человека; его можно было бы назвать «антропосферой»». Но «эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом – Богом... Мы ответственны за мир. Мы – то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит – богохульствует он или молится. Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать»²⁵. Здесь подчеркнута безусловность выделенности человека из мира, безусловность его власти над миром, даже в изменившихся условиях. Человек и мир едины, но так, как едины высшее бытие, включающее в себя низшее. Космос – это «антропосфера» или - по более точному образу – периферия человеческого существа, в центре которого стоит личность как (согласно В. Лосскому) образ Божий в человеке. «Человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе». И личность должна «охватить» всю свою природу, чем и будет достигнута «персонализация» Космоса, обретение им своего «ипостасного» смысла. Иначе говоря, личность выступает здесь как высшая онтологическая реальность, выделяющая человека из всего остального Космоса, с которым человек в определённом смысле един по своей природе. Лосский подчёркивает, что человек – это не только микрокосм, он, *в отличие от Космоса*, имеет образ Божий²⁶. И можно заметить, что в онтологии о. Павла именно такое – безусловное, онтологическое – выделение человека из мира невозможно.

Хотя внешнему, "эвклидовскому и кантовскому" взору человеческое тело кажется малым, взору внутреннему открыты его "бесконечные пространства"²⁷. "По ту сторону" тела (как было сказано ещё в "Столпе") лежит вся "мистическая глубина нашего существа"²⁸. Человек также бесконечен, как и мир: "И природа, и человек бесконечны... Человек - в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир - в человеке; но и мир *так* же сложен, как и человек". Эта предельно чёткая формулировка показывает, до какой степени Флоренский приравнивает человека к миру. Обычное понятие "микрокосма" представляет человека как "малый мир", *в отличие* от мира "большого", собственно мира или "макркосма". О. Павел настаивает на том, что справедливо и обратное: Человек есть макрокосм, а Природа - микрокосм. "*Человек как часть природы* может быть равномогущ со своим целым, и то же должно сказать о *природе как части человека*...(курсив мой. - Н. П.)"²⁹.

Человек и Природа *взаимно* отражают друг друга, *взаимно* подобны до мельчайших

²⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 241-242.

²⁶ См.: Там же. С. 87, 240 - 241.

²⁷ Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 427.

²⁸ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). С. 265.

подробностей: "часть части, сторона стороне, разрез разрезу", короче говоря - всё всему. Самые чувства человека - зрение, вкус, обоняние и т. д., согласно Флоренскому, - это метафизические оси мироздания³⁰, в связи с чем, между прочим, о. Павел был готов обсуждать даже наличие (или развитие в будущем) у человека "электро-магнитного чувства".³¹ "В Среде нет ничего такого, что в сокращённом виде, в зачатке хотя бы не имелось у Человека". Но самое важное, как представляется, в понятии "микрокосма" Флоренского - требование признать обратимость этого тезиса: "И в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных, - скажем временно, - размерах, но разрозненно не нашлось бы у Среды"³². В Человеке мы не найдём никакой *особой* ценности, ничего такого, что нельзя было бы обрести во всём остальном Творении Божиим. Природа и Человек равнозначны в качественном отношении - это самое существенное, хотя о. Павел готов идти и дальше - оспорить в принципе и представления о количественных различиях.

Древность со времён Сократа, впервые заинтересовавшегося человеком, не знала принципиального отличия человека от мира потому, что не знала ничего неотмирного. Христианство принесло и утвердило иную точку зрения. Ведь если только о человеке сказано, что он есть образ и подобие неотмирного Творца, то, значит, человек уже каким-то образом (в отношениях "образа" и "подобия") тоже не совсем "от мира" или имеет какой-то особый, недоступный другому тварному бытию "выход" в трансцендентное. Отсутствие в дохристианском (и даже иногда позже, в нехристианском) сознании понятия *трансцендентности* миру в одинаковом ключе отмечали такие разные авторы, как, например, о. Георгий Флоровский, о. Сергей Булгаков, В.Н. Лосский. Так, например, В.Н. Лосский, указывая на очень большое сходство описания мистического экстаза в трактате "О мистическом богословии" Псевдо-Дионисия Ареопагита и в VI Эннеаде Плотина, вместе с тем на их примере обнаруживает «демаркационную линию между мистикой христианской и философской мистикой неоплатоников: экстаз Плотина направлен на устранение множественности бытия, на его абсолютное упрощение, в то время как экстаз Псевдо-Дионисия есть *выход из тварного бытия как такового*»³³.

Находящийся по другую сторону "спора о Софии" и во многом (особенно до 1918 г.)

²⁹ Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 441.

³⁰ См.: Флоренский П. А. Сочинения в 2-х томах. Т. 2: У водоразделов мысли. М., 1990. С. 34.

³¹ Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 395 - 400.

³² Там же. С. 442.

³³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 25 - 26; ср.: Флоровский Г., *прот.* Восточные Отцы V - VIII веков. 2-е изд. М., 1992. С. 102 - 105.

единомысленный с Флоренским о. Сергей Булгаков подчёркивал, что представление об одновременной имманентности и трансцендентности Бога - критерий подлинности религиозного опыта. В этой связи он отказывал в такой подлинности оккультизму и "духовной науке" Р. Штайнера, где, по его мнению, всё духовное трактуется в конечном счёте как имманентное³⁴. В черновом письме Булгакову (в августе 1917 г.) о. Павел отмечал засилье "имманентизма" в современной философии и богословии, когда "все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную". "Мне душно в теософии"³⁵ - эти его слова нужно рассматривать в том же контексте, потому что теософская "истина", выше которой, по тезису Е. Блаватской, нет никакой религии³⁶, также всецело имманентна миру.

Но Флоренский видит трансцендентную основу мира не просто в Божественной благодати, которая включена в самый акт творения. И человек, и весь мир имеют, по его учению, одинаковый, если можно так сказать, "постоянный", обусловленный самим своим онтологическим устройством, "выход" в трансцендентное, в само Божественное Бытие. И когда он говорит об экстазе ("астральном выходе") в горах, стирающем границы между человеком и всем остальным миром, это означает у него не просто платиновское "упрощающее" выхождение из себя, а "приобщение к Великому Разуму" (который, конечно, трансцендентен миру), "и потому - овладение вселенской полнотой"³⁷. Иными словами, в глубоком слиянии с миром человек прежде всего находит "выход" к Творцу и тем самым подлинно реализует своё микро- и макрокосмическое значение.

Подчёркивая общее значение платонизма как мощного потока мысли, повлиявшего на все философские и религиозные системы, о. Павел рассматривал этот поток шире, чем, в сущности, то, что написано самим Платоном. Такой подход открывал ему возможности "христианизировать" Платона и приписывать ему понятие о трансцендентном. В мировоззрении о. Павла платоновский идеальный мир оказывается, по сути, трансцендентным, пребывающим в Божественном плане бытия, конечно, при понимании Бога в христианском смысле. В онтологии Флоренского платоновские идеи - это миротворческие мысли Божии, ставшие реальным объектом в Божественной Вечности и

³⁴ См.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994. С. 23.

³⁵ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 1999. С. 131 - 132.

³⁶ «Нет религии выше Истины» - девиз Всемирного теософского общества, к которому первоначально примыкал и Р. Штайнер.

³⁷ *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 229.

представляющие собой онтологическое основание всего существующего в эмпирическом мире. В софиологии "Столпа" они приобрели конкретно "личный" характер (как отмечал Н.О. Лосский, по мнению которого "учение Флоренского о том, что идеи Платона являются живыми конкретными личностями, а не абстрактными понятиями"³⁸, представляет большую ценность).

Поздние работы о. Павла рассматривают идеи Платона по преимуществу как ноументальные основания тварного бытия. Прот. Г. Флоровский, В.Н. Лосский, а вслед за ними и прот. Иоанн Мейендорф привлекали достаточно серьёзный святоотеческий материал для критики такого способа "христианизации" платоновского учения об идеях. Касаясь "софиологических" систем (очевидно, в данном случае в равной степени как о. С. Булгакова, так и о. П. Флоренского³⁹), В.Н. Лосский пишет о введении в Божественное Бытие платоновского "космос ноэτος" ("космос познаваемый"), о придании Самой Божественной Сущности "идеального" содержания, когда "тварное вторгается в сокровенную жизнь Бога, онтологически укореняется в Самой Троице".⁴⁰

У Платона самого по себе (т. е. не подвергнутого "христианской" переработке) идеи представляют собой высшую сферу бытия, более высокую, чем та, где существуют боги. Сам "творец" ("демиург") при устройении чувственного мира копирует его по образцу мира идей (Тимей). И чувственный мир реален лишь в меру своей причастности идеям. Флоренский принимает эту онтологию, переводя платоновский "дуализм" идеально-чувственного в двуединство ноуменально-феноменального. Область ноуменов при этом оказывается тварной и абсолютно зависимой от Творца, но при этом изначально существует "рядом" и фактически наравне с Ним в Божественной Вечности. С такой "поправкой" о. Павел принимает и все характерные для платонизма соотношения человека и космоса, чему особо ярким примером, по-видимому, является интерес Флоренского к гороскопам.

Если искать какие-нибудь серьёзные философские основания астрологии, то, несомненно, концепция человека-микрокосма будет здесь самой главной. Практически все значительные астрологические труды с давних времён иллюстрируются фигурой человека с

³⁸ Лосский Н. О. История русской философии / Пер. с англ. М.: Высшая школа, 1991. С. 244. При этом Н. Лосский оговаривал, что «под этими личностями Флоренский понимал нечто более высокое, чем человеческое Я» (см.: Там же).

³⁹ В этом аспекте софиология Булгакова и Флоренского совпадает. Учение С. Булгакова о Софии, как оно изложено в «Свете Невечернем» (1917), обнаруживает несомненные черты прямого влияния о. Павла.

⁴⁰ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 74.

наглядным изображением соответствий между различными органами, частями тела и солнцем, луной, планетами со знаками зодиака. Если человек – микрокосм, то в нём должны находить своё отражение макрокосмические процессы⁴¹, и эти влияния нужно считать тем более существенными и даже определяющими, чем больше мы уверены в качественной равнозначности человека и космоса. Можно спорить лишь с *методами* тех или иных астрологических систем, с правомерностью утверждения о влиянии на человека самого *взаимного расположения* небесных объектов. Но сама основа глубинной связи событий в человеке и в космосе должна считаться неоспоримой.

О. Павел придавал несомненное онтологическое значение "мифам" о предсуществовании человеческой души, изложенным в диалогах Платона. В одном из них Сократ говорит, что всякая душа *пересекает всё небо*, появляясь иногда в одном виде, а иногда в другом. Когда она совершенна и полнокрыла, она поднимается вверх и управляет всем миром; но душа, которая потеряла свои крылья, носится до тех пор, пока не получит поддержку чего-нибудь "твёрдого", когда она успокаивается, беря на себя земное тело. Так возникает человек, определяемый как целое, составленное из тела и души («Всё вместе, т. е. сопряжение души и тела, получило название смертного» - Федр. 246в-с). Таким образом, можно сказать, что душа непадшая управляет миром, а душа в падении (потерявшая свои "крылья") спускается с неба, принимает участие в обращениях различных небесных сфер до тех пор, пока не сформирует себе земное тело (ср. Федр. 248а-е).⁴²

Нам представляется существенной мысль голландского математика и одного из ведущих историков науки XX в. Б. Ван-дер-Вардена о том, что именно в подобных "мифах" Платона мы прикасаемся к глубочайшим корням гороскопной астрологии, поскольку здесь объясняется, каким образом характер человека может быть зависимым от объектов на небе.

⁴¹ Ср. черновую запись о. Павла от 10 октября 1910 г.: "Мистическая физиология... Тело как залив или бухта, отражает каждую волну великого океана, космоса. Со всех сторон происходят "влияния" из частей мира, - и в теле своём мы ощущаем весь космос. Космос мистически переживается в нашем теле. И есть какая-то "странная", тайная связь соответствия между отдельными сторонами тела и частями мира (например, пальцам соответствуют планеты и т. д.)" (*Флоренский П., свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 428 - 429).

⁴² О. Павел считал, что человеческая душа формирует человеческое тело (см.: *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 402, 426). Ср. указание о. Павла на своё ощущение близкого рождения сына Василия: «... наш мальчик, чрез небесные сферы нисходивший к нам, «грядущий в мир»...» (*Флоренский П. А.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 21). Об ощущении своих детей до их рождения о. Павел писал и в лагерных письмах (см.: *Павел Флоренский, свящ.* Все думы - о вас. М., 1996. С. 118).

Появление гороскопов в V в. до Р. Х. он связывает с широким распространением веры в небесное происхождение души, великим проповедником которой явился Платон⁴³. Иначе говоря, идея гороскопа утверждается и оправдывается вместе с философским обоснованием глубокой онтологической связи человека с космосом. У истоков всего этого стоит Платон⁴⁴, и о. Павел, по-своему воспринимая Платона, не мог обойти и данного аспекта его наследия. Он составлял гороскопы, как это видно из его переписки с Булгаковым, относящейся к лету 1911 г.⁴⁵ С его стороны это была попытка понять человека через мир, попытка вполне оправданная, если Космос и Человек признаются *взаимно* подобными. На наш взгляд, именно здесь, в таком глубоком обосновании астрологии и становятся наиболее наглядными особенности мировоззрения о. Павла, которые отличают его от мировоззрения святоотеческого, расценивающего занятия астрологией как «многопопечительную суету» (свт. Василий Великий).⁴⁶

Впрочем, все эти размышления над наследием о. Павла Флоренского, как представляется, как раз и свидетельствуют о реализации его стремления пробуждать исследовательскую мысль. Ведь соглашаясь или не соглашаясь с ним, мы начинаем искать обоснование своей точки зрения и тем самым неизбежно затрагиваем темы, очень важные для расширения и углубления христианского свидетельства миру.

⁴³ См.: *Ван-дер-Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. II: Рождение астрономии / Пер. с англ.; Под. ред. А. А. Гурштейна. М.: Наука, 1991. С. 184-185, 190.

⁴⁴ Ср. замечание современного автора: «Наиболее отчётливо эллинистические астрологические представления проявляются в заключительном мифе «Государства» Платона, где Платон, по сути, закладывает основу для последующего развития астрологических идей» (Звёздный путь астрологии: Сборник оригинальных текстов с комментариями. М., 1993. С. 14-15).

⁴⁵ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 42-44.

⁴⁶ Творения свт. Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Ч. 1: Беседы на Шестоднев. М., 1991. С. 6-7