

Николай Павлюченков

К вопросу об отношении к неоплатонизму религиозно-философских концепций П.А. Флоренского

NIKOLAY PAVLYUCHENKOV
ON THE RELATIONSHIP OF PAVEL FLORENSKY'S
RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONCEPTS TO NEOPLATONISM

ABSTRACT. The article discusses Pavel Florensky's attitude towards Neoplatonic philosophy. This problem arises for two main reasons. First of all, it is well known that Florensky highly valued Platonism as the foundation of a "universal worldview". On the other hand, Florensky only referred to the legacy of the Neoplatonists in his lectures on the history of ancient philosophy. In fact, in his religious and philosophical works, Florensky merely mentioned Neoplatonism, and these references were clearly negative. This fact may lead to the conclusion that Florensky considered the teachings of the Neoplatonists to be a distortion of Platonism, and did not use this teaching in his religious and philosophical constructions. The article attempts to determine the validity of this conclusion. To do this, the author draws attention to the connection between Florensky's concepts and Vladimir Solovyov's philosophy of all-unity, which is not questioned in the research literature. The article compares Solovyov's perception of Plotinus' teachings on the three hypostases and the emanation of the One with Solovyov's own concepts, which include the "dialectics" of the Absolute and the relationship between God and the material world. These concepts are similar to Florensky's ontology and cosmology, which can be found in his book *The Pillar and the Ground of Truth* and his later works. The main conclusion is that the evidence of Neoplatonic connotations in Florensky's concepts is not directly related to the teachings of the Neoplatonists, but rather to the influence of Vladimir Solovyov's philosophy of all-unity on Florensky.

KEYWORDS: Pavel Florensky, Vladimir Solovyov, Neoplatonism, One, Absolute, emanation, matter.

© Н.Н. Павлюченков (Москва). prav1905@mail.ru. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 24.1 (2026)

DOI: 10.25985/PI.24.1.14

Хорошо известно, как высоко оценивал Платона и платонизм свещ. П. Флоренский. Платон, по его убеждению, «глубочайший из язычников»¹, тексты которого явились «возбуждающей струей» в религиозной мысли человечества². В платонизме нашло свое выражение «общечеловеческое миропонимание»³, которое, в свою очередь, является результатом «народного опыта», индукции «тысячи поколений и миллионов опытов»⁴. Устанавливаемая Флоренским оппозиция «Платон – Кант» призвана выделить два принципиально разных подхода к источнику истины («истины от Бога» у Платона и «истины от человека» у Канта⁵) и к проблеме жизненно важной для Флоренского связи человека с высшими мирами и с Богом: актуализируемая и укрепляемая в религиозном культе, эта живая связь, по мнению Флоренского, отрицается и пресекается в мировоззрении и учении Канта, тогда как платонизм «ориентируется на Культе, ... его терминология чаще всего есть терминология мистериальная, ... его образы имеют посвященный характер» («Иконостас», 1921–1922)⁶. По сути, для Флоренского философия Платона и Канта соотносятся друг с другом как два противоположных «пути» в христианской церковной традиции: «путь жизни» и «путь смерти»⁷.

На этом фоне может представляться достаточно странным видимое отсутствие в трудах Флоренского свидетельств его особого интереса к наследию неоплатоников. Об учении неоплатоников он говорит преимущественно в лекциях по истории античной философии⁸ и почти совершенно игнорирует его в своих религиозно-философских работах. Достаточно показательной

¹ Флоренский 1990: 197.

² Флоренский 1999: 69.

³ Флоренский 1999: 69.

⁴ Флоренский 1994: 192.

⁵ Флоренский 1909: 596.

⁶ Флоренский 1996: 161.

⁷ Ср.: «Так говорит Господь: вот, Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти» (*Иер.* 21:8); «Есть два пути: один — жизни и один — смерти, но между обоими путями большое различие» (*Did.* 1.1).

⁸ См., напр., Флоренский 2020: 17–18, 466.

в этом отношении является и ситуация с его неосуществленным замыслом представить в качестве магистерской диссертации в МДА комментированный перевод сочинений неоплатоника Ямвлиха. По неясным до конца причинам (по всей вероятности, связанным с занятостью Флоренского преподавательской деятельностью в МДА) тема диссертации была изменена и магистерской работой Флоренского стал текст, лежащий в основе «Столпа и утверждения Истины». Показательно здесь то обстоятельство, что, насколько известно, серьезных попыток возобновить работу над этим переводом и комментариями Флоренский больше никогда не предпринимал.

Эти факты вызывают определенный исследовательский интерес, но, если о Флоренском как о платонике написано достаточно много⁹, то проблема его отношения к концепциям представителей неоплатонизма в литературе, как кажется, даже не поставлена и внимание к ней пока ограничивается лишь некоторыми краткими упоминаниями. Достаточно давние работы С.С. Хоружего содержали вывод о неоплатоническом характере соотношения сущности и энергии в концепциях Флоренского¹⁰, но это не было попыткой исследовать в этих концепциях неоплатонизм как таковой. Наиболее существенным вкладом в начало разработки этой темы следует признать исследование прот. П. Хондзинского, посвященное отношению Флоренского к «мистическому богословию» автора Ареопагитик. В нем, в числе прочего, дается обзор очевидно известных Флоренскому работ представителей духовно-академической школы, в которых сопоставлялось учение «Ареопагитик» и неоплатоников с выявлением содержащихся в них определенных сходств и различий¹¹. Из представленного в этом исследовании материала можно сделать вывод, что Флоренский не входил в существенные моменты и того, и другого учения в связи с тем, что не видел для себя в этом необходимости. Так, прот. Павел отметил, что можно говорить «скорее об альтер-

⁹ Подробнее см. Павлюченков 2020: 236–258.

¹⁰ См. Хоружий 1999: 136–137; Хоружий 2003: 195–199.

¹¹ Хондзинский 2023: 54–56.

нативности» основных идей, содержащихся в «Столпе и утверждении Истины» и в *Corpus Aneoragiticum*, «нежели о зависимости одних от других»¹². Относительно же неоплатонизма прот. Павел упомянул о том, что Флоренский усваивал ему «характер скорее *рационалистического*, чем *мистического* учения»¹³.

Продолжая эти наблюдения, можно вспомнить, что в «рационализме» (и «вещности») Флоренский уличал и философию В.С. Соловьева¹⁴, но это не мешало ему быть последователем самой руководящей идеи этой философии — парадигмы всеединства¹⁵. Противопоставляя «рационализм» и христианскую философию, соответственно, как «философию вещи» и «философию личности» (а также, соответственно, как «философию понятия и рассудка» и «философию идеи и разума»¹⁶), Флоренский мог в таком же смысле выступать и против имперсоналистических особенностей неоплатонизма, возникшего уже в христианскую эпоху, когда со всей определенностью утверждалась истина достаточно близких и *личностных* отношений между человеком и Богом. Стремясь концептуализировать христианское учение об обожении, Флоренский, несомненно, учитывал и первый в отечественном богословии опыт приближения к разработке этой темы, предпринятый его академическим профессором И.В. Поповым. В контексте своего обзора и интерпретации представлений об обожении св. Отцов И.В. Попов, в частности, утверждал, что «для неоплатоников Бог — это физическая сила, бессознательная в своей внутренней жизни и не свободная во внешнем самораскрытии. Он не вступает в нравственные и личные отношения с человеком» («Идея обожения в древневосточной церкви», 1909)¹⁷. Флоренскому нетрудно было самому убедиться в справедливости подобных выводов, и это могло играть свою существен-

¹² Хондзинский 2023: 61.

¹³ Хондзинский 2023: 61.

¹⁴ Флоренский 1914: 612.

¹⁵ Подробнее см. Павлюченков 2021: 44–47, 53.

¹⁶ См. Флоренский 1914: 80.

¹⁷ Попов 2004: 30.

ную роль в формировании его собственного отношения к неоплатонизму.

Не принадлежащий к академическому богословию, но близкий к Флоренскому по замыслу рецепции софиологии и философии всеединства В.С. Соловьева Е.Н. Трубецкой, отмечая, что в Едином Плотина и Порфирия «всё индивидуальное, личное... отрицается и уничтожается»¹⁸, также указывал на наличие в неоплатонизме *непреодолимого* раздвоения «между небом и землею», между «отвлеченным божественным единством» и чуждой божеству материей¹⁹. Нетрудно заметить, что для Флоренского этот последний нюанс в восприятии неоплатонизма был еще более значимым, поскольку его можно интерпретировать как «забвение» известных в древности живой связи и взаимодействия между различными уровнями бытия. Именно такая трансформация в мировоззрении, по убеждению Флоренского, приводит, в конечном итоге, к кантовской концепции разобщенности «феномена» и «ноумена».

И действительно, в студенческом курсовом сочинении 1906 года Флоренский представлял неоплатонизм как ступень в деградации древнейшего сознания, для которого связь всех элементов бытия была непосредственной²⁰, и богами можно было завладеть, узнав их имена²¹. В отличие от такого миропонимания, писал Флоренский, «в новоплатонической философии у Плотина Божество признается неизъяснимой первосущностью и абсолютным единством, *никак не соприкасающимся с миром явлений*» (курсив мой — Н.П.)²². Впоследствии, в лекции «Напластования эгейской культуры» (1909) Флоренский утверждал, что, в числе прочего, именно в неоплатонизме нужно искать «начало новой философии, философии Возрождения»²³. К рукописному тексту

¹⁸ Трубецкой 2002: 109.

¹⁹ Трубецкой 2002: 109.

²⁰ Флоренский 2006: 50.

²¹ Флоренский 2006: 99.

²² Флоренский 2006: 99.

²³ Флоренский 2020: 204.

Флоренского, где Плотин назван «величайшим греческим философом со времен Аристотеля и Платона»²⁴, был подклеен листок с заголовком «Солнце неоплатонической школы» и саркастической выпиской: «Плотин — около которого вращаются и которым освещаются планеты, астероиды и, наконец, космическая пыль, — масса широкой публики»²⁵. А еще, спустя десятилетие, в одной из лекций цикла «Философия культа» («Культы и философия», 1918), продолжая тему смены эпох и ухода в прошлое секулярного «Возрождения»²⁶, Флоренский отметил: «Неоплатонизм — так теперь зовется философия, умудренная опытом жизни и ждущая естественной смерти»²⁷.

Несомненно, что на первое место в данном случае выступает вопрос восприятия Флоренским соотношения неоплатонизма не с учением св. Отцов Церкви, а с учением Платона. Одно замечательное место из записей (подготовительных материалов к лекциям) Флоренского раскрывает его уверенность в том, что на базе учения Платона можно защищать христианство от нападков неоплатонической философии. Он цитирует свт. Иоанна Златоуста:

Когда дело требует защитить христианство, все опускают голову, все коснятся и удаляются прочь. Я хотел принести сюда какую-нибудь книгу, написанную против нас каким-нибудь нечестивым эллинским философом, и другую, древнейшую оной, чтобы чрез то более подвигнуть вас и пробудить вас от такой лености. Если они бодрствовали, чтобы изобрести против нас такие вещи: то чем мы извиним себя в том, что не знаем, как отразить пущенную в нас стрелу.

И записывает такой комментарий:

«Книгу» — вероятно, неоплатоническую, писанную сторонниками языческой реакции, «древнейшую оной» — вероятно, Платона, чтобы при помощи нее отразить первую»²⁸.

²⁴ Флоренский 2020: 17.

²⁵ Флоренский 2020: 466.

²⁶ Подробнее см. Павлюченков 2025: 281–293.

²⁷ Флоренский 2018: 99.

²⁸ Флоренский 2018: 333.

Это должно приводить к выводу, что неоплатоники допустили достаточно серьезное искажение платонизма, и для Флоренского их борьба с христианством была, по факту, также и борьбой с нашедшим отражение у Платона древнейшим общечеловеческим мировоззрением.

В литературе, как известно, можно найти на этот счет разные позиции: от утверждения о действительном искажении в неоплатонизме учения Платона до убеждения А.Ф. Лосева, согласно которому Плотин синтезировал в одно целое отдельные высказывания Платона, отрефлектировал, тонко проанализировал и так воспроизвел всю философскую систему платонизма, что допущенные им незначительные расхождения едва ли стоят упоминания²⁹.

В этой связи представляется целесообразным обратиться к свидетельствам восприятия неоплатонизма В.С. Соловьевым, от направления мысли которого религиозно-философские построения Флоренского зависели самым непосредственным образом. В.С. Соловьев не занимался специально сравнительным анализом учения Платона и неоплатоников, но, очевидно, проявлял свой особый интерес к ним по отдельности. Так, он считал необходимым предпринять новый русский перевод сочинений Платона и, в числе прочего, написал для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона статью о Плотине. Содержащееся в ней изложение взглядов этого мыслителя А.Ф. Лосев назвал «блестящим», сделанным «с учетом решительно всех самых главных моментов его философии и с их *необычайно точной интерпретацией*» (курсив мой — Н.П.)³⁰. В своем исследовании творческой биографии и наследия В.С. Соловьева А.Ф. Лосев в связи с этой темой отметил ряд интересных моментов.

Соловьев, согласно Лосеву, «высоко ставит платоновское идеальное умозрение», но при этом для него «необходимо, чтобы идея еще и воплощалась материально, не теряя своей идеальности». А «духовный опыт Платона, по Вл. Соловьеву, был далек от

²⁹ Лосев 1980: 280.

³⁰ Лосев 1990: 168.

такого боговоплощения»³¹. Таким же, в принципе, должно было бы быть и отношение Соловьева к неоплатонизму, но при этом, отмечая весьма малую вероятность «досконального» знакомства раннего Соловьева с трудами неоплатоников, Лосев пишет, что «неоплатонические идеи» в ранний период у него «возникали сами собой на почве углубленных размышлений небывало острого и критического ума»³². Основные категории неоплатонизма, согласно Лосеву, присутствуют в концепциях Соловьева, скорее всего, как результат его собственного мышления, и его учение действительно воспроизводит неоплатонизм, но в ином (в частности, в «более свободном») духе³³.

Речь, следовательно, идет о некоторых важных интуициях, сходство которых может не быть результатом каких-либо непосредственных внешних влияний и заимствований. И «необычайно точная» интерпретация поздним Соловьевым учения Плотина может включать в себя элементы его собственных концепций, оказавших, в свою очередь, определяющее влияние и на Флоренского. Такое утверждение играет существенную роль в исследовании проблемы отношения Флоренского к неоплатонизму и можно показать, что оно имеет под собой достаточно серьезные основания.

Вот что пишет Соловьев в статье для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона:

Совершенное Первоначало понимается Плотиним как сверхчувственное, сверхмыслимое и сверхсущее Единое или абсолютное Благо. Совершенное Единство не может быть ограничением, абсолютное Благо не может быть исключительным или замкнутым в Себе. Оно необходимо есть избыток, изобилие и выступление из Себя, нисхождение... Единое изливается или излучается вне Себя от избытка или изобилия своей совершенной полноты, неизменно пребывая в Себе³⁴.

³¹ Лосев 1990: 165.

³² Лосев 1990: 166

³³ См. Лосев 1990: 167–168.

³⁴ Соловьев 1898: 916.

Первое «истечение» или «излучение» Единого, согласно Соловьеву, есть и самое первое «саморазличение» Единого «на мыслящего и мыслимого». Это Ум, который, «мысля о Едином, ... полагает Его... как тождество, а Себя — как Его другое»³⁵.

Нетрудно видеть, что именно такова «диалектика» Абсолюта в философии всеединства самого Соловьева. Так, например, в «Философских началах цельного знания» он пишет:

Если бы абсолютное оставалось только самим собой, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Для того, чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть... единством себя и своего противоположного³⁶.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев утверждает, что для Божества необходимо существование «того, что должно быть соединяемо», иначе «само единство не может быть действительным, ... а останется как чисто потенциальное, не проявленное бытие, как пустая возможность или ничто»³⁷. Без «своего другого» «собственная сущность Божия» скрыта «в глубине субъективного, не проявленного бытия»³⁸. «Для того, чтоб существовать действительно и реально», Бог «должен проявлять Себя, свое существование, т.е. действовать в другом»³⁹. В таком, «проявленном», состоянии Бог «своим внутренним действием различает от себя, ... выделяет из себя, или объективирует», свою собственную сущность⁴⁰.

У Плотина, согласно Соловьеву, «за первым кругом эманации, где Божество или Единое через Ум различается в Себе и возвращается к Себе, следует второе различение, определяемое живым движением Души»⁴¹. В платиновском различении Души на «выс-

³⁵ Соловьев 1898: 916.

³⁶ Соловьев 1988: 234.

³⁷ Соловьев 1994: 96.

³⁸ Соловьев 1994: 112.

³⁹ Соловьев 1994: 144.

⁴⁰ Соловьев 1994: 144.

⁴¹ Соловьев 1898: 917.

шую» и «низшую» Соловьев находит указание на, соответственно, «собственно, лишь живой и чувствующий субъект Ума», обращенный к созерцанию Единого, и «природу» (φύσις) — результат обращения «низшей» Души к «материи или не-сущему, к беспредельной возможности бытия»⁴².

В своей собственной онтологии Соловьев, как представляется, достаточно явно соотносит Божественный Логос и Св. Дух с платоновскими Умом и «высшей» Душой, не допуская, правда, при этом утверждаемого Платином неравенства («субординации») между ними. Он пишет о трех *вечных* актах в Божестве, которым соответствует наличие «трех единосущных и нераздельных субъектов». Первый — «безусловное Первоначало»; второй — его «вечное и адекватное проявление или выражение», его «существенное Слово»; третий — «возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия — Дух совершенный или законченный — Дух Святой»⁴³. В одном месте он обозначает их почти прямо по Платину как «чистый дух», «ум», «душа»⁴⁴.

Результатом обращенности к не-сущему «низшей» Души у Соловьева является мир, который, как оказывается, также необходим Богу для Его существования. «Для того, чтобы Бог вечно существовал как Логос и как действующий Бог, — пишет Соловьев, — должно предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие», т.е. нужно «предположить существование мира как подлежащего божественному действию»⁴⁵. Помимо прочего это означает, что мир в своих первоначальных (идеальных) элементах «проявляется» в акте *такого же вечного* характера, как акты различения в Божестве триединых субъектов.

У Платина в интерпретации Соловьева на уровне Ума возникает «множественность идей, образующих мысленный мир». Соловьев подчеркивает, что «эти идеи — не внешние принадлежности,

⁴² Соловьев 1898: 917.

⁴³ Соловьев 1994: 127.

⁴⁴ Соловьев 1994: 133.

⁴⁵ Соловьев 1994: 144.

созерцаемые Умом, а Его собственные вечные состояния, Его мысли о Едином во множественности»⁴⁶. На уровне Души имеет место начало «реальной множественности». «Как Ум расчленяется на множество идей, образующих мир умопостигаемый, так Душа разрождается во множество душ, образующих мир реальный»⁴⁷. Речь идет о вполне определенной ступенчатой иерархии уровней бытия, в которой «мир реальный» занимает низшее положение. «Как свет и тепло, — пишет Соловьев, — по мере удаления от своего источника ослабевает и, наконец, исчезает в совершенном мраке и холоде, так [ослабевает] эманация божественного света и тепла через Ум и Душу, — пока не доходит до полного отсутствия или лишения истины и блага в материи»⁴⁸. Материя как «субстрат видимого мира», таким образом, есть «не-сущее и зло», но при этом «чувственный мир разумен и прекрасен», поскольку «форма» вещей в нем «взята Душой из высшего идеального космоса»⁴⁹.

Не задаваясь сейчас вопросом о действительной степени адекватности интерпретации Соловьевым учения Плотина, можно обратить внимание на то, что почти все основные положения в этой интерпретации присутствуют в концепциях Флоренского. Свойственная доктрине Соловьева «диалектика» Абсолюта не представлена в текстах Флоренского в явном виде, но из целого ряда содержащихся в них указаний она может быть выявлена достаточно однозначно. И, прежде всего, эти указания обретаются на тех страницах «Столпа и утверждения Истины», где выводится положение о «Самодоказуемом Субъекте Истины». Речь идет о бытии в вечности Божественного Троиинства, *логический* процесс «формирования» которого далее принимается как имеющий место и в «тварных» триединствах, присутствующих на вечном, Божественном плане бытия. «Потому, — пишет Флоренский, — А есть А, что вечно бывает не-А, в этом не-А оно находит свое

⁴⁶ Соловьев 1898: 916.

⁴⁷ Соловьев 1898: 917.

⁴⁸ Соловьев 1898: 917.

⁴⁹ Соловьев 1898: 917.

утверждение как А»⁵⁰. «Не-А» как раз и есть то «Свое Другое» Абсолюта, без которого невозможно Его существование. Применяя далее ту же логическую схему к «образованному» таким образом не-А, Флоренский приходит к выявлению «отношения Трех»: «не-А» = «Б» = «не-Б» = «В». «Через В, — продолжает он, — круг может замкнуться, ибо в его „другом“, — в „не-В“, — А находит себя как А»⁵¹. И когда Флоренский подчеркивает, что такое «Отношение Трех» есть «отношение-субстанция», он фактически воспроизводит отмеченное Соловьевым платиновское представление о «круге» эманации, «корректируя» (как и Соловьев) Плотина только в том, что касается обретаемого в этом «круге» неравенства ипостасей. А когда он называет это «отношение Трех» «Субъектом Истины», он (опять же, как и Соловьев) «исправляет» Плотина с его не-личностным восприятием Единого.

Вместе с тем здесь же Флоренский делает и шаг «обратно», как будто устанавливая некоторый баланс между христианской и неоплатонической триадологией. «Каждый из „Трех“, — указывает он, в отношении к выявленному им «акту-субстанции» есть — в самой реальности — одновременно и «не то, что весь Субъект, и ... то же, что и весь Субъект». В аспекте «не то» эта реальность обозначается Флоренским как «ипостась», а в аспекте «то же» — как «сущность». Получается «единая сущность о трех ипостасях», где «ипостась и сущность — одно и то же»⁵². И если при этом *сущность* оказывается *субстанцией*, «вливаемой» в ипостаси⁵³, то именно она лежит в основе всякого объективного бытия. Названная в «Столпе и утверждении Истины» Божественной Любовью, она вызывает сами акты становления А, Б и В «своим другим» (не-А, не-Б, не-В) и, по существу, формирует сами ипостаси в их объективном бытии как уровни эманации. Представляется, что «плотиновско-соловьевская» концепция здесь нашла свое отражение совершенно ясно и недвусмысленно.

⁵⁰ Флоренский 1914: 47.

⁵¹ Флоренский 1914: 48.

⁵² Флоренский 1914: 49.

⁵³ См. Флоренский 1914: 91.

Присутствует у Флоренского и воспринимаемое Соловьевым неоплатоническое положение о мире как необходимом для Бога Его «проявлении». Божественная сущность, согласно «Столпу и утверждению Истины», «вливается» в новые ипостаси, которые, как подчеркивается Флоренским⁵⁴, не необходимы для бытия Троица «Субъекта Истины», но всё же существуют в Божественной вечности как (по сути, безначальные) Божественные мысли-идеи о мире. Бог, очевидно, необходимо мыслит и «мысля, творит»⁵⁵, Бог «мыслит вещами»⁵⁶.

Представленное на этих же страницах учение Флоренского о памяти, замечания о тождестве памяти и мышления (сознания) и др.⁵⁷ не оставляют сомнений в необходимости для Бога мышления и, следовательно, «творения» в вечности идеальных оснований мира. Погружению платоновской (и платиновской) идеи в материю у Флоренского соответствует концепция «проявления» вечных идеальных оснований во временном, видимом мире, который сам образуется (и становится реальностью) в результате такого «проявления. Об этом сказано уже в «Столпе и утверждении Истины»⁵⁸, а утверждение Флоренского о необходимости «проявления» идей (Божественных мыслей, они же — мысли Ума в интерпретации Соловьевым учения Плотина) и образования материального мира особо подчеркивается в его поздних текстах.

В «Воспоминаниях» (запись 25 июня 1920 г.) Флоренский пишет следующее:

Мне претил позитивизм, но не менее претила и отвлеченная метафизика. Я хотел видеть *душу*, но я хотел *видеть* ее воплощенной. Если это покажется кому материализмом, то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном или символизме. И я всегда был символистом. Покровами вещества не сокрывались в моем сознании, а раскрывались ду-

⁵⁴ См. Флоренский 1914: 50.

⁵⁵ Флоренский 1914: 202.

⁵⁶ Флоренский 1914: 197.

⁵⁷ Флоренский 1914: 202.

⁵⁸ Флоренский 1914: 340–341.

ховные сущности; а без этих покровов духовные сущности были бы незримы, не по слабости человеческого зрения, а потому, что нечего там зреть... Вещи в себе всегда были для меня непознаваемы, но не по скептически-пессимистической оценке познавательной способности человека, а потому, что там *познавать нечего*⁵⁹.

В одной из самых поздних своих религиозно-философских работ («Имена», 1926) Флоренский утверждает, что «духовная сущность» *проявляет* себя в эмпирии и только так может быть объективно реальной в собственном смысле этого понятия. Проявляясь, она набирает себе оболочки разной энергетической интенсивности⁶⁰. Здесь уже явно присутствует неоплатоническая космология, «блестяще» и «точно» (согласно А.Ф. Лосеву) интерпретированная Соловьевым. Но подразумевалась она уже в «Столпе и утверждении Истины», где Флоренский соглашался с Оригеном в трактовке «творения» мира как «катаболе» (греч. *καταβολή* — отпадение, сбрасывание вниз, извержение)⁶¹.

В конечном итоге, в «символическом» устройстве бытия, по Флоренскому, имеет место иерархия уровней с последовательным ослаблением присутствия высших энергий по мере «удаления» от онтологического центра к онтологической периферии. «Вглядись в явление, — писал Флоренский в «Воспоминаниях», — и увидишь, что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего. И то, глубже лежащее, — есть „ноумен“ в отношении первого как „феномена“»⁶². На каждом уровне происходит взаимодействие («сращивание») более высших и более низших энергий, причем степень интенсивности высших соответствует большей «бытийной» («энергетической») напряженности, более высокому «духовному потенциалу». Считая возможным говорить здесь «в терминах физики», Флоренский соотносит с каждым уровнем бытия определенную «эквипотенциальную поверх-

⁵⁹ Флоренский 1992: 155.

⁶⁰ См. Флоренский 2000: 52–53

⁶¹ Флоренский 1914: 330, 756.

⁶² Флоренский 1992: 156.

ность» («Освящение реальности», 1918)⁶³. Как и в изложенной Соловьевым неоплатонической онтологии, уровню (или слою, «оболочке») с наименьшим духовным потенциалом соответствует «видимый» мир, с его грубым веществом, практически непроницаемым для самой высшей энергии — Божественного света.

По сути, то, что пишет Флоренский о своем восприятии материи, сходно с неоплатоническим. Плотин утверждает, что материя является «причиной зла, изначальным злом» (*Enn.* 1.8.14)⁶⁴. Но это «зло» следует понимать как «уменьшение блага» (3.2.5), которое «есть нечто полезное для целого» (1.8.14). Будучи «несущим» (*μη ὄν*), материя стремится к обретению своей «бытийности» (3.6.7) и получает его от Души, которая «во всё это мертвенное нечто, как бы извне вливается, ... повсюду распространяется, всё проникает, наполняет и освещает. Без Нее всё — темная бездна вещества и небытие. Она сообщает всему смысл, ценность и красоту» (5.1.2). Материя, таким образом, (как и писал об этом Соловьев в статье о Плотине) обретает «смысл» и даже «красоту» благодаря Душе, присутствующей в ней и — благодаря самому этому присутствию — актуализирующей ее (материи) бытие. Но при этом полнота «бытийности» материального мира, как и сама его «красота», напрямую связаны с полнотой присутствия Души. И в реальности видимого мира наблюдается постепенное убывание, оскудение этой полноты.

В главе «Пристань и бульвар (Батум)» из «Воспоминаний», в записях, датированных июнем 1920 года, Флоренский пишет о своих детских восприятиях мира («видимого» мира) как пронизанного «разлитой в нем жизнью, его организующею»⁶⁵. И в этой же связи он замечает, что есть «глубокая правда вещества», что он с детства научился любить вещество мира, но «не материю физиков, не элементы химии, не протоплазму биологов, а самое вещество, с его правдою и его красотой, с его нравственностью»⁶⁶.

⁶³ Флоренский 2018: 247.

⁶⁴ Здесь и далее цитаты из «Эннеад» Плотина приводятся в русском переводе проф. Н. Малеванского и А.Ф. Лосева по: Зяблицев 1992: 277–295.

⁶⁵ Флоренский 1992: 59–60.

⁶⁶ Флоренский 1992: 61.

Это — то самое вещество, посредством которого открывается «глубина» мира, на которую Флоренский достаточно часто указывал, начиная с одной из самых ранних своих работ «Эмпирея и эмпирия» (1904). Через это вещество, согласно Флоренскому, *проявляется* «духовная сущность», обретающая таким образом свою онтологическую реальность. И, как представляется, можно видеть, что в таком своем «духовном материализме» Флоренский следует за Соловьевым⁶⁷, воспроизводя при этом, вероятно, не напрямую и не намеренно, также и относящиеся к этой теме положения неоплатонической онтологии.

По всей видимости, таков генезис и всех других отмеченных выше концепций Флоренского. Отвергая неоплатонизм в историческом контексте его возникновения и развития, Флоренский оказывается «неоплатоником» в тех очень существенных интуициях и «частностях», которые лежат в основе метафизики всеединства Соловьева. По существу, он включился в тот процесс рецепции неоплатонизма, который был задан Соловьевым и внес в этот процесс определенный вклад, выразившийся, прежде всего, в его «символической» онтологии. Вопрос о том, как концепции Флоренского соотносятся с неоплатонизмом как таковым (т.е. не интерпретируемым через посредство Соловьева или собственных убеждений), требует специального рассмотрения и еще ждет своего исследователя.

В данном случае в качестве небольшого приложения представляется целесообразным сопоставить три текста, первые два из которых уже сравнивались в литературе⁶⁸. Это — уже отчасти цитированный выше фрагмент из пятой «Эннеады» Плотина, где говорится о «вливании» в материю «великой мировой Души»:

Великая мировая Душа сообщает жизнь всей вселенной. Это можно постичь, отрешившись от всякого оболъщения вещами и сосредоточившись с такой полнотой, чтобы сознание не тревожи-

⁶⁷ Замечания о «религиозном, истинном» материализме В.С. Соловьева см. Трубецкой 1913: 46–47.

⁶⁸ См. Зяблицев 1992: 281–282.

лось телесными движениями, а всё окружающее замолкло: и земля, и море, и величественное небо. В таком состоянии представишь, что во всё это мертвенное нечто, как бы извне вливается, ... повсюду распространяется, всё проникает, наполняет и освещает. Без Нее всё — темная бездна вещества и небытие. Она сообщает всему смысл, ценность и красоту (*Enn.* 5.1.2).

И фрагмент текста «О Духе», приписываемый ранее свт. Василию Великому, где подобным образом раскрывается «способ подаяния Духа»:

Что касается до способа подаяния Духа, пусть это рассматривает ум, освободившийся от еретического оболщания, в безмолвном состоянии. В безмолвии пусть будут не только облегающее его тело и телесное волнение, но и всё окружающее: небо, земля, море и все разумные существа. И пусть представит себе, что всё наполнено Духом, что Дух отовсюду в них внедряется, как бы втекаая, вливаясь, проникая и просвещая всё⁶⁹.

Третий текст — это запись из «Воспоминаний» Флоренского о его экзистенциальных переживаниях на Кавказе высоко в горах, датированная 8 января 1924 г.:

Небо — глубоко-синее, почти черное. Ощущается достигнутая совершенная гармония. Сознание экстатически расширено, и уже нет определенной границы между мною и внешним бытием. Так обычно бывает на большой высоте: от воздуха или от чего другого тут появляется экстатическое выхождение за пределы себя, приобщение к Великому Разуму и потому — овладение вселенской полнотою. Пронизывает струящаяся здесь неземная радость. Всё мелкое, тревожное, суетливое осталось бесконечно далеко, оно уже не твое, а какой-то выметенный сор. Тут уже нет беспокойной памяти о завтрашнем дне, и все тамошние низинные недоразумения вполне исчезли за своим ничтожеством. Отложено всякое земное попечение, и внутрь тебя льется широкой струей синий эфир. Умереть и жить в этот момент одинаково благостно⁷⁰.

⁶⁹ Цит. по: Зяблицев 1992: 282.

⁷⁰ Флоренский 1992: 229.

Известно, что в 1920-е годы при составлении своих «Воспоминаний» Флоренский имел перед собой собранные им, в том числе и специально для подкрепления памяти, письма и записи более ранних периодов. В принципе не будет ничего невозможного в предположении, что он пользовался и рядом текстов из литературы религиозно-философского и мистического содержания. Но данная запись имеет слишком непосредственный, личный характер, что гораздо более склоняет к выводу, по крайней мере, о согласованности личного опыта Флоренского с тем, что можно назвать мистическими созерцаниями в неоплатонизме. И, возможно, в случае с трудами Флоренского имеет место то же обстоятельство, которое А.Ф. Лосев заметил в концепциях раннего Соловьева: «углубленные размышления», продвигающиеся в заданном направлении (парадигмы всеединства) ума приводят к «неоплатоническим идеям» без серьезного непосредственного знакомства с самим неоплатонизмом.

Литература

- Зяблицев Г., диак. (1992), «Плотин и святоотеческая литература», *Богословские труды* 31: 277–295.
- Лосев, А.Ф. (1980), *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. М.: Искусство.
- Лосев, А.Ф. (1990), *Владимир Соловьев и его время*. М.: Прогресс.
- Павлюченков, Н.Н. (2020), «Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П.А. Флоренского», *Платоновские исследования* 12: 236–258.
- Павлюченков, Н.Н. (2021), «Рецепция П.А. Флоренским наследия В.С. Соловьева: от философии к богословию всеединства», *Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. Религиоведение* 96: 41–60.
- Павлюченков, Н.Н. (2022), «Попытки осмысления философии всеединства В.С. Соловьева и построение христианской метафизики в XX веке», *Вестник РХГА* 23.3.2: 65–78.

- Павлюченков, Н.Н. (2025), “Представления о Средневековье в трудах Павла Флоренского”, in G. Giuliano, I. Liutskanov, A. Medvedev (eds.), *Европейское Средневековье и русский модернизм*, 281–293. Roma: WriteUp Books.
- Попов, И.В. (2004), “Идея обожения в древневосточной Церкви”, in Id., *Труды по патрологии*, 1.17–48. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Московская духовная академия.
- Соловьев, В.С. (1898), “Плотин”, in Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон (eds.), *Энциклопедический словарь*, 23а: 916–920. СПб.: И.А. Ефрон.
- Соловьев, В.С. (1988), “Философские начала цельного знания”, in Id., *Сочинения*, 2.139–288. М.: Мысль.
- Соловьев, В.С. (1994), *Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе*. СПб.: Художественная литература.
- Трубецкой, Е.Н. (2002), “Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке”, in В.Л. Селиверстов, Р.В. Светлов (eds.), *Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, 96–150. СПб.: Издательство РХГА.
- Трубецкой, Е.Н. (1913), *Мирозерцание Вл. С. Соловьева*. Т. 1. М.: Путь.
- Флоренский, П.А. (1914), *Столп и утверждение Истины*. М.: Путь.
- Флоренский, П.А. (1909), “Космологические антиномии Иммануила Канта”, *Богословский вестник* 1.4: 596–625.
- Флоренский, П.А. (1990), *У Водоразделов мысли*. М.: Правда.
- Флоренский, П.А. (1992), *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*. М.: Московский рабочий.
- Флоренский, П.А. (1994), “Эмпирея и эмпирия”, in Id., *Сочинения*, 1.146–195. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1996), “Иконостас”, in Id., *Избранные труды по искусству*, 73–183. М.: Изобразительное искусство.
- Флоренский, П.А. (1999), “Общечеловеческие корни идеализма”, in Id., *Сочинения*, 3.2: 145–168. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2000), *Имена*. М.: АСТ; Харьков: Фолио.
- Флоренский, П.А. (2006), *Священное переименование*. М.: Храм св. мч. Таатианы.
- Флоренский, П.В. (2011), *Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы*. М.: Прогресс-Традиция.
- Флоренский, П.А. (2018), *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. М.: «Академический проект».

- Флоренский, П.А. (2020), *Из истории античной философии*. М.: «Академический проект».
- Хондзинский, П., прот. (2023), “Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте Corpus Areopagiticum”, *Русско-Византийский вестник* 12.1: 51–62.
- Хоружий, С.С. (1999), *Мирозерцание Флоренского*. Томск: Водолей.
- Хоружий, С.С. (2003), “Имяславие и культура серебряного века: Феномен московской школы неоплатонизма”, in М.А. Васильева, А.П. Козырев (eds.), *С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвящённая 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г.*, 191–207. М.: Русский путь.
- Pavlyuchenkov, N.N. (2020), “Platonism and Christianity in P.A. Florensky’s Philosophical and Theological Heritage”, *Platonic Investigations* 12: 236–258. (In Russian.)
- Pavlyuchenkov, N.N. (2021), “P.A. Florensky’s Reception of V.S. Solovyov’s Legacy: From Philosophy to Theology of All-Unity,” *St. Tikhon’s University Review I: Theology. Philosophy. Religious Studies* 96: 41–60. (In Russian.)
- Pavlyuchenkov, N.N. (2025), “Presentation of Middle Ages in Pavel Florensky’s Works”, in G. Giuliano, I. Liutskanov, A. Medvedev (eds.), *The European Middle Ages and Russian Modernism*, 281–293. Roma: WriteUp Books. (In Russian.)
- Khondzinsky, P. (2023), “The Mystical Theology of Father Pavel Florensky in the Context of the Corpus Areopagiticum”, *Russian-Byzantine Herald* 12.1: 51–62. (In Russian.)