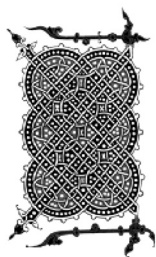


ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2024 О. В. Кириченко
Москва, Россия



ПОНИМАНИЕ «ДУХОВНОЙ ЭНЕРГИИ» В ИДЕЙНОМ НАСЛЕДИИ ВЕДУЩИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ-СИМВОЛИСТОВ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Аннотация. Появление софиологии в России принято связывать с именем В. С. Соловьева, который был автором философского учения о Софии в контексте, отличном от евангельского и святоотеческого, и, как принято считать, идейным вдохновителем творцов Серебряного века, работающих в символической парадигме. В статье рассматриваются два вопроса: 1) на какие источники опирался Соловьев; 2) как понимали духовную энергию ведущие мыслители-символисты Серебряного века. В раскрытии первого вопроса автор сосредотачивается на неизвестном пока источнике соловьевского вдохновения – на трудах Евсевия Памфила, с его «мягким арианством». Второй вопрос посвящен раскрытию понимания духовной энергии в трудах о. Павла Флоренского, Н. А. Бердяева, В. И. Иванова, о. Сергия Булгакова, А. Ф. Лосева. В статье отмечается наличие определенных противоречий во взглядах внутри лагеря софианцев, которые имели закономерный характер.

Ключевые слова: духовная энергия, софианство, магическая энергия, Серебряный век, В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский, священник Павел Флоренский, Н. А. Бердяев, священник Сергей Булгаков, В. И. Иванов, А. Ф. Лосев.

Ссылка при цитировании: Кириченко О. В. Понимание «духовной энергии» в идейном наследии ведущих мыслителей-символистов Серебряного века // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 3–32

Статья выполнена в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Victorovich) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: kirichenko.oleg.1961@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 3–32

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 118; 124.1; 531.184; ББК – 86.40; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/3-32>

В художественном и философском творчестве Серебряного века мы видим завершение западнического проекта. За имперский период западничество в России прошло некий путь эволюции: началось при Петре I с просвещенческих форм, то есть явлений, современных той эпохе, а закончилось в начале XX в. возвращением мысли к европейским реалиям XV–XVI вв. Серебряный век – короткий период, который сложно трактовать однозначно. С одной стороны, в нем доминировали символизм и софианство, с другой стороны, были очевидны и попытки вернуться ко времени русского православного Возрождения XIV–XV вв. (Прохоров 1968: 99–100; 2000: 5–43; 1972а: 120–150; 1974: 317–325; 1972б: 329–370; 1978; 2022; Петрунин 2009; Мейендорф 1974; 2000; Ложкина 2017). Причем порой участники того и другого процесса могли посещать противоположный идейный лагерь (яркий пример тому творчество художника М. В. Нестерова), даже пользоваться его художественными средствами. И в этом смысле отсутствие жесткой границы объединяло ту и другую часть в одно целое, как Золотой век объединял западников и славянофилов. Такова, вероятно, природа подлинного творчества, она всегда сближает людей, несмотря на порой существенную разницу мировоззрений. Большую разницу эти два направления Серебряного века обнаружили гораздо позже и до сих пор продолжают обнаруживать и разъединяться. За этим стоит начавшаяся борьба идей, уже бескомпромиссная борьба, за которой следует своя практика: культурная, социальная, политическая, еще более разводящая людей по разным полюсам. А это значит, что «пропасть» между теми и другими творцами Серебряного века существовала уже при их жизни, и лишь человеческое общение не давало ее видеть в полной мере.

Вопрос о духовной энергии, которую использовали символисты и софианцы, специально еще не рассматривался исследователями, хотя, конечно, тщательное и многостороннее изучение наследия основных мыслителей и художественных деятелей Серебряного века включает и этот аспект. И все же до сих пор нет четкого понимания природы духовной энергии софианцев, в сравнении с попыткой вернуться к исихастскому опыту у тех, кто олицетворял в начале XX в. православно-христианское направление в художественном творчестве. Вл. С. Соловьев не может не рассматриваться в качестве основателя первого направления, а писатель Ф. М. Достоевский – второго. Вопрос о характере духовной энергии «исихастов» и «софианцев», наверное, главный вопрос для понимания разницы между ними. Все-таки западников и славянофилов разделяло не это, а отношение к земле, почве. Здесь очевидным образом господствовал материализм, в том числе в области источников

творчества. Духовная энергия – как предмет внимания, угол зрения, двигатель творчества – появляется в поле зрения русской творческой интеллигенции сначала, условно говоря, в исихастском лагере, в середине XIX в. Почти столетия шла подготовка к замене славянофильского/западнического взгляда на мир исихастским/софианским. Причем софианцы возникли не как обязательное альтер эго для исихастов, а из нежелания значительной части творческой интеллигенции идти намеченным исихастами путем, из попытки создать ему альтернативу, в том числе в понимании духовной энергии. Ситуация похожая на ту, что наблюдалась в Византии, когда спорили святитель Григорий Палама и будущий католический епископ Варлаам Калабрийский. Только символисты начала XX в. спорили не с конкретным человеком, а с позицией Православной Церкви, с ее утвердившимся исихастским учением (ведь уже в XIV столетии соборно была утверждена правота учения святителя Григория). Начало же нового противостояния российских исихастов и гуманистов было положено необыкновенными событиями в церковной жизни. В России в первой половине XIX в. началось созидание Четвертого Удела Пресвятой Богородицы, на основе аскетики и женского подвижничества, когда появилось большое число женских общин, а потом и монастырей. И если говорить об источнике духовной энергии, которой потом воспользовались представители православной художественной интеллигенции, то он находился в этих многочисленных женских обителях, а также в тех мужских монастырях, которые их духовно опекали.

Оптину пустынь религиозная интеллигенция начала посещать еще в первой половине XIX в., но, очевидно, еще не было в стране того преизобилия благодати, которое позволяло бы не только расти и процветать самим монастырям, но и давало бы возможность возрождения светской культуры. Качественный скачок был сделан, на наш взгляд, в начале 1860-х годов, и самым ярким выразителем нового художественного видения, появившегося на основе исихазма, стал Ф. М. Достоевский. Сразу отметим цельность и ортодоксальность (соответствие православному учению) исихастского мировоззрения писателя. Главное открытие, сделанное Достоевским, касалось христианского понимания личности. Писатель вернулся к византийскому и русскому средневековому пониманию человека как соборной личности: субъект/субъект и субъект/Субъект (Бог). То есть социальность и религиозность являлись неперенными признаками личности. Не в отдельности, а в совокупности: социальность и религиозность. Это главное, что и служило пониманию духовной энергии не как внутрилличностной

энергии (психологической или какой иной), а как внеличной энергии. Энергии, где «двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них» (Мф. 18: 20). Энергии благодати, которая наполняет душу, когда человек молится Богу, думает о Нем, делает что-то ради Него.

Ф. М. Достоевский понял суть этого явления «коллективной личности» и гениальными художественными средствами сумел показать потребность людей в коллективности. Появление даже одного человека, способного сместить центр эгоцентризма в сторону коллективности (что делают князь Мышкин или Алеша Карамазов), создает в обществе эффект падения домино, охватывающий все фигуры романа. Писатель показывает новую, нестатичную энергетику характеров, динамичными средствами раскрывает идейный божественный замысел о каждом человеке, который без учета духовной энергии (благодати) нельзя было реализовать в художественном творчестве. Серия романов Достоевского 1860-х – 1880-х годов (когда страну захлестнул невиданный до этого разгул террора) потому и произвела эффект в обществе, заставила интеллигенцию очнуться, вспомнить о главном и включиться в религиозное уже, а не этнографическое осознание происходящего в стране. Позиция Достоевского нуждалась в укреплении и поддержке со стороны собратьев-интеллигентов, и его поддерживали при жизни. Но в роковой момент исторического перепутья, когда императора Александра II убивает революционер-террорист, когда в том же году умирает Ф. М. Достоевский, когда и должно было состояться единение интеллигентских сил на почве идей, озвученных в его романах, – появляются идейная контрпрограмма В. С. Соловьева, вылившаяся в софианскую идейность, и нигилистский проект Л. Н. Толстого. Русская интеллигенция вместо единения разделилась, и в лице ведомых Соловьева и Толстого сама бросила вызов Церкви, русской традиции, ее византийским корням.

Идейный проект В. С. Соловьева хотя и продумывался им еще при жизни Достоевского, но, скорее, как проявление разносторонних интересов автора, чем как что-то цельное. Соловьева привлекала мистика, идеализм в философии, в то же время он критически настроен к позитивизму, материализму, философии, обслуживающей некие буржуазные проекты. Соловьева с ранних лет отличали радикализм в идейных подходах и необыкновенная тяга к мистике. Радикализм проявлялся, допустим, в твердых намерениях разрушить институт семьи и брака, о чем мечтал и к чему стремился Соловьев, уже учась в университете, о чем он сам пишет в автобиографической повести «На заре туманной юности» (Соловьев 1911а: 286). Это качество без боязни

идти напролом против самых невероятных препятствий (русской традиции, Православной Церкви как института, церковных канонов, постановлений Вселенских соборов и т.д.) сопровождало его всю жизнь и многое объясняет в его научных интересах. Тяга к мистике также властно владела Соловьевым всю жизнь, она вывела его на тему Софии, представленную в нетрадиционном для Православия, нецерковном ключе.

Но сформировался Соловьев как философ и светский богослов лишь в качестве оппонента Достоевского, после смерти последнего. Это тоже одно из главных качеств натуры Соловьева – действовать скрытно. При его эрудиции, научном багаже, многочисленных трудах, его нельзя назвать плагиатором. Но следует сказать, что многие важные для себя вещи Соловьев развивал, опираясь на чужие идеи, не декларируя этого, полагая, очевидно, что творчески переработанные, они уже полностью принадлежат ему. Так нигде, например, не встречается имя Евсевия Памфила, хотя, судя по всему, этот автор в наибольшей степени



Памятник на могиле Вл. С. Соловьева на кладбище Новодевичьего монастыря в Москве.

Фото из открытых источников:

<https://www.m-necropol.ru/soloviev.html>

повлиял на разработку Соловьевым софианства как единой теории. Ниже мы подробнее остановимся на этом. Соловьев очень много воспринял у Достоевского, с которым тесно общался во второй половине 1870-х годов, но нигде он не указывает на источник своей мысли и вдохновения. Более того, Достоевский после кончины был фактически пригвожден Соловьевым к «позорному столбу», как «шовинист» и «антисемит». Соловьев отказался участвовать в вечерах памяти писателя, куда его приглашала вдова Федора Михайловича.

Особенностью соловьевского софианства были: некоторая торопливость создания этого учения и идейная пестрота источников его формирования, постепенность созревания концепции. Хотя А. Ф. Лосев и настаивает, что это учение «не было эклектической системой, собранной и составленной искусственно из разнородных частей. То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности» (Лосев 2000: 226). Но данные биографии свидетельствуют о другом. Даже мотивы создания учения трудно назвать однозначными, их было несколько. Один из важных мотивов – желание владеть умами современников, как владел ими Достоевский. Соловьев явно торопился после кончины великого писателя в 1881 г. заявить о себе уже не только как о знатоке философии и эрудите, но как о самостоятельном мыслителе, способном сказать «свое слово миру». По мнению А. Ф. Лосева, в основе соловьевского софианства лежат: русское (новгородское) православное понимание Софии, неоплатонизм, идеи каббалы, теософская мистика Бёме и др. (Лосев 2000: 223–227). А. П. Козырев отметил и немалое значение гностицизма (Козырев 2007). Конечно, трудно согласиться, что на создание софианства Соловьева мог подвигнуть некий общественный запрос на подобное учение, вызванный, как пишет автор этой точки зрения, «пробуждением “дремлющего” церковного сознания» (Хондзинский 2017: 370). Как будто здесь речь идет о православном богословии. Соловьевские философские штудии опирались на богословский язык, но их трудно назвать богословием, поэтому, даже выдвинув за скобки академического богословия, эти работы нельзя называть богословскими. А ведь именно в работе цитируемого автора Соловьев мягко реабилитируется (с точки зрения соответствия его учения православию): «Соловьевская концепция Церкви, пройдя три стадии: философскую, “хомяковскую” и “демократическую”, сближается не только с “исторической Церковью”, но и с ее Преданием» (Хондзинский 2017: 386). При этом его современники из церковного лагеря получают совсем не лестную оценку: хранители «синодального благочестия» – К. П. Победонос-

цев, оптинские старцы, святитель Феофан, святой праведный Иоанн Кронштадтский, – оказались не на высоте, ведь они в лице Церкви проиграли обществу (Хондзинский 2017: 390). А вот Соловьев, получается, выиграл, хотя автор и говорит об ответственности и ошибочности софиологии как учения. Кроме А. Ф. Лосева, считавшего, что Соловьев развивал православную концепцию софианства (!), совмещающую ее с нехристианскими идейными платформами, были и другие авторы, со стороны русского зарубежья, разделявшие эту позицию (Мочульский 1936:17).

Между тем в истоках русского софианства остается много неясного. В этом учении действительно явно присутствует христианский компонент, но он не православный. Возникает вопрос, какого он происхождения и откуда взялся? На этот вопрос мы и постараемся ответить в данной статье, не отвергая, разумеется, изученные уже нехристианские идейные учения, легшие в основу софианства. На наш взгляд, настало время уделить серьезнейшее внимание арианскому влиянию на мысль Соловьева и обозначить источник этого влияния.

Понимание Вл. Соловьевым «духовной энергии»

Не может быть никаких сомнений, что Вл. Соловьев, с его тщательной проработкой источников по раннему христианству и гностицизму, хорошо знал тексты историка епископа Евсевия Памфила. В то же время никто из исследователей не фиксирует его специального интереса к этому автору. Соловьеву необходимо было использовать арианство и в то же время скрыть присутствие этой еретической идейности в текстах, посвященных софиологии. В числе статей, опубликованных за авторством основоположника российского софианства в словаре Брокгауза и Эфрона, есть статья об Оригене, идейном вдохновителе священника Ария. Но нет статей, посвященных творчеству Ария и Евсевия Памфила. Однако следовало бы заметить, что имя Памфила появилось в жизни философа не случайно. Первым научным руководителем Соловьева был декан историко-филологического факультета Московского университета, профессор Памфил Данилович Юркевич (1826–1874), прививший вкус своему ученику к религиозной философии, познакомивший его с практикой спиритизма. Памфил Данилович был крещен во имя святого мученика Памфила, подвижника начала IV в., учителя Евсевия Кесарийского Памфила. Последний и взял это имя после мученической кончины пресвитера Памфила. Думается, что и Памфил Данилович Юркевич и Владимир Соловьев были в курсе жития святого Памфила и богословских и исторических трудов Евсевия Памфила.

В трудах Евсевия арианство было скрыто за осторожными формулировками, но в то же время, как отмечает исследователь его жизни и творчества, именно арианство определяло его мировоззрение: «Евсевий... был глубоким почитателем идей Оригена, одного из главнейших представителей так называемой теории субординационизма в учении о Св. Троице. В теории этой лежали зачатки арианской ереси, хотя, быть может, сам Ориген не предвидел тех выводов, которые были сделаны из его основной идеи Арием. Евсевий также держался теории субординационизма. Сын Божий, по его учению, есть образ Отца и во всех отношениях подчинен Отцу. Поставляя Сына выше всех других существ, Евсевий считает его, однако, низшим Отца, второю сущностью, вторым виновником происхождения мира. Отец предсуществовал Сыну и был уже до рождения этого последнего... Называя Сына, Евсевий все-таки ограничивает сходство Сына с тварями только тем, что и Тот и эти имеют начало бытия (по Евсевию, один Отец безначален... Логос везде, по Евсевию, является чем-то служебным в отношении к высшему Богу)» (Розанов 1881). Для Соловьева Евсевий стал настоящей находкой при формировании главных положений софианской концепции; его арианство можно было развить до дальнейшего умаления второй ипостаси Святой Троицы, также усилить позиции отдельных символических сущностей, придать им не просто самостоятельный характер, но прямо влияющий на внутренний мир Святой Троицы. В отличие от платонизма и неоплатонизма идейные сущности, ставшие у Евсевия самостоятельными, приобретают у Соловьева роль организаторов всеединства.

Лондонская поездка 1875 г. для работы в библиотеке выглядит как точка отсчета времени появления софианской концепции, но мы не стали бы говорить это со всей определенностью. Скорее, здесь налицо продолжение того, что было начато и обдумано в предыдущие два года, когда у Соловьева появляется интерес к внехристианской мистике. В 1873–1874 гг. он активно общается с профессором П. Д. Юркевичем, слушает лекции в Духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре, общается с профессурой: А. М. Иванцовым-Платоновым, А. В. Горским, М. Д. Муретовым, сыном церковного историка протоиерея Ф. А. Голубинского Д. Ф. Голубинским. Каждый из них внес свою лепту в возрастание интереса Соловьева к религиозной мысли, а по мнению о. Павла Флоренского, отсюда, из стен Духовной академии Соловьев вынес интерес к образу Софии, отсюда начался его поиск (Мочульский 1936: 43). Возможно и так, но следует подчеркнуть, что поездка за границу, в Лондон, потом в Египет укладывается в нехристианский мистический ин-

терес Соловьева к теме, привязанный к теософии, гностицизму, каббале. В Египте он посещает Фиваидскую пустыню, место великих подвижнических подвигов монахов III в., но не для встречи с христианскими памятниками, а для поиска «племени, в котором, как он слышал, хранились кое-какие тайны мистического учения Каббалы и масонские предания, будто бы перешедшие к этому племени по прямой линии от Соломона» (Козырев 2007: 32).

Начав работу над текстом уже в поездке (в Каире, потом в Сорренто), он поначалу ставил задачу поместить в философский европейский формат (наподобие систем Канта и Гегеля) тексты мистического содержания, посвященные Софии, космогонии, написанной на основе гнозиса. Замысел отличался рыхлостью. Автору явно не хватало философских ресурсов, понимания подхода, методологии, чтобы соединить в целое разнородные опыты мыслительной деятельности рационалистического и мистического характеров. После возвращения из-за границы в 1876 г. у Соловьева идет поиск недостающего, основного звена концепции. Он общается с Ф. М. Достоевским, в мае 1878 г. предпринимает вместе с ним поездку в Оптину пустынь, посещает старца Амвросия Оптинского. Источников, описывающих посещение Достоевским и Соловьевым старца, не так много (письмо Достоевского жене и воспоминания монахов), но в них звучит мысль, что Достоевский был принят положительно старцем, а Соловьев нет (Сараскина 2022: 704). Казалось бы, в общении с Достоевским, в начавшей складываться ориентации на православную духовность Соловьев готов был сделать православное мировоззрение тем недостающим звеном, которое соединяло бы всю выстроившуюся цепь его наработок в области софиологии. Но если бы православие объединило теософско-гностическое, каббалистическое понимание «софийности», то Соловьеву пришлось бы отказаться от нехристианской идейности и коренным образом переделать свою работу на новой основе. Поэтому, получив возможность сделать православное мировоззрение основой своей софианской методологии, Соловьев отказался от такого варианта, но, судя по всему, отказался не до конца. Вот здесь и пригодилось арианство Евсевия Памфила, позволяющее как будто и христианство сохранить, и в то же время вольно обойтись с тринитарным догматом. Начало обращению к текстам Евсевия (речь идет в первую очередь о работе Евсевия Памфила «Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствия») положила, на наш взгляд, работа над лекциями (а потом книгой) «Чтения о Богочеловечестве», являющейся, по нашему мнению, итогом тесного общения Вл. Соловьева с Ф. М. Достоевским. «Чтения» являют собой пер-

вый пример софианского осмысления социальной действительности, когда социум под именем «Бого-человечества» становится предметом рассмотрения как отдельная символическая сущность. В 1878 г. Соловьевым были прочитаны публичные лекции в Санкт-Петербурге на эту тему, некоторые из них посетил Ф. М. Достоевский. Конечно, сложно было на слух воспринять всю динамику мысли Соловьева на этих чтениях, но, возможно, писателя привлек в целом религиозный взгляд на русскую историю, а также критическое отношение Соловьева к католицизму, которое потом сильно изменится в сторону апологетики. Но это будет уже после кончины Достоевского.

Соловьев чувствовал догматическую шаткость отдельных положений Евсевия, поэтому взял их за основу и подверг интерпретации. Отметим «шаткие места» в «Слове» Евсевия, на которые обратил внимание Соловьев. Евсевий рассматривает Христа как Бога Слова, но с определенной характеристикой Его умаления по отношению к Богу Отцу, Который «есть существо нерожденное, находящееся превыше и за пределами всего, неизглаголанное, недостижимое, непостижимое, живущее, как говорит Писание, в свете неприступном», в то время как Христос есть «рожденное и поставленное Богом Отцом Владыкой и Правителем вселенной» (Евсевий Памфил 1998: 242). Это не раз подчеркивается, словно один – подлинный Бог, а другой – Бог лишь по допущению главного Бога. В этом несколько «пространственно-территориальном» взгляде на Бога (где речи нет о Духе Святом) Бог Отец находится в отдалении от людей и тварного мира, а Бог Сын приближен к этому миру, занимая «как бы некую середину»: «Эта сила совершеннейшим и самым близким образом беседует с Отцом и, пребывая в нем, наслаждается сокровенными Его тайнами, тем не менее, однако же, оно кротко снисходит и некоторым образом приспособляется к тем, которые отдалены от высоты божественной: иначе Существо за пределами и превыше всяческих было бы непристойно и не свято смешиваться с тленной материей и телом» (Евсевий Памфил 1998: 243).

Христос Логос действует в мире вещественном как представитель Бога Отца и действует самостоятельно, без участия Духа, о Котором Евсевий не упоминает в деле Домостроительства. Главным в Христе является Его Премудрость, ум, с помощью которого Он творит вещественный мир, украшает его и управляет им. Второе Его важнейшее качество – это сила. Христос – «разумная и мыслящая сущность в людях, – один (! – О. К.), соединенный с Божеством Отца и Отеческим истечением орошающий собственные порождения». От этого орошения, идущего от Отца, у людей возникло понятие

об уме и мудрости. Соловьев употребляет по отношению к человеку понятие «животное», оно есть и у Евсевия: «Слово – отец словесных... творений, запечатлело в человеческой душе черты образа и подобия Божьего и сделало ее животным царским» (Евсевий Памфил 1998: 221–222).

Но самое важное в другом. Евсевий вводит в этом тексте несколько символических сущностей: число, век (время) и идея. Последняя не просто схема, а некий полноценный первообраз для будущих образов. Допустим, «идея великого Царя» «светится лучами добродетелей», зовет василевса увидеть себя, проникнуться ее реалиями: силой и красотой, усвоить ее сущность. Усвоенные лучи ее добродетелей дают василевсу многое: «Ими усовершенствованный, он воздержан, добр, справедлив, мужествен, благочестив, боголюбив и, поистине, один василевс – философ, знающий самого себя и изучивший внешне, или лучше сказать, с неба люющиеся источники всякого блага» (Евсевий Памфил 1998: 223). Откуда она взялась и как она в отдельности существует, Евсевий не пишет; Соловьев пользуется этим и отсюда, думается, черпает и развивает мысль об отдельных символических сущностях (центральное положение его софианского учения!) и главной из них – Софии как символа, а не как характеристики Божественной ипостаси, Христа Логоса. Другой символической сущностью является «век» («айон», близкое к значению «всегда сущий»), который, судя по интерпретации, можно было бы назвать «временем». Это емкая символическая сущность, и управляется она также премудростью Бога Слова. Это тоже живой первообраз: «Бог Сам раздробил его на отделы и, будто протянутой в долготу прямую линию, разделив точками, произвел в нем множество частей, бытие единое и монаде подобное определил числами и в аморфном родил многообразное различие: ибо сперва Он сотворил в нем, как бы вместилище всякой сущности, – аморфную материю; потом силой двойства, из не имеющего вида образуя вид, произвел в материи качество, далее, посредством числа троичного, разделив его на трое, из материи и формы создал тело, имеющее широту, долготу и глубину, и, наконец, взяв два начала дважды, придумал четверицу стихий – землю, воду, воздух, огонь, как вечные причины движения во вселенной... четверица породила декаду... триада, привившись декаде, произвела природу месяца» (Евсевий Памфил 1998: 225–226) и т. д. Со временем тесно связана такая символическая сущность, как число. Умение оперировать числами, правильно формировать численный ряд – тоже премудрость. В основе числе лежит монада, то есть, очевидно, единица, из которой формируются разные композиции. Есть понятие «совершенных чисел» – монада

утроенная и помноженная на десять, то есть число 30. Монада рассматривается Евсевием как «стихия всякого множества... она носит в себе образ неделимой и от всего отделенной сущности, силой и причастием которой произведена природа всякого бытия...» (Евсевий Памфил 1998: 228). Соловьев говорит о монаде, как живой силе субъекта, существа, состоящего из единичности (атома), монады (живой силы) и идеи (качества единичности). Он говорит: «многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности и безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимопроникновении с другим, как неразрывные элементы одного целого» (Соловьев 1989: 59). Для Соловьева «коллективный субъект» есть не всякий субъект, а не имеющий подлинного бытия, которое через коллективность он получает. То есть имеются люди-единицы, которые не нуждаются в коллективности, имея «подлинное бытие» и так, сами по себе, может быть, с рождения. Другие же вынуждены искать коллективности, чтобы обрести подлинное бытие. Таким образом, часть существ живет множественностью, а другая – единичностью. Живущие множественностью живут не отдельными единицами, а «множественностью элементов одной органической системы». Живущие во множественности состоят из существ-идей, поскольку идейность позволяет им быть «организмом идей». Идеи имеют «определенные, особенные формы метафизических существ» (Соловьев 1989: 62).

В связи с темой *символических сущностей*, которую Соловьев превратил в фундаментальную теорию – софианство, стоит вспомнить еще об одной символической сущности – *имени*, получившей известность в связи с имяславскими событиями на Афоне и дальнейшими спорами уже в русле богословия и философии. Эту тему развивали уже последователи Соловьева. Для афонских монахов, творцов Иисусовой молитвы, не было никаких сомнений, что за именем Иисус стоит Сам Бог, а не просто символическая формула. Но когда в спор вмешались философы и светские богословы, они представили имя как символическую сущность, то есть отдельную часть *сущности* Самого Бога и отождествили имя с Богом. И хотя Флоренский, Булгаков и Лосев отрицали полное отождествление имени с Богом («Имя есть Бог, но Бог не есть Имя»), это не снимало проблемы спора. А она состояла именно в том, что имя наделялось ими символическим статусом, в понимании символа как явленной сущности.

Противники имяславия совершенно справедливо говорили о понимании имяславцами имени как самостоятельной реальности. Причем, как отмечал

С. Троицкий, выделение имени есть уже у первых имяславцев, у того же Булатовича. Имя Божие «обожествляется» и «обособляется»: «он мыслит имя Божие как нечто реальное, а не умопредставляемое только. Он не отличает Существа Божия, действия Божия от проявления свойств Божиих в Божьей действительности, наконец, – от Божией благодати» (Флоренский 1996: 132–133). Статья архиепископа Никона (Рождественского) «Великое искушение около святейшего имени Божия» с критикой имяславия датируется 1913 г. Архиепископ замечает, что подобное явление (выделение символических сущностей как реальных сущностей), судя по Евангелию, характерно для фарисейской и саддукейской идейности, поскольку те и другие показывают «суеверное понимание имени Божьего», к чему склоняют и простой народ, из-за чего имя Божие стали понимать «как некое таинственное слово, как талисман, которым можно механически творить чудеса» (Флоренский 1996: 132). Здесь явно просматривается магическое понимание божественной энергии. То же самое, по мысли архиепископа Никона, являют и католики в символическом почитании Тела Иисуса, когда в качестве отдельного объекта поклонения берутся сердце, ребра, кровь Спасителя.

Священник Павел Флоренский в горячей полемике с владыкой Никоном (Рождественским), отличающейся, с его стороны, грубостью и высокомерием, судя по записям, оставленным на полях статьи архиепископа (эта «сердитость» была в целом характерна для имяславцев и для софианцев), не раз подчеркивал, что имя Бога связано с энергией, что имя – это Бог, но Бог не есть имя (Флоренский 1996: 97). Он говорит о природе отдельности имени: «Если знак может “облекаться в звуки” или в “буквы”, то значит, он нечто и сам по себе»; «сущность имени в его иррациональности» (Флоренский 1996: 89, 91). Вполне определенное понимание духовно-символической природы имени оставил ранний А. Ф. Лосев. Он, как и Флоренский, говорит об энергии как будто в паламистском духе: «Имя Божие – энергия сущности Божией» (Лосев 1996а: 250). Но святитель Григорий говорит обратное – божественная энергия не есть выражение Божественной сущности, а лишь природы Бога. Именно апеллируя к божественной сущности, Лосев вводит символ как способ выражения; Бог может выражать Свою сущность только символически, в данном случае через особую – символическую – форму явления божественной сущности. Для Лосева Бог полностью присутствует в символе, как в капле воды присутствует весь океан: «Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека... Имя Божие есть всемогущая Сила существа Божия... Имена Бо-

жию – таинственные символы реального действия Бога» (Лосев 1996а: 250). Лосев понимает духовную энергию как «идею предмета», то есть в имени есть и энергия, и идея, ее структурирующая: «энергия постижима, расчленима, созерцаема и именуема... энергия выражает сущность; она символ предмета» (Лосев 1996б: 265). Логическая цепочка такова: энергия – это идейно насыщенный символ. Соответственно, имя как проявление энергии тоже есть идейно насыщенный символ. Православие, по Лосеву, оперирует «мистическим символизмом». Источник энергии – божественный и человеческий, в молитве происходит встреча двух энергий: «божественных имен-энергий» и «человеческих энергий-называний». «Молитва – онтологическое слияние в одном Божественном Имени двух сущностей, божественной и человеческой» (Лосев 1996в: 255). Получается, если, по Лосеву, «в Боге различаются сущность и идея» (Лосев 1996г: 257), то и в человеке есть это различие, он своего рода «малый Бог», отличающийся от «Большого» лишь отсутствием власти над именем, а если говорить шире – отсутствием власти над разными символическими сущностями.

Казалось бы, почему значение имени не ограничить уровнем «идентичности»? Дал человек в Раю имена животным, птицам, растениям, и все творение обрело для него характер человеческой близости, ведь Творец подчинил природный мир человеку. Именование стало нравственным актом, по-своему бытийным (перевод из небытия в бытие): каждый получил свое индивидуальное, с точки зрения человека, бытие, получил идентичность. Не думаем, что имя Божие принципиально отличалось от подобных имен, оно тоже несло в себе не энергию роста, который должен распусться, а лишь факт принадлежности, нравственной и бытийной идентичности. И лишь *работа с именем* (молитвенная или иная) предполагает создание вокруг имени определенной истории. Имя, имея точную дислокацию, дает возможность точно ориентироваться на субъекта, с разными потребностями, касающимися его и того, кто к нему обращается. Но имя, безусловно, не нуждается в символическом обособлении, которое нужно, чтобы относиться к нему магически, как к отдельной сущности. Когда это происходит в софианской идейности, рождается культура высокоумных, высокохудожественных, изящно и сложно оформленных суеверий, господства мира *символа и мифа* в их мистическом выражении, как отдельных сущностей. Рождается как будто бы новая, автономная культура, отличная от христианской, античной, плоско выраженной социалистической. Нам кажется, в этом случае на новом уровне культурных возможностей происходит воз-

вращение в доантичную архаику, в язычество, когда культура имела функции защиты человека от него самого, от окружающего мира, от Бога и дьявола, от всего и вся. Человек прятался в этой культурной действительности как смысловом пространстве, где он только и мог жить и дышать, принося каждый день ей жертвы, открывая для себя все новые и новые символические сущности.

Начатое Соловьевым дело выделения символических сущностей, имеющих не божественную, а самостоятельную природу, причем субъектного характера, продолжилось и после него. Символические сущности выделяли, делая из них богов, присваивая им в отдельных случаях самый высокий уровень близости к Богу, вплоть до Четвертой ипостаси.

Евсевий в «Слове» также отталкивается от благодати единого, целого: «Таким образом, неразумную, аморфную и безвидную сущность тел преобразовав Само для себя в музыкальный инструмент и соединив его в созвучные тона, оно начало силой премудрости и разума играть на нем. По неизглаголанному закону, управляя солнцем, луной и другими небесными светилами, Оно ведет их к благу целого» (Евсевий Памфил 1998: 244). В другом случае это «единое бытие, сущее от единого Отца, но заключающее в себе многие силы» или же «великое тело» (Евсевий Памфил 1998: 246).

Таким образом, божественная энергия не просто нисходит на людей, молящихся Богу, жаждущих духовного просвещения и премудрости, но ее получают: а) в соответствии со статусом (благочестивый император-христианин получает в наибольшей степени); б) в соответствии с умом (приоритет у философов); в) с жаждой обрести – в соответствии с силой молитвы. Премудрость приходит к таким людям от соответствующего первообраза, который существует на небе как символическая сущность в виде невидимого образа с лучами света («лучи правды и свет мудрости»). Первообразы спускаются к человеку от Бога Отца как «преблаженные силы»; их «озаряет лучами правды и светом мудрости» Христос Логос, и в этом слиянии они достигают человека. Саму форму передачи премудрости от Бога к людям Евсевий трактует как «истечение» силы, озаренной светом, льющейся вниз: «единым могуществом и единой крепостью всюду проходит, во всем мире обитает, все поддерживает и оживляет, которая и вообще всему целому, и в частности всякому телу и стихии, доставляет разные от себя благодеяния» (Евсевий Памфил 1998: 249). Соловьева, очевидно, особо «зацепила» следующая фраза Евсевия: «Виною всех вещей признать (надо) мудрость» (Евсевий Памфил 1998: 242). Здесь он готов был увидеть, что Евсевий говорит о самостоятель-

ности бытия Премудрости как отдельной от Бога сущности, познаваемой не телесным образом, а «светлым чистым умом».

Соловьев использует найденное у Евсевия понимание числа как символической сущности, в основе которой лежит единица – монада. Соловьевское *существо* (личность) состоит из единичности (атома), монады (силы) и идейности (содержания), а объединяющим началом для всех трех элементов является идейность, а не сила. Сила употребляется для внешнего воздействия на мир, для решения внешних задач: «Существо должно обладать деятельною силой, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо» (Соловьев 1989: 57). Надо полагать, что Соловьев говорит о постепенном формировании «существа», когда идейность призывает единичность к благим переменам, употребляет для этого силы, чтобы в конце концов получился единый организм, подчиненный идейному началу. Сила, в данном случае, совершенно не творческое начало, а слепой инструмент воздействия на «атом», единичность. Это и не божественная умная энергия исихазма, имеющая благодатную природу. Главная сила, действующая в истории – это сила идейности, существующей в религиозной форме как закон, как норма. Получается, что идейность, по Соловьеву, имеет прерогативу быть силой, духовной силой, в отличие от монады, природа которой, очевидно, связана с физической, материальной силой.

Соловьев ощущает, что у него не все складывается, как надо при идейной самостоятельности, поэтому он позволяет себе поэкспериментировать над идейностью по ходу описания пути формирования системы. Что нельзя не трактовать как недисциплинированность философской мысли автора, а также как насилие над логикой, которую он сам избрал. Очевидно, любимый им диалектический метод позволял это делать. Так, по отношению к художнику, который трудится над картиной, он допускает, что «идея не есть что-нибудь чуждое, внешнее для художника; это есть его собственная внутренняя сущность, суть его духа и содержание его жизни, делающее его тем, чем он есть». Но это лишь приписка, потому что далее автор прибегает к диалектическому приему, доказывающему, как внутреннее становится внешним, без потребности в другом человеке и его идейности. «Стремясь осуществить или воплотить эту идею в действительном художественном создании, он хочет только иметь эту свою суть, эту идею не только в себе, но и для себя, или перед собою...» (Соловьев 1989: 82). Эгоизм (наше определение) продолжает определять путь развития идейности. Так появляются два полюса сущего: полюс единства и полюс множественности. Так же

«чрез свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией» (Соловьев 1989: 83). Действуя для себя, в интересах себя, по Соловьеву, человек (сущий) и приобретает знание о единстве/множестве (каким образом он получает знание о множестве, непонятно), и приобретает свойство быть энергией, то есть божественное свойство. Знание и духовная энергия, очевидно, и должны сделать его Премудростью (наша логика понимания происходящего).

Поскольку Бог и человек, по Соловьеву, не находятся в синергийных отношениях, каждый из них выполняет свою программу, то понимание Бога сводится к Его автономности, описанию Его индивидуальности. Человека от Бога отделяет «злая воля человека». Бог может воздействовать на человека внешним образом и изнутри. Внешнее влияние оказалось недостаточным. Есть еще просвещающее влияние Бога, но, как и внешнее, оно не способно подавить злую человеческую волю. Наконец, возможно еще идеальное воздействие «божественного Логоса» на человеческую душу. Оно тоже неполное и одностороннее, хотя по характеру – внутреннее. Так Соловьев подводит читателя к объективной потребности появления – божественной – внутренней силы, способной сломить злую волю человека. И этой силой является Христос. Он один способен «переродить» душу. Для Соловьева Христос, в определенной степени, слепая сила, действующая запрограммированно, сначала как сила тяготения, потом – сила света, и наконец, как сила «органической жизни, в которой образующее начало проникает материю и после длинного ряда образований рождает совершенный физический организм человека» (Соловьев 1989: 149). Очевидно, этот совершенный организм предназначен для рождения Христа. Далее, Его рождение (как и прежние «воплощения» – сила тяготения, сила света) приводит к фундаментальным изменениям в человеческом родовом множестве: «божественное начало (Христа. – О. К.) сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума и, наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек» (Соловьев 1989: 149).

Энергия, по Соловьеву, появляется из противодействия добра злу; когда пассивное добро, входя в общение с агрессивным злом, забирает его энергию и делает ее своей. Природа энергии, по Соловьеву, имеет злое начало! «Без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий деятельный нравственный характер предполагает подчинен-

ную силу зла, т. е. эгоизма» (Соловьев 1989: 150). Соловьев считал, что так энергия проявляет себя в физическом мире. Определенная сила, чтобы стать энергией и тем самым обнаружиться, «должна потребить или превратить в свою форму соответствующее количество прежде бывшей энергии». В нравственной области «подпавшему природному порядку человеку заключающаяся в его душе потенция добра может действительно обнаружиться, только потребивши или превративши в себя уже существующую наличную энергию души, которая в природном человеке есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла, которая и должна быть переведена в потенциальное состояние, для того, чтобы новая сила добра перешла из потенции в акт» (Соловьев 1989). Величие святости заключается в подвиге подчинения злой энергии и определении ее в доброе начало. Но при этом святой «потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра» (Соловьев 1989: 151). Ниже будет показано, что источником зла у автора является область небытия, хаоса.

Но разве так трактует природу божественной энергии исихазм? Разве Бог черпает ее из злого источника? А человек, который устремлен к Богу, молится Ему, ищет с Ним соединения, разве от злого начала получит энергию благодати? Соловьев явно рисует свою картину природы энергизма, отличную от традиционной, христианской. И если в христианстве есть выражение, что Бог даже злые дела способен заставить служить добру, то речь идет о промыслительной способности Бога действовать во благо человека в любой ситуации, а не о Его зависимости от злого начала. При этом Вл. Соловьев считает, что главный смысл Божественного воплощения – изгнать зло из всего творения, и изгнать не формально, не юридически, а фактически, изнутри. По христианскому учению, главным делом Христа является победа над смертью, «воскресение в жизнь вечную», даруемое всем, кто приобщается к Христианской Церкви. Но позиция Соловьева о спасении всех вытекает из якобы механической миссии Богочеловека Христа: если Он сначала всем дал жить в мире тяготения, а потом подарил свет, то как Он может не всем дать спасение, свободу от зла?

Эта общность спасения обеспечивается еще и тем, что Бог осуществляет свою миссию по отношению к «мировой душе», стремящейся вернуть утраченное в падении единение с Богом. Да и Сам Христос Бог в своем воплощении для Соловьева не является подлинным Богом, в Его особых качествах «воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что

было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т. е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и его личное воплощение в индивидуальном человеке». Чтобы яснее показать эту частичность божественного воплощения Бога в человеке, Соловьев добавляет, что теофания Христа имела несколько ступеней: «это последнее звено длинного ряда других воплощений, физических, исторических... других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний» (Соловьев 1989: 154). Автор подчеркивает, что появление Христа на земле имело запрограммированный характер, такой же неперенный, каким является разворачивание из зерна ростка, из ростка цветка и потом плода с новым семенем. Создается впечатление, что для Соловьева Христос становится Богом постепенно, получив совершенное тело, победив злое начало в трех искушениях, получив вследствие этого от Бога божественный статус, умерев в этом качестве за людей и открыв им дорогу к обожествлению: «Если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический» (Соловьев 1989: 161). Путь преображения человека на основе христианства Соловьев видит, как психологический акт: «сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни» (Соловьев 1989: 162). У Соловьева нет речи ни о Крещении и приобщении через таинство Миропомазания к Церкви, нет речи о таинстве Евхаристии, как духовно-телесном соединении Бога и человека. Только чувство, только мысль, только внутренний психологический процесс «осознания» – вот дорога к «подлинному христианству». Для Соловьева исторический путь к освобождению человечества от зла на основе христианства сопряжен с трудностями западнохристианского (религиозное властолюбие) и восточнохристианского (несовершенного, не создавшего христианской культуры) церковного развития. Как считал автор, выходом из трудного положения может быть лишь отказ Западной Церкви от властолюбия. Тогда Церкви соединятся и человечество будет освобождено от зла, обретет всеединство. Церковь всечеловечества станет Вселенской. «Человекобог» – коллективное человечество, воспринявшее божество, ставшее Вселенской Церковью, соединится с Богочеловеком Христом. И история завершится.

Важно подчеркнуть, что софианское учение, представленное в двух больших работах Соловьева,

посвященных конкретным политическим проектам, где он развивает тему Софии Премудрости Божией, было, как будто, не главным. В книге «Чтения о Богочеловечестве» речь идет о путях создания единого человечества (Богочеловечества). В книге «Россия и Вселенская Церковь» затрагивается проблема создания Вселенской Церкви. В обоих случаях говорится об уникальной форме всеединства: национального и церковного. «Россия и Вселенская Церковь» – работа, запрещенная в имперской России, была написана для французов, на французском языке, издана за границей в 1889 г., в кратком виде переведена и опубликована в России в 1911 г. Только треть книги посвящена софиологии, образ Софии не имеет к реальной библейской Софии никакого отношения и является предметом свободного условного богословского творчества. Соловьев представляет свое учение о символической сущности по имени София Премудрость Божия, в силу своей символической природы, претендующей на место гораздо более высокое, чем место Бога – Святой Троицы.

Философ исходит из понимания Бога, как сущности, ограниченной определенными условностями. Три божественные ипостаси объединены в одно Божество единой субстанцией Софией, которая обеспечивает единосущность Троицы (!) (Соловьев 1911: 323). София не просто абстрактная субстанция, она самостоятельный мыслящий субъект, без которого Бог ничего не делает: с ее помощью (а она женского рода) Он творит мир (ведь она – Художница, она – Идея идей), с ее помощью Он побеждает Хаос, ведь София – «сила, истина, благодать», «могущество, справедливость и милосердие», «реальность, идея и жизнь» (Соловьев 1911: 327). То есть сила и мощь находятся у нее. Кроме Софии такой же символической сущностью Соловьев объявляет Хаос, который есть умная мыслящая реальность, живущая во тьме, но имеющая необыкновенный запас энергии. Хаос живет внутри Бога, но Бог не боится Хаоса, Он дает ему свободу существования, Он любит Хаос. Хаос, в данном случае, означает небытие. Такое понимание происхождения энергии потом ляжет в основу софиологии. Не Бог источник энергии, а Хаос, или небытие. Из небытия энергию получает София. Она подчиняет эту энергию, распорядится ею, делает ее благой и светлой. Роль Бога ограничена волевыми решениями.

Творец мира ограничен в Своих возможностях: сам Он не может развернуть собственное потенциальное состояние в полноценное бытийное. В потенциальном состоянии все три божественные ипостаси пассивны, в них нет движения. Разворачивание ипостасей начинается с действия Премудрости Божией, которая «веселием» приводит Бога в активное

состояние: «Она веселится, вызывая пред Богом бесчисленные возможности всех внебожественных существований» (Соловьев 1911: 329). Субстанция Бога подвигает Его к активности! Получается, что Соловьев отказывает Богу (вне субстанции, в Нем Самом) даже в праве Самому мыслить, Самому творить мир. Бог словно просыпается от «веселия» Премудрости, и тогда начинается процесс разворачивания идейного начала в каждой ипостаси. Это описывается словом *текучесть*, по аналогии с тем, как происходит рост в зерне, с чего начинается неостановимый, запрограммированный процесс перехода из одного состояния в другое, вплоть до появления нового плода. Такое состояние текучести мы наблюдаем в материальном и околomатериальном мире, там тоже начинается движение к одной определенной цели (Соловьев 1911: 377). Пассивность Бога заставляет Соловьева придать Ему формальные характеристики; Софию он ставит на место Бога и наделяет почти всеми божественными атрибутами. Бога же превращает в формальный принцип. Например, чтобы умалить прямое божественное участие в деле человеческого Домостроительства, автор употребляет новое понятие «Социальная Троица», в отличие от Святой Троицы: «В Божественном существе Троица есть форма, путем которой безусловное и положительное единство распространяется и раскрывается; в социальном существе рода человеческого Троица есть форма, путем которой неопределенная множественность частных элементов сводится к синтетическому единству» (Соловьев 1911: 408–409). Не так описывается им работа Премудрости и «души мира» по просвещению людей: «Индия в лице своих мудрецов, служила некоторое время национальным органом всемирной души человечества» (Соловьев 1911: 389). Затем пришло время переместиться ей в Грецию, поскольку греки более глубоко взглянули на дело идейного просвещения. Всякий раз, когда душа мира останавливалась в конкретном месте, она способствовала соединению общества или отдельных людей этого общества с Божественной сущностью, просвещающей людей (Соловьев 1911: 390).

Бог у Соловьева подвергается умалению даже в очевидных вещах. Например, церковные таинства имеют, по мысли Соловьева, узко религиозное значение и не оказывают влияния на сплачивание социальной среды: «Реальное присутствие Христа в святой евхаристии есть, конечно, живая действительность существенно мистическая, и, как таковая, она не определяет прямо и открыто практического и социального существования земного человечества» (Соловьев 1911: 428). Идея Бога для него слишком специальна, слишком привязана к глобальным целям, и Соловьев не может допустить, что Бог действует в таинстве причащения как Промыслитель

о каждом причастнике. О них думают служители Премудрости – священники, цари и пророки.

Соловьев настаивает на том, что творит мир и promышляет о мире не Бог-Троица, а полномочный Его представитель Премудрость. И как доказательство этого приводит такие соображения: «Если бы создание нашего физического мира исходило прямо и исключительно от Самого Бога, то оно было бы делом безусловно совершенным – спокойным и стройным произведением...». На деле же «наша космическая история есть медленное и мучительное рождение... слепые поиски наощупь, незаконченные попытки неудавшихся созданий, чудовищные выкидыши» (Соловьев 1911: 354). То есть все по-человечески, по-настоящему, в полной свободе бытия. Сама Премудрость, как и человек, действует наощупь, она ищет «субъекта, в котором и через которого она может осуществить себя вполне». Таким субъектом оказывается человек. И он не мог не быть «человеком идейным»: «Универсальное существо в идее, в своей разумной мощи (образ Божий), человек должен действительно стать подобным Богу, осуществляя активно свое единство в полноте творения» (Соловьев 1911: 360). В человеке Премудрость находит полное идейное воплощение. Совершенный же человек – Богочеловек Иисус Христос, которого Соловьев называет «совершенный муж», «человеко-Бог». По логике автора, даже воплощение Христа связано не с делом спасения человеческого рода, а с идейной целью Премудрости, субстанции Бога. Она организовала воплощение Христа для своей цели. Отсюда Соловьев не хочет признавать за Премудростью характеристику Христа, он считает эту точку зрения выдумкой византийцев, между тем как русский народ, по его мнению, видел в Премудрости женскую ипостась. Он не пишет, где и когда «русский народ» так мыслил, но ясно, что речь идет о новгородцах, которые писали на иконах образ Софии Премудрости Божьей, сидящей на троне. Ответственность за такой еретический взгляд Соловьев переносит с себя на весь «русский народ», который «знал и любил Святую Софию, как социальное воплощение Божества» (Соловьев 1911: 367).

Осознав, что символическая сущность имени София – не только участница высокой теургии, но и неперенный идейный первообраз для культуры и искусства, Соловьев пишет несколько статей на эту тему. В работе «Общий смысл искусства» (1890 г.), первой ласточке будущего символизма, говорится, что искусство готовит («предваряет») человека к пониманию, усвоению абсолютной красоты. Есть три этапа «предварения»: 1) магическое предварение, 2) косвенное через усиление данной красоты и 3) косвенное через отражение идеа-

ла от несоответствующей ему среды. Магическое предварение – это и есть, как отмечает Г. И. Чулков, символическое искусство (Чулков 2009: 376). Это значит: «Прямое или магическое предварение красоты осуществляется тогда, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинной сущностью вещей и с нездешним миром, прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах» (Чулков 2009: 376). Сам символист Г. И. Чулков, делая доклад 19 января 1914 г. «Оправдание символизма», дает ему такое определение: «Я разумею под символом означение таких переживаний, которые открывают ряд мистических потенций, восходящих к абсолюту» (Чулков 2009: 381).

Итак, в связи с конкретикой художественной деятельности, осуществляемой в софианской парадигме, в рамках символических сущностей, у Соловьева появляется тема *магической энергии*. Опять же он, и никто другой, закладывает магическое понимание творческой энергии художника-софианца. В работе «Общий смысл искусства» Вл. Соловьева более всего волнует проблема «всемирного просветления», которую можно решить через введение «вещественного бытия» в «нравственный порядок», а это возможно только через «просветление, одухотворение, только в форме красоты» (Соловьев 1988б: 392). И здесь все зависит от субъекта, от человека, его активности, воли, желания: «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческой силой в субъекте, преобразующей, а не отражающей только действительность» (Соловьев 1988б: 394). Эта «творческая сила» и есть та искомая энергия, с помощью которой творится мир красоты. Она направлена не столько на познание мира (отражение), сколько на художественное воплощение действительности. Этот «свет разума», несущий в себе «сознанный смысл жизни», способен так преобразовать действительность, что она становится красивой.

Вл. Соловьев рассматривает мир полноценного преобразования вне церковной действительности. В действительности, которая сопряжена творчеству, для него существуют только две реальности: природная и реальность искусства. Природная действительность в *неполной* мере преобразена светом (а ее Творец – Бог!): «Природная красота уже облекла мир своим лучезарным покрывалом, безобразный хаос бессильно шевелится под стройным образом космоса и не может сбросить его с себя ни в беспредельном просторе небесных светил, ни в тесном круге земных организмов» (Соловьев 1988б: 392). Чтобы довершить эту творческую/творящую мир работу, нужна такая же, как у Бога и Софии,

творящая деятельность со стороны человека. И эту задачу решает не Церковь, а искусство. Бог в качестве Творца мира видится автору не главой Церкви, не совершителем религиозного действия, а Премудрым Художником, для Которого сотворенная природа является плодом Его художественного действия. Этим жестом Соловьев хочет попутно решить другую задачу – показать бессмысленность существования Церкви, которая, с его точки зрения, узурпировала христианскую духовность. Человек в области искусства должен продолжить дело, начатое Богом в творении мира. Очевидно, свое фундаментальное положение о всеединстве Соловьев осмыслил из этого факта – общего божественно-человеческого сотворения мира, как необходимого условия преобразования добра в красоту во всей вселенной, включая мир космоса, природы и человеческий мир. Он называет всеединство «всепроницаемостью» или идейностью. Бытие, наполненное идейностью, всепроницаемо и находится в состоянии всеединства (Соловьев 1988а: 363). Это следует из мысли Соловьева о «совершенной идее», которая должна не пассивным образом присутствовать в материи (имея лишь функцию отражения), а активно в ней пребывать. Только внутреннее присутствие совершенной идеи в материи (а она и есть «свет разума, несущий свет жизни»), в данном случае в человеческом обществе, преобразует его до уровня подлинной красоты и делает его областью Искусства. Если для Соловьева «идея – это красота» (Соловьев 1988а: 360), то вещество, ее противоположность, без идеи – хаос и безобразие². Только обретая идею, как внешнее и внутреннее состояние, вещество приобретает качество красоты. Такова логика мысли Вл. Соловьева в отношении «духовной энергии».

Символизм в софианстве

Непростым является вопрос о появлении теории символа и мифа у последователей Соловьева. Серебряный век прошел под знаком символизма, символический взгляд на софианскую действительность стал рождаться еще при жизни Соловьева, фундамент символизма был заложен им, но символизм – это не только Соловьев, но и коллективный ответ его последователей на соловьевское софианство, ответ тех, кто относится к творцам Серебряного века. Именно они, а не Соловьев, используя его открытие символической сущности, добавив сюда идею мифической сущности (как содержательно развернутого символа), вывели софианскую идейность в область западно-возрожденческого проекта, то есть превратили софианство в нечто большее, чем просто богословие, просто философия. Они перевели софианство в область практики художественной и проч. жизни. Они сформирова-

ли культуру, которую, даже несмотря на крохотный временной отрезок ее существования (около десятилетия), позже назвали Серебряным веком, дав ей почетное именование «столетней» (век!), ведь она была рассчитана по меньшей мере на сто лет существования, как и Золотой век.

Символизм стал частью софианства, главным его тезаурусом, оттеснив все другие языки, выражающие индивидуалистическую мистику его идейности. Собственно, это нововведение и позволило родиться российскому софианству как таковому. Соловьев предложил разные языки индивидуалистического разговора о Софии: 1) язык магии, почти эзотерики; 2) психологический язык чувств, рассуждений и ощущений; 3) богословский. Но на вооружение был взят первый язык, соответственно, и понимание энергии господствовало магическое. Выбор магического языка был обусловлен, как нам кажется, следующими обстоятельствами. Образ Софии имел символический характер в каком-то новом его понимании, отличном от «знака», «эмблемы» и прочих заменителей реального явления. Соловьев в образе Софии, по сути, сформулировал новое понимание символа как явленной сущности, которая требует почти религиозного человеческого участия на индивидуальном уровне. Этот символический образ был полон мистической энергии, отличной от божественной и ангельской. В нем была тайна для «художника», тайна творческой энергии, близкой к той энергии, которая имела духовное, религиозное происхождение. Этот язык служил заменой церковному языку (даже без демонстративного отказа от него), был альтернативой ему именно в силу магической природы. В интеллигентских кругах шел в этот период активный поиск мистического языка, альтернативного церковному. Вероятно, поэтому в России начала XX в. наблюдался такой разгул спиритизма (Соловьев участвовал в сеансах, хотя и говорил об их опасности), теософии, наплыва мистических сект и проч. Но в данном случае символизм позволял подчинить этот язык человеку, сделать мистику, мистическую энергию упакованной в некий каркас, панцирь, позволяющий держать ее там, как в сосуде, или же подчинять эту стихию необходимой форме в художественном произведении. Словом, символизм стал средством для структурирования стихийной мистической энергии.

Теория мифа, вытекающая из теории символа, рождалась постепенно, с опозданием, но в соловьевском выражении. Миф, как писал А. Ф. Лосев, есть развернутый символ, явленная сущность, получившая свою конкретную историю воплощения. Миф рождался по мере того, как символические сущности воплощались в жизнь, в творческой биографии каждого деятеля Серебряного века.

Для символистов искусство считалось если и не эзотерикой (а для А. Белого оно было эзотерикой), то все же особым миром, понятным только посвященным; здесь действовали «чары искусства», а сам творец – был «чародеем» (Чулков 2009: 375). Вот слова А. Блока, комментирующего доклад В. И. Иванова: «Символист – изначально – теург, т. е. обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие» (Блок 2021: 403). Символическое слово, в этой связи, особенно тем, что имеет магические свойства. В. И. Иванов писал: «Слово-символ делается магическим внушением, приобщающим слушателя к мистериям поэзии» (Иванов 2021в: 74). Или же: «Заклинательная магия ритмической речи, посредствующей между миром божественных существ и человеком» как задача поэзии (Иванов 2021в: 77). В понимании Иванова, символ – реальность гораздо более важная, чем субъект и объект, потому что соединяет их вместе. Символ придает смысл их единству, а значит, он смысл личности, ее сущность. Эта мысль звучит и в статье «Мысли о символизме» (Иванов 2021г). Символ наводит чары на человека, оказывает на него магическое влияние. Отсюда вывод: символизм был всегда, он не только искусство.

Начало символизма как литературного течения принято связывать с лекцией Д. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», прочитанной в Санкт-Петербурге в 1892 г. (Зобин 2022: 57). В 1894–1895 гг. в Москве вышли три сборника «Русские символисты», подготовленные В. Брюсовым. У Вл. Соловьева, ушедшего из жизни в 1900 г., еще было время с иронией отнестись к новоявленным символистам. Символизм был, по сути, его детищем, но, как это бывает при оформлении сложных явлений, отдельные его проявления кажутся абсурдными, даже смешными. Так с символизмом было здесь, так было и позже, в 1910-е годы, когда он достиг расцвета. Многих увлекла символистская «игра в слово», которую можно было продолжить и не по-символистски (футуристы – 1912 г., акмеисты – 1912 г., имажинисты – 1918 г.). И акмеисты, и футуристы видели себя отличными от символистов, хотя по мировоззрению это был все тот же символизм, представленный в новом, отдельном аспекте.

В. И. Иванов в среде символистов был наиболее авторитетным теоретиком символистского искусства. Н. А. Бердяев – наиболее философски глубоким. Но преуспели более других в раскрытии символа Софии все же богословы, и в большей степени протоиерей Сергей Булгаков. Для Иванова энергия, которой оперирует символизм, мистична, имеет донисийскую силу, она первооснова всякой мистики, это творческая энергия, таящая в себе искру бого-

борческого Прометея огня. Иванов так же, как и Чулков, считал, что Вл. Соловьев первый дал символистам понимание подлинной энергии; он вспоминает его учение о триаде энергий – священной, царственной, пророческой – в связи с учением о свободной теократии. «Соловьев определил истинное искусство как служение теургическое» (Иванов 2021б: 63). Именно Соловьев заложил в головы символистов мысль о теургической природе художника. Не условной, а безусловной. В. И. Иванов понимал природу энергии, которой пользуется художник, как добытую им в себе самом: «Говоря о развитии поэта, должно признать первым и полубессознательным его переживанием – прислушивание к звучащей где-то, в далеких глубинах его души, смутной музыке, – к мелодии новых, еще ни кем не сказанных, а в самом поэте уже предопределенных слов, или даже и не слов еще, а только глухих ритмических и фонетических схем зачатого, не выношенного, не родившегося слова. Этот морфологический принцип художественного роста уже заключает в себе, как в зерне, будущую индивидуальность, как новую “весть”» (Иванов 2021а).

Понятие «магия» очень любили софианцы, о. Павел Флоренский нередко к нему обращался, чтобы подчеркнуть весомость явления: «слово магично», «магия – встреча живого человека с живым веществом»; «магия в жизни – живое общение живого с живой действительностью. Именно с именем». Все это продуманные положения из доклада «Магия слова», сделанного Флоренским на заседании религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева (Лосев 1990: 278–280). Смотрим далее: «Это союз. Независимо какой. Союз любви или союз ненависти – но союз». Сам факт соединения рассматривается как благодеяние, как то, без чего мир не может существовать. «Никакой религии без магии быть не может». Это следующее положение, объясняющее, что именно создает систему фундаментальной связи между явлениями. Флоренский считал, что магия существовала всегда, и до христианства, и она имела как положительный, так и отрицательный смысл. Для Флоренского христианские таинства, включая евхаристию, – это «белая магия», благодатная магия. В Православии Бог познается через магическое общение, «живое общение» – прикосновение, вкус, обоняние. Существует комментарий А. Ф. Лосева, в котором он поддерживает позицию о. Павла, его «расширительное» понимание слова «магия». Магия в христианстве – это мистический *внебожественный* опыт общения с духовной энергией, а внебожественный опыт Флоренский связывает с небытийной сферой, для него неприемлемой. Небытие для него отрицательно: оно «вне культа»,

«геенна», за ней стоит «анафема» церковная, «это отлучение от бытия» (Флоренский 2004: 122–123).

Понимание духовной «энергии» о. Павлом Флоренским

Священник Павел Флоренский видел источник энергии в Боге и в «Земле». Если рассуждать «по-библейски» о сотворенности Земли Богом, то можно сделать вывод, что она была наделена Богом колоссальной энергией, а не вечно имела ее сама по себе. Но Флоренский говорит о присущей Земле «титанической мощи» так, словно Земля, как и Бог, имеет самостоятельную энергетическую базу. Иначе как понять борьбу двух центров силы, которую рисует Флоренский?! И действительно, автор словно не хочет прямо сказать о двух центрах энергии, а ведет нас к этому пониманию: «Титаническое, само в себе, – не грех, – а благо: оно мощь жизни, оно само бытие... Титаническое – потенция всякой деятельности. Оно – по ту сторону добра и зла» (Флоренский 2004: 134). Возникает вопрос: откуда у мощи, полученной человеком и Землею, такая титаническая, богоборческая направленность и такая огромная сила? Зачем Бог дал Земле и человеку мощь, зная, что она будет направлена против Бога? И действительно, как считает Флоренский, вся деятельность человека и материального мира, частью которого он является, имеет цель «клеветать на Бога», то есть жить, как падшие ангелы, – во лжи и клевете (Флоренский 2004: 140). Напор на истину и Бога будет продолжаться до тех пор, пока материальный и человеческий мир не столкнется с Самим Богом, и будет бороться с ним, и будет побежден Им. В этом Флоренский видит миссию Христа: утолить жажду истины в человеке, заставляющую его «клеветать на Бога» в течение всей истории. Бог покоряет титаническую мощь человека и Земли. Они проходят длинный путь испытания непокорностью, и наконец, встретившись с Богом лицом к лицу, готовы успокоиться. Получается, что Бог покоряет свою же силу, которую он дал Земле и человеку. Но как и почему энергия стала когда-то непокорной Богу, Флоренский не пишет. Словно она сразу была дана буйной, неуправляемой и делом человека было привести ее нужное русло. Картина не библейская и не евангельская, а какая-то иная, выдуманная автором.

Сюда можно отнести и идею Флоренского о превращении культа в культуру. Автор не признает истину вне культа, не признает и культуры, создаваемой вне культа. Культурно то, что вышло из области церковной, обрядовой и ритуальной. Культ/культура – это система всеединства. Если соотнести «энергетический» и «культурный» миры – мир борющихся друг с другом божествен-



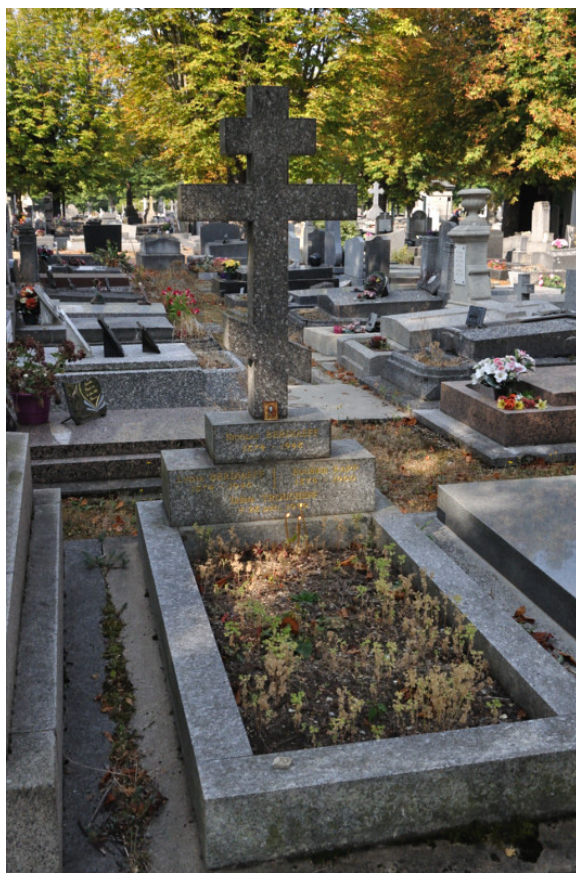
Памятный знак пострадавшим за веру во Христа
в годы гонений и репрессий XX-ого века.
Памятник отцу Павлу Флоренскому. Сергиев Посад.
Фото из открытых источников:
<https://www.sedmitza.ru/text/9071659.html>

ной и титанической энергий и мир формирующегося всеединства, (где правильный путь культуры из культа, а неправильный – происходящий не из культа, не стремящийся к всеединству, к системности) – то можно сделать вывод, что Флоренский не видел противоречия в их отношении друг с другом. Богоборческая энергетика, которая, казалось бы, в культурном аспекте указывает на идолопоклонство, жертвоприношения, вплоть до человеческих, и т. д., на деле все время являет позитивный прообраз некоего светлого будущего (того же христианского), а значит, объективно работает на благую идею (Флоренский 2004: 308–309). Опираясь на символически понимаемую реальность, проявляемую в культурной сфере, автор позволяет себе снять проблему теодицеи, как разделяющую человечество. Его символ-культурологический подход позволяет оправдать богоборчество всего человечества, существующее, по мысли Флоренского, как благое дело, как идея, работающая на конечный позитивный результат. Магизм духовной энергии, очевидно, связан с этой непростой формой функционирования системы в ее двух видах: энергетическом и культурном. В таком мире

духовная энергия живет не как божественная, благодатная и животворящая, а как то, что следует привлекать символическими действиями, что и указывает на ее магический характер.

Понимание магической энергии Н. А. Бердяевым

Среди мыслителей Серебряного века Н. А. Бердяев считался одним из первейших апологетов «нового религиозного сознания», ведущим теоретиком символизма. В работе «Философия свободы», в главе «Мистика и Церковь», Бердяев говорит о важности Церкви, церковности, хотя ясно, что для него это нечто отличное от православного понимания. «Подлинная мистика» для него – у теософа Я. Бёме, а Церковь, по Бердяеву, – живет в «ожидании Третьего Царства, Царства Духа Святого» (Бердяев 1989б: 224). В другой работе он объясняет этот приоритет: «В мистике Бёме была семитическая прививка Каббалы с исключительным местом, отводимым ей Человеку, с конкретным духом». Бердяев считал, что к этой традиции принадлежал Вл. Соловьев: «В XIX веке Фр. Баадер и Вл. Соловьев насыщены антропологическим и конкретным духом мистики Каббалы и Я. Бёме, а не отвлеченным и безобразным духом негативной мистики Индии, Плотина и Экхардта, чисто арийским духом!» (Бердяев 1989а: 507–508). «Я бы охотно назвал свою философию магическим реализмом или, точнее, мистическим реализмом» (Бердяев 1989б: 212). В своем превознесении творчества как религиозной мистерии Бердяев идет дальше всех своих современников. Искусство у него есть альтернатива религиозной жизни: «И искусство может быть искуплением греха... В искусстве, как и повсюду в мире, повторяется Голгофская жертва... Творческий акт задерживается в мире искуплением и потому становится трагическим» (Бердяев 1989а: 447). Бердяев считает, что символизм лишь готовит людей к новой – теургической – реальности, когда словом можно будет творить мир (Бердяев 1989а: 457). А символизм – это лишь промежуточная стадия: «Дальше символизма – мистический реализм; дальше искусства – теургия» (Бердяев 1989а: 450). На деле это означает, что магия только готовится вступить в свои творческие права. Магия, для Бердяева, это «природообщение»: «Магия есть действие над природой и власть над природой через познание тайн природы». Магия, ставшая «современной техникой», должна вернуть природе ее одухотворенность: «Когда вернется великий Пан и природа вновь оживет для христианского мировоззрения, тогда неизбежно возродится и магия» (Бердяев 1989а: 517). Более того, «магия станет светлой»: «Светлая магия грядущей мировой эпохи, для которой оживет природа, будет творческим общением человека с природой, властью человека над приро-



Могила Н. А. Бердяева в г. Клямапре (Франция).

Фото из открытых источников:

<https://myzgin.livejournal.com/1534.html>

дой через соединение в любви» (Бердяев 1989а: 517).

Спрашивается, как коллеги по цеху отнеслись к столь радикальной постановке вопроса? А. А. Мейер подчеркивает, что Бердяев смешивает художественное творчество и процесс божественного творения: «Он (Бердяев. – О. К.) творчество часто смешивает с творением. Он говорит, что человеку предстоит творить из ничего» (Мейер 2009: 420). Этот автор считает, что Бердяев обращается к темной мистике: «Это какое-то бессознательное темное творчество, видящее в себе создание чего-то тайного, вмешательство в космос, восполнение космоса. Магию, как восполнение, ее так проповедует и Бердяев. Только он называет ее светлой» (Мейер 2009: 421). Д. Мережковский поддерживает Мейера, считая, что разделять магию на плохую и хорошую нельзя: «Все абсолютно магии, и белая, и черная, и синяя, несомненно, демоничны потому, что главная сила йоги, как это представлял себе Бердяев, заключается в сосредоточении, во вхождении в себя, в акте внутреннего сосредоточения и посредством сосредоточения в каком-то действии на природу»

(Мейер 2009: 429). И далее, противореча себе, Мережковский отмечает, что есть единственная подлинная белая магия – это любовь. Но условия любого магизма, добавляет он, есть богооставленность: «Только тогда маг обладает силой, когда отказывается, отрекается от Имени Божьего... Бердяевым чрезвычайно настоятельно подчеркивается это: необходимо человеку быть оставленным Богом» (Мейер 2009: 444).

Хотя у Бердяева, как и у Соловьева и Мережковского, нередко звучат те выражения и понятия, которые пришли к ним от Достоевского: «красота спасет мир», «человек – это идея» и многое другое – но как они изменены: и слова, и понятия. Искажен смысл и духовной красоты, и самого человека из-за пренебрежения к Богу, к подлинной христианской теургии, к библейской истории, представленной в книге Бытия, к новозаветному тексту. Все искажено и подчинено выдуманной символической сущности, какой бы она ни была: Софией, именем, числом или чем-то другим. Если Бог для софианцев не привычный христианам Бог, то и человек для них также искажен в своей сущности. У Достоевского личность не только субъект, но и идея. У Соловьева личность лишь нуждается в идее, ведь без нее она – «бессмысленная пустая сила». У Достоевского личность-идея нуждается в другой личности-идее, чтобы быть полноценной *социальной личностью*, с которой и начинается человек как таковой, в том числе и творческий. Только после объединения с другим человеком (или же, в другом случае, с Богом) появляется личность, подлинный человек, раскрывается скрытый смысл его идейности. В этом разница понимания личности у Соловьева и Достоевского. Соловьев считал для себя более важным увидеть в идее и идейности способность быть носителем всеединства и скреплять единое со многим, тем самым иметь и черты единичности. В этом Соловьев видел главное качество идеи – быть носителем единичных и всеобщих черт, в то время как Достоевский видел в идее выражение сущности человека, его личностную идентичность, Божественный замысел о нем, возможность и основу для сближения с Богом и другим человеком. В чем здесь разница? У Соловьева идейность – это функция, в данном случае скрепляющая человеческое бытие, у Достоевского же – это стержень бытия человека, главное в нем, что дает ему возможность общаться с другими людьми и с Богом. В чем-то здесь есть сходство, но есть и существенная разница: у Соловьева идейная личность уже считается состоявшейся, когда субъект (личность) и объект (идея) нашли друг друга, у Достоевского с этого только начинается путь к личностной самостоятельности. Соловьев

отказывается от христианского понимания личности, довольствуясь ее античным пониманием. Поэтому и Бог у Соловьева есть носитель только единство-множественной функции, это не Личность-Идея, Личность в ее сущности (Соловьев 1989: 67). Он продуцирует лишь абстрактные идеи, которые нуждаются в очеловечивании, в довершении их творения до уровня идей, из которых и может появиться тварный мир в его вещном многообразии. Отсюда у Соловьева и возникает потребность в Софии, субъекте, который и доводит дело творения мира до ума, являясь Премудростью.

Соловьевская личность, казалось, готова пойти к другому человеку, чтобы обрести свою социальную идентичность, но на пути она останавливается, увлекается символической сущностью, в каком-то смысле съедает яблоко с древа познания и оказывается нагой, без духовных одежд. Символическая сущность персонализируется, очеловечивается, затмевает Бога и другого человека, виртуальная реальность оказывается более важной, чем обычная. У Блока она получает облик Дамы, у Мережковского, Бердяева, Булгакова появляется Четвертая Ипостась, женский облик Духа Святого. У Врубеле-



Могила В. И. Иванова на римском кладбище Тестаччио (Италия).
Фото из открытых источников: <https://genealogia.ru/projects/lib/catalog/necropolis/testaccio1.htm>

ля – Царевна-Лебедь, Вс. Иванов вообще теряется в разнообразии названий: то ли это Мельпомена, то ли Эвридика, то ли Афродита Небесная. Тысячи героинь Вечной Женственности – главного символа символистов – словно создают необыкновенную романтическую атмосферу рыцарского общества и рыцарской культуры, куртуазности. Но за парадным фасадом находится крайне неприглядная действительность. Лосев писал об обратной стороне титанизма художественных деятелей западноевропейского Возрождения. Таковая была и у творцов Серебряного века. Но и она смотрится сегодня, как часть культуры, поскольку, как это было на радениях у Вяч. Иванова дома и на Башне, все облекалось в античную драпировку и мотивировалось соответствующей языческой духовностью. Вот почему Серебряный век, как укрытый в вулканический пепел Везувия г. Помпеи, не раскрыт перед нами в подлинной природе своего существования.

Понимание «энергии» протоиереем Сергием Булгаковым

Несомненно, протоиерей Сергей в его софиологии является продолжателем софианского дела Вл. Соловьева. Но ясно и другое: этот автор выхо-

дит на свой, особый уровень богословствования, он пытается оторваться от каббалистических и философских корней «русской софиологии», привитых Соловьевым, и как будто старается опираться на сугубо библейскую – ветхозаветную и новозаветную – традицию понимания Софии. Как он это видел? В библейском понимании Софии Булгаков также отходит от церковных рамок, создает свое богословие, в котором наличествует все та же апологетика внебиблейской самостоятельной софийной сущности, отличной от Бога, ангела и человека. Поэтому в целом его теоретическая модель должна рассматриваться в русле соловьевской мысли. Соловьев, как и Булгаков позже, старались не для богословия, не для Церкви развивать свою теорию, но для светской мысли и светского употребления. Однако им не удалось этого сделать, и они обратились к богословскому языку, решая светскую задачу. Это самое первое, абсурдное по замыслу, объединяющее их дело. Второе касалось содержания термина, целей и задач решения этой проблемы. И тот и другой оторвались и не вернулись к библейскому пониманию Премудрости как особой характеристики Логоса, второй ипостаси Святой Троицы, Иисуса Христа, Творца мира. Они понимали Премудрость как отдельную, отличную от Бога сущность, без которой Бог не может «творить ниче-соже». Разница влияния Софии на Бога у Соловьева и Булгакова значительна. Последний делает эту зависимость более основательной, хотя и ценой размывания понимания целостности образа Софии. София у него нечто среднее между Богом и тварным миром. Она имеет разные формы проявления (тоже новое): Богородицы, Христа, силы, координирующей деятельность Бога-Троицы. То есть можно констатировать, что тенденция софианского богословия (от Соловьева к Булгакову) была направлена в сторону усиления позиций Софии в божественном Домостроительстве и, в целом, в божественной картине мира.

Противоречие заключалось в разнице между богословским языком (и богословской, а не философской картиной мира) и светской (западно-возрожденческой) целью – показать богоподобие человека, его божественные прерогативы, его божественные перспективы, вне церковного пути – святости, аскетики, обожения, молитвенной и других церковных практик, ведущих к этому. Богословский язык Соловьева и Булгакова возносил мысль в самые выси божественного мира, туда, где пребывает и действует превечный мир Святой Троицы, куда великие святые не дерзали приблизиться и, если и писали труды на тринитарные темы, то только в защиту тех положений, которые были известны по Евангелию, по преданию и святоотеческому откровению. Софиане же словно потеряли страх Божий



Могила отца Сергия Булгакова на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа в пригороде Парижа (Франция).

Фото из открытых источников:

<https://www.m-necropol.ru/bulgakov-sergiy.html>

в своем безудержном стремлении постичь тайны Святой Троицы обычными человеческими силами, и в этом были похожи на теософов, неоплатоников, на всех, кто потерял (или не приобрел, находясь вблизи христианства) подлинно христианское понимание Бога.

Итак, в лице софианского богословия мы наблюдаем феномен «светского богословия», которое должно было сменить, как считали софианцы, погрязшее в протестантском рационализме «церковное богословие», главенствующее в Русской Православной Церкви в синодальный период. Хотя основой русского церковного богословия этого времени были все же труды святителей Тихона Задонского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, Иоанна Кронштадтского, мысль старцев Саровской, Глинской, Оптиной пустынь, эта святоотеческая школа в России ими не замечалась, софиане видели себя подлинными мистиками и подлинными рационалистами в решении задач противостояния византийской и русской традиции, а значит, в противостоянии паламизму. Софианство было или открытым антипаламизмом, как у Вл. Соловьева, или же искаженным паламизмом, приспособленным под софианские задачи, каким оно стало у позднего Булгакова.

Посмотрим, как понимал о. Сергей Булгаков энергию, совпадало ли его понимание с исихастской трактовкой святителя Григория Паламы. С 1910 по 1944 г., в период занятия софиологией, понимание им природы энергии претерпело определенные изменения. Поначалу оно формируется на основе живого религиозного опыта («Свет невечерний», 1910 г.); определенное настроение создает миф о матери-земле, который Булгаков заимствует у Достоевского. Земля соотносится с образом Богородицы. Здесь важно, что, как и у Соловьева, энергию продуцирует «встреча» не с Богом и не с другим – святым – человеком, а с некоей софийной реальностью. Не просто красивой природой, а мистически красивой. «София не пришла к Булгакову непосредственно из философских текстов Соловьева... Булгаков почерпнул ее из того же источника, что и А. Блок, А. Белый и другие деятели Серебряного века – из софийно-эротической соловьевской лирики» (Ваганова 2011: 285). Это важный момент, определяющий характер распространения «учительной информации» о софианстве. Сам Соловьев, судя по всему, вызывал Софию на встречу через «заклинание», как это делают колдуны (Ваганова 2011: 285). Соловьевский мистико-романтический образ Софии в его стихах нашел наиболее емкую образную форму, показывающую, что такое София для человека с тонким душевным устройством. Сфера художественного

творчества не случайно становится ведущей сферой, где демонстрируется мир живой софийности, на это ориентирует главный критерий, определяющий, что софийно, а что нет. Этот критерий – красота. Ее возвел на пьедестал судьи софианства уже Соловьев, взявший, очевидно, религиозное ее значение у Достоевского. Сфера бытия Софии у софианцев в какой-то степени ограничена художественными рамками, областью, где красота творится художественными средствами, поскольку они решали задачу понимания шестоднева в контексте человеческого творчества. Речь шла о понимании творчества как феномена творения, по-своему божественного акта, благодаря которому человек (как и Бог в творении мира) выводился за пределы добра и зла. Творец мира был однозначно добр в своем шестодневном действии, и не Его вина последующие случаи отпадения ангелов и грехопадение человека. Так мыслился софианцами и феномен софийного творения со стороны человека. Творчество людей, прежде всего в художественной сфере, носит софийный характер, поэтому оно не может быть добрым или злым, оно однозначно является добрым. Богословская апологетика «творения» софианцев должна была обосновать равночестность внецерковного пути обожения человека.

Но это не православный и не христианский взгляд на творчество. Православный богослов так обозначает компетенцию творчества: «Определим творчество как акт дерзания человека, выступающего смиренно, с любовью в качестве сорботника, соучастника в благом и спасительном творчестве Самого Бога» (Протоиерей Михаил Труханов 2014: 283). Данный автор подчеркивает, что творчество может иметь разную природу: божественную и дьявольскую, как и премудрость может принадлежать той и другой стороне, то есть быть подлинной и неподлинной. Там, где творчество опирается на небожественные силы, небожественную энергию, процветает «сочинительство», «составляемое из вымысла человеческого». И целью его является не прославление Бога, а «корыстные интересы приземленного порядка» (Протоиерей Михаил Труханов 2014: 276). Сам акт творчества понимается протоиереем Михаилом как «изведение из творца во вне – в осязаемую форму – творческого замысла» (Протоиерей Михаил Труханов 2014: 286). Ни о какой третьей силе, кроме Бога и человека, в православно-христианском взгляде на творчество речи не идет. Человек творит, опираясь на божественные силы, и его творчество имеет цель прославить Творца. Тогда и сам он становится подлинным творцом, и творение его получает характер подлинности и красоты. Все свои положения протоиерей Михаил

обосновывает библейскими (ветхо- и новозаветными) и святоотеческими текстами.

Сама же красота, как первичный критерий, задает тон или определяет угол зрения на мир, определяемый понятием «софийность». Вещь софийна, значит, красива мистической красотой, наделена большой идеей, глубоким внутренним смыслом. Но вся проблема состоит в формировании «большой идеи» и «глубокого внутреннего смысла». Мистическая красота постигается через благоговейное обращение к первоисточку – к Софии, Женственности, Душе мира. Если обращение неблагоговейно, то художник склонен получить результат, разрушающий большую идею и глубокий смысл. Протоиерей Сергей Булгаков критикует Пикассо за разрушение таковых в его творчестве. На примере суждений софианцев можно сделать вывод, что у них не было четкого критерия понимания красоты, эти критерии менялись на протяжении жизни (у Булгакова, Блока и др.), а значит, в этом важнейшем вопросе: что софийно, а что нет, они руководствовались, по сути, субъективными суждениями, критериями, близкими им на данный момент.

В теории же, по Булгакову, энергия, которой наделяется человек-творец, софианец, приходит к нему от Софии, получившей ее от Бога, и благодарен он ей, а не Богу, потому что «софийность», а не «божественность», характеризует то, что получило свое преображение благодаря этой энергии. Софианцы словно не замечают, что Бог, Творец мира, удаляется куда-то из этой картины взаимоотношений человека с Небом. Небом становится не Бог, а София. Не перед Богом, а перед Софией они были ответственны за свои художественные деяния, что в определенной и значительной степени снимало с их душ нравственную мотивацию ответственности за свои поступки. Оставалась только форма художественной ответственности, заменяющей нравственно-религиозную. Не случайно о. Сергей Булгаков считал, что «гениальность художника-творца сопоставима со святостью святых» (Ваганова 2011: 286). Этим путем шли и западные возрожденцы в XV–XVI вв.

Важнейший момент, характеризующий взаимоотношения человека и Софии, – как она наделяет людей энергией. «Над дольным миром реет горная София, просвечивая в нем как разум, красота... хозяйство и культура. Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией, существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней. София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу. Природа челове-

кообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна» (Булгаков 1993: 198). Итак, характер надления энергией человека со стороны Софии определяется понятием «познание», форма взаимодействия – общение с целью просвещения. Потом человек далее транслирует эту просветительную энергию, распространяя ее на природу, делая ее софийной. София мерцает, подобно звездам, призывает человека к познанию.

Перед нами развернута трехступенчатая модель познания умного света, умных лучей: 1) София принимает лучи от Логоса; 2) транслирует эти лучи человеку; 3) человек передает их природе. Непонятной выглядит в этой схеме роль Софии: что она делает нового, по сравнению с Логосом, и зачем нужна ее посредническая функция?

Интересна, с точки зрения апологетики софиологического творчества протоиерея Сергея Булгакова, эволюция его взглядов. Обратимся к книге Н. А. Вагановой, раскрывающей важные детали каждого из этапов. Автор настаивает на цельности софиологической позиции Булгакова на протяжении всего его софианского периода с 1910 по 1944 г., на разворачивании его софианских идей подобно свитку. Между тем она же отмечает, что каждый новый этап становился для Булгакова отрицанием предыдущего. Скажем, на первом, дореволюционном, этапе Булгаков явно переживает кризис «отречения от Соловьева», когда он приходит к пониманию того, что Соловьев видел себя Логосом-Христом, что стихи его о Софии не просто мистическая эротика, а просто эротика, область мистического блуда (Ваганова 2011: 300). Переоценка касается и боготворимой Булгаковым А. Н. Шмидт, сектантки, пытающейся создать церковь третьего завета (Ваганова 2011: 299). На втором (допарижском, до 1923 г.) этапе Булгакова захватывает волна любви к католицизму, в другом несколько аспекте, нежели она присутствовала в жизни Соловьева. Сам Булгаков кризисные моменты связывает с отступлением от живых контактов с Софией, когда он увлеклся земными искусствами (почитанием Соловьева, Шмидт, католической идейностью), а потом опять возвращался к Софии и все возобновлялось. На третьем, последнем этапе происходит, по мысли исследователя, переход от платонизма (в понимании софийных процессов) к паламизму: «Софию, понимаемую прежде платонически (“умная сущность”, “совершенный организм божественных идей”) и соловьевски (“всеединство”), Булгаков стремится мыслить теперь паламистски, хочет “перевести” ее на энер-

гийную основу, представив, как раскрывающийся мир божественных энергий, отличный от природы Божества» (Ваганова 2011: 319). В этой новой модели действие энергии носит иной характер, она уже не зовущие к просвещению «лучи» Софии, она мир энергийно заряженных идей, пребывающих вместе с Софией «внутри Троицы как содержание Ее Жизни-Любви». София становится четвертой ипостасью Бога. Меняется и понимание антропогенеза: человек не столько творится, сколько «изводится» Богом, целью же его является обожение. София, Премудрость, отдельная ипостась, став «энергией» Бога, конечно, не может считаться равноценной тому пониманию божественной энергии, которое существует в паламизме, где энергия, благодать Бога есть Его сила.

Софианские авторы, акцентируя внимание на софийности творческого знания, словно забывают об аскетическом делании, в монашестве или в миру, когда связь человека с Богом прямо направлена на «стяжание Духа Святого». Эта энергетика вообще не фигурирует в их богословии, как будто это отдельный мир, не имеющий отношения к творческой сфере. Между тем, несомненно, мир аскезы и мир подлинного (во Христе) творчества связаны между собой неразрывными узами. Мир аскезы первичен, он создает базу для мира творчества, в котором как таковом нет сугубого обращения к Богу с целью единения с Ним в благодати. Область творчества широка: сюда включается политическая, культурная, общественная и природная жизнь, требующие христианского преображения. Но мир творчества, если он имеет христианскую мотивацию, христианский запрос на преображение жизни, это вторичный мир, по сравнению с миром аскетики, он пользуется лишь теми энергетическими возможностями, той благодатью, что получила Церковь благодаря трудам аскетов и общей церковной молитве мирян. Поэтому он действительно получает свою благодать не прямо от Бога, от Премудрости, а опосредованно, от Церкви. Отсюда и возможно (при ложном толковании, как это произошло у софианцев) понимание иной, кроме Бога, реальности, отвечающей за благодатную энергетическую сферу. Софианцы называли эту область Софией, хотя правильнее было бы назвать ее Церковью, с ее сонмом святых и подвижников, с ее главой Иисусом Христом.

Игнорирование библейских и святоотеческих текстов у софианцев просто поразительное, потому что при внимательном привлечении и изучении их никаких вопросов об идентичности Премудрости просто не может возникнуть, и характер надления человека божественной мудростью также будет очевидным. Нам думается, что, сосредоточившись на области творчества, как области творения, абсо-

лютизируя эту сферу, софианцы оторвались от реальности церковного бытия, иерархичного, имеющего свои незыблемые константы (скажем, тринитарное святоотеческое учение или исихастское учение), которые софианскому богословию пришлось, мягко говоря, «корректировать», а если говорить прямо – разрушать, чтобы построить свою систему понимания Божественного мира Святой Троицы и взаимоотношений Бога и человека на основе новых правил.

Причина появления софианства нам видится в особом взгляде интеллигенции на синодальную Церковь в пореформенный период. Она виделась во все более и более негативном свете: как угнетенная светской, государственной властью; в подчинении православного богословия протестантскому рационализму, в заниженном статусе духовенства в обществе; в разрыве приходской и монастырской частей и т. д. Основоположник софианства Вл. Соловьев ясно выражает эту мысль в ряде своих статей, в особенности в статье «Об упадке средневекового мировоззрения» (1891 г.). Духовная неавторитетность Церкви (не сама по себе, а в глазах интеллигенции) и заставила Вл. Соловьева, а затем и Флоренского, Булгакова, Лосева, всех идеологов софианства вывести церковную сферу (а с нею и исихазм) из области осмысления феномена «творчества/творения» и начать вместо философствования об этом явлении богословствовать о нем, якобы вместо Церкви, не могущей этого делать по причине слабости и пленения. Так нам видится «генеральная мотивационная причина» обращения к теме Софии со стороны мистически настроенной интеллигенции, не желающей вливаться в русло обычной церковной жизни Русской Православной Церкви. Софианцы превращают светский, в общем-то, вопрос о творчестве, о творческой энергии, о статусе художника, об истоках творческого вдохновения – в фундаментальный богословский вопрос, претендующий на пересмотр всего церковного тринитарного учения. «Начав с малого камешка, они насыпали целую гору», чтобы только доказать, что человек имеет право и возможность обожения без церковного участия, а сам по себе как творческая личность, как творец, равный Богу. Эта главная и сокровенная мысль софианства, может быть, нигде открыто и не озвучивалась, но была стержневой для данного идейного направления.

Понимание «духовной энергии» А. Ф. Лосевым

Интересно сразу же отметить, что «ранний» Лосев дистанцируется от ценностного мира западного Возрождения, как от мира чужого, неправославного, он не связывает Серебряный век с тем,

что происходило в начале возрожденческой эпохи в Западной Европе. И это вызывает вопросы. Что это, искренность или игра? Потому что сначала философ вскрывает подлинные мировоззренческие и философские истоки западного Возрождения, адресуя читателя к каббале, а затем, опираясь на свой весьма своеобразный диалектический метод, разъясняет, что каббала – это и зло, и добро. Зло потому, что «Израиль – принцип ущерба, греха, отпадения», а добро в силу того, что «только благодаря Израилю учреждается богочеловечество на земле, сначала в виде Христа, а потом в виде преображенной и спасенной твари вообще... Человек принимает высшую жизнь постепенно, медленно, с трудом. Это и значит существует Израиль. Израиль, это есть принцип самосохранения богочеловеческой сущности, воплощающейся в реальной истории, подобно тому, как во всякой диалектике меон есть принцип ущербного самоутверждения эйдоса. Только благодаря Израилю христианство существует и развивается, ибо только благодаря Израилю (а это и есть инобытие) и происходит накопление нужного числа спасаемых. Но это и значит, что Израиль – принцип отпадения от христианства и оплот всей мировой злобы против Христа» (Лосев 2022: 390). В этом рассуждении сосредоточены две позиции Лосева: 1) чисто каббалистическая точка зрения о зависимости Бога от Израйля; 2) о самостоятельной активности небытия, сферы более важной и более мощной, чем божественная сфера. Чтобы отвести от себя подозрения в симпатиях к каббале, имеющей истоки, как он пишет, в «сплетении персидской магии, египетской мистики и греческого неоплатонизма» (Лосев 2022: 363), объединенном и переработанном «еврейским духом», Лосев говорит, что «каббалистическая интуиция вполне совпадает с ветхозаветной» (Лосев 2022: 382). Эта последняя установка и заставляет его действовать дальше достаточно смело: «Настоящий христианин, последовательный христианин, не либерал и не дурак, должен таким же образом смотреть на Израйля и после отвержения им же самим порожденного Богочеловека» (Лосев 2022: 384). И еще один перл: «Христианство возникло от еврейства. Оно снова обратилось в еврейство». Но это, конечно, не этнические сентенции, это религиозное понимание энергии, которая, по мысли Лосева, господствует в мире. Не божественная, исихастская энергия (хотя Лосев и пишет в одном месте о ее важности) осуществляет господство, а та энергия, которой манипулирует небытие (меон, инобытие). Хотя эту роль, генерирующую зло, философ отводит Богу. «Израиль есть инобытие или материя... оно (инобытие) – ничто, оно не существует... оно существует лишь “в отношении” к бытию, т. е. оно все время осуществляет, овеществляет, воплощает



Могила А. Ф. Лосева на Ваганьковском кладбище в Москве. Фото из открытых источников:
<http://domloseva.ru/events/news/yubilejnaya/23-sentyabrya-den-rozhdeniya-a-f-loseva>

бытие», то есть происходит «самовоплощение», «самоосуществление» бытия. «Израиль, – по Лосеву, – инобытие Бога и Богочеловечества» (Лосев 2022: 390). Бог нуждается в небытии так же, как Он нуждается в Израиле, той области, где, с одной стороны, собирается «мировая злоба против Христа», с другой – осуществляется «принцип отпадения от христианства». Эта антиномия, по Лосеву, необходимое условие для выполнения божественного замысла о человечестве. Не люди так поступили с Богочеловеком, а потом христианством, а так Бог замыслил историю (Лосев 2022: 390). По этой логике зло есть необходимая часть человеческой истории.

Поставив на такую высоту философию каббалы, Лосев и объясняет читателю, почему европейские мыслители подчинили себя каббале, почему европейская культура, экономика, менталитет каббалистичны. Без каббалы не было бы у Европы никаких своих крупных идей: ни идеи бесконечного прогресса, ни светского и свободного человека Возрождения, ни подлинного гражданского общества, ни капиталистической экономики, ни науки – ничего своего оригинального!

Между тем не ясно, как в этом случае понимать умаление стихии мифа, свободно существующей и проявляющей себя в средневековое, «авторитарное» время. Лосев явно испытывает симпатию к этой свободной стихии мифа, как подлинному проявлению христианского духа. Ведь при господстве мифа «абсолютизируется определенная сфера

действительности и ей приписывается всеисцеляющая, всечеловечески-осчастливливающая, спасающая весь мир и чудотворная сила» (Лосев 2022: 300). Личность в этом средневековом христианском мире господствующего мифа субъект/объектна, то есть, по Лосеву, имела должную полноту; она была исторична, связана с объективным бытием. И вот вдруг появляется эпоха западного Возрождения. Возрожденцы отказываются от «мифа», «авторитарное» мышление сменяется «либеральным», «мифическую действительность человек превращает из абсолютной действительности в идею»; уничтожается Абсолют, а «уничтоживши Абсолют или желая стать на его место, европейский либерал хочет стать сам бесконечным и вечным, как и та старая мифическая действительность» (Лосев 2022: 284–286). «Возрожденческий субъект, оторвавшийся от живого объективного бытия, уже неисторичен», он теряет личностную природу и начинает проявлять себя «в самых разнообразных формах»: картезианской (суть которой – «интеллектуальные схемы»), в чувственном восприятии английского эмпиризма, в цельном субъекте немецкого идеализма и романтизма, «утопающем в своих чувствах и настроениях Я “магического идеализма” Новалиса», «мистическом чувстве и религии Шлейермахера». Все эти формы субъективности Лосев называет «мистическим наполеонством» (Лосев 2022: 285). Немецкий идеализм Лосев все же выделяет среди других форм субъективности, несмотря на то что и он «изолирует» и «абсолютизирует» субъект. У субъекта здесь была «полнота бытия». Но идеализм сменила эпоха материализма и позитивизма, и миф оказался в крайне приниженном состоянии: «Миф подвергся небывалому поруганию и заплевыванию». Лосев называет это время «господством мещанства», «мелкобуржуазного духа». Миф продолжал существовать, но западноевропейский «мещанин» «мерял его пудами и аршинами», не зная ему подлинную цену, не зная, что «миф есть сама фигурность и изваянность, сама выразительность» (Лосев 2022: 289).

А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» говорит о понимании мифа, его сущности в отличие от обывательского взгляда на миф. Здесь мы видим указание на неразрывную связь личности и мифа, личностную природу мифа, а отсюда и на привязку мифа к энергии. Миф для Лосева это и есть личность, в христианском смысле. Там, где миф понимается как «чудо»: «мифическая целесообразность и есть чудо» (Лосев 2022: 216). «Но обыкновенно под чудом в собственном смысле мы понимаем сферу цельной личности, энергичное проявление личности в ее субстанции». В последнем случае Лосев говорит о комплексе психологических характеристик в человеке в их совокупности (Лосев 2022: 217–218). Тем не менее

для нас важно это указание на характер личностной энергии, который имеет психологическую природу, то есть привязан к человеческой телесности. Эта личностная энергия проявляет свою сущность, свою осуществленность (что для Лосева то же, что и сущность) через символ: «Теперь же я говорю о мифическом символизме, т. е. об осуществлении не отвлеченного смысла и не интеллигентного смысла, но об осуществлении личности, о “подведении” под личностный символ» (Лосев 2022: 216). Такова «статика» понимания Лосевым мифа и символа как личностной формы выражения энергии. В символе энергия проявляет свою человеческую – «психологическую» – сущность, в мифе эта сущность разворачивается в умную «интеллигентную» стихию. Подводя итоги, Лосев еще более конкретизирует личностную природу энергии, связанную с мифом и символом. Сущность, явленная в символе и развернутая в мифе, есть слово личности, ее имя. Поэтому миф – это не просто абстрактная личность, но личность с именем, само имя. Имя, свидетельствующее о чудесах, творящее чудеса, то есть «магическое имя», проявляет себя в истории в виде мифа: «миф есть развернутое магическое имя» (Лосев 2022: 241). Лосев подтверждает, что он говорит о «христианской магии», отличной от языческой.

Обобщим эти статические положения понимания Лосевым природы энергии, благодаря которой человек «творит мир»: она магична, психологична, имеет человеческую природу; ее магизм является свидетельством того, что на конце дирижерской палочки, которой управляет человек, находится его имя, его индивидуальность, которая и позволяет ему представлять свою психологическую энергию в магическом виде, как целеполагающую силу, преобразующую мир, творящую новую действительность. Заметим, речь идет о христианине, который тоже действует магически, но по-христиански, в отличие от мага-язычника. Разницы Лосев не объясняет, но, очевидно, она состоит в том, что у христианина, априори, психологическая энергия является христианской, чуть ли не исихастской, а значит, его магические действия, сиречь, направленные на творчество, тоже должны считаться христианскими. Не думаем, что Лосеву, как и его единомышленникам в этом вопросе (о. Павлу Флоренскому, В. И. Иванову, Н. А. Бердяеву), было трудно найти другой термин, не столь «скомпрометированный» сферой колдовства и магии. Значит, дело в самом термине, в его специфике, подчеркивающей *внебожественный* характер использования духовной энергии. Лосев приводит пример магии в христианстве. Он считает, что это заклинательные молитвы против нечистой силы из требника Петра Могилы. Но там заклинания (как и при крещении: «отрица-

юся тебе, сатана») мотивированы обращением за помощью к Божественной силе. Магия же подразумевает не привлечение Бога, а участие других сил (даже при возможном использовании известных христианских молитв).

В полной мере магическая природа энергии, о которой пишет А. Ф. Лосев, раскрывается им в «Дополнении к “Диалектике мифа”». Но и здесь автор словно борется с самим собой, как с православным христианином, когда говорит, с одной стороны, как о катастрофе, о либерализации, умалении мифа при переходе от Средневековья к Возрождению; с другой стороны (в части, посвященной анализу каббалы и ее влияния на Европу) – о том, что разрушение христианства в Западной Европе и в России было благом для тех и других, что в этом особый замысел Бога о мире. Миф об Израиле, историческое разворачивание этого магического имени, по Лосеву, все оправдывает, все покрывает, ведет человечество в Царство Небесное, где все спасутся – и те, кто творил сатанинское зло, и те, кто пал жертвой этого зла. А. Ф. Лосев в своем ослеплении идет вслед за мыслителями Серебряного века, требующими, как, например, В. И. Иванов, ввести «теургический каббалистический пафос (то есть энергию. – О. К.) в христианскую жизнь» (Бурмистров 2018: 95). На заседании Московского религиозно-философского общества 20 апреля 1914 г., посвященном обсуждению доклада Б. Столпнера «Каббала как особый тип религиозного сознания», Иванов отметил: «Сущность его (естественного откровения Каббалы. – О. К.) – утверждение энергизма, как антропологического начала» (Бурмистров 2018: 205). С Б. Столпнером, воодушевившим Вяч. Иванова на столь громкое заявление, А. Ф. Лосев плотно общался и набирался у него мудрости. Первая жена Лосева, Валентина Михайловна, говорила о близости взглядов двух ученых, тем более что Столпнер, как и Лосев, был связан с имяславским подпольем 1930-х годов.

Думается, что одной из задач, стоящих перед Лосевым, как он себе мыслил, была «защита православия» от «имяборцев», от тех, кто забыл слова апостола Павла о том, что «весь Израиль спасется» (Рим. 11: 26). Но, как говорит 19 правило VI Вселенского собора, проходившего в 680 г. в Константинополе, толковать Священное Писание после Отцов Церкви запрещено, так как это непременно приведет к ереси. Поэтому лосевское толкование слов апостола Павла, даже с этой стороны, неправомерно, не говоря уже о столь вольно антихристиански трактуемой истории христианства в Европе и России. А. Ф. Лосев не видел разницы в исихастской практике Иисусовой молитвы и каббалистической трактовке имени Божьего, которое, как ныне счита-

ется, повлияло на развитие теории имяславия (Бурмистров 2017: 445–505).

Интересно сравнить взгляды А. Ф. Лосева на западное Возрождение, природу его энергизма в работах 1920-х годов с поздней монографией «Эстетика Возрождения». В последней также признается величие возрожденческого «переворота», но безоценочно, скорее даже с положительными характеристиками этого переворота: «появились титаны мысли, чувства и дела», Ренессанс – основа для последующего культурного развития человечества (Лосев 1982: 66). Тут уже нет абсолютного и всепоглощающего влияния каббалы на деятелей Возрождения, речь идет только о платонизме и неоплатонизме. Хотя среди характеристик отдельных деятелей эпохи порой звучит «каббалист», «каббалистическое мировоззрение». Также значительно упрощенно выглядит характеристика возрожденческой личности: «самостоятельная и универсальная личность», «стремящаяся абсолютизировать себя в своем гордом индивидуализме». Автор позволяет себе чуть-чуть вспомнить прошлое в главе «Обратная сторона титанизма», где разворачивает масштабную картину нарушения нравственных норм, наблюдаемую в среде творцов Возрождения. Нарушения рассматриваются как плата за индивидуализм, титанизм. Таким образом, виновность за «обратную сторону титанизма» автор возлагает на античность: платонизм и неоплатонизм. Эту мысль Лосев ясно озвучит в биографии Платона, подчеркивая, что платоническая любовь – это извращение, и любовь между мужчинами следует рассматривать как часть философии платонизма, вместе с культом тоталитарного государства и проч. Все дурное и скверное, по этой логике, у творцов Возрождения было привито платонической и неоплатонической эстетикой, хотя и все великое – тоже было оттуда. Иными словами, перед нами совершенно новый взгляд на Возрождение, где прописывается идея непрерывности общеевропейского развития, начиная с истоков античности и заканчивая христианской Европой. Это был европейский взгляд на Возрождение, совершенно исключающий мистику и прежнее понимание энергии как магической силы. Здесь вся энергия видится в идейном ресурсе: отдельные мыслители в предренессансный, еще средневековый, период начали осваивать античную мысль (платоническую и неоплатоническую) и на базе этой философии выстроили каркас новой культуры, причем очень рано поняв, что нельзя возродить античность, можно лишь подражать ей. В этом контексте несколько странно выглядит тема «обратной стороны титанизма», как и сам титанизм. И то, и другое как будто полно мощных страстей, страшного напряжения сил, порывов. Но важно понять,

что эти порывы и напряжения выросли из интеллектуального размышления об античной культуре, то есть из мысли по поводу культуры. Здесь очевиден слишком формальный и поверхностный взгляд на природу возрожденческой активности; Лосев уходит от объяснения характера возрожденческой энергии; уходит от темы трагического разрыва интеллигенции с Церковью, с христианством и от многих вопросов, имевших место в «Диалектике мифа» 1920-х годов.

Однако и там он не пытался разрешить одну из важных проблем, которую сам же и поставил: проблему качества мифа и его деградации в возрожденческую эпоху, должную быть, казалось бы, расцветом для жизни мифа. Связывая в работе «Диалектика мифа» время Возрождения с утверждением каббалистической идейности в Европе, как неким позитивным явлением, Лосев не проводит в этом же контексте должного анализа в отношении жизни мифа и символа. Надо полагать, его теория мифа и символа, вытекающая из античного материала, вошла здесь в противоречие с теорией каббалы, которую он принял позже, из рук символистов Серебряного века. Другого рода символистов. В сохранившейся части «Диалектики мифа», включая «Дополнение», нет анализа этого противоречия, хотя оно напрашивается. В «Эстетике Возрождения» Лосев вообще темы каббалы не касается, этого, по понятным причинам, ему бы просто не дали сделать. Но он, похоже, и рад этому, продолжая тему «ответственности» за зло возлагать на самих европейцев, как это и было в «Дополнении к «Диалектике мифа»». Там Возрождение либерально, рационально, борется с мифом. Исходя из логики повествования, по внутренним причинам, сами европейцы виноваты. И в «Эстетике Возрождения» та же самая логика: возрожденцы взяли за платонизм и неоплатонизм, который не только дал им многое, но и разложил их нравственность и духовность.

Итак, в научном творчестве А. Ф. Лосева, апологета и хранителя символической ментальности Серебряного века, ярчайшего адепта российской софиологии в ее светском, небогословском понимании, мы наблюдаем в наибольшей степени реализацию энергетической доктрины софианства. Он и сохранил, и развил это направление, придал ему новый теоретический импульс после работ Вл. Соловьева. Лосев создал *философскую* систему, в отличие от богословской системы Соловьева, Флоренского, Булгакова, и тем самым ввел софиологию в пространство науки и культуры, где ее уже не смогут ограничить церковные постановления о признании этого учения ересью. Наверное, это самое главное для софианства. Второе по важности, сделанное Лосевым в пользу этой доктрины, сводится к опре-

деленной легализации неисихастской энергии на правах исихастской. Магическая характеристика этой энергии и должна была указывать на это обстоятельство, ее творящую силу. Что сделал Лосев нового в этом направлении, в отличие от других мыслителей Серебряного века? Он продолжил путь обособления символа от личности, ввел завершающую стадию символизации – развернутый миф, тем самым полностью сделав символ/миф самодостаточным явлением. И хотя у Лосева миф – это личность, магическое имя, но в этом и заключалась абсолютизация процесса оторванности субъекта-личности от «задания», получаемого от явленного имени-символа, развернутого в историческом плане до мифа-имени. Умная энергия, запечатленная в символе и мифе, у Лосева и есть личность.

Выводы по статье

Мы хотели бы вернуться к началу статьи, к истокам появления софианства. Они, как было замечено, в обращении не только к нехристианской идейности – каббалистической и неоплатонической, но и к христианской еретической, близкой к арианской. Воззрения Евсевия Памфила не называют еретическими, в них присутствует чуть заметная симпатия к арианству, но В. С. Соловьеву оказалось достаточно и этого, чтобы оттолкнуться от «умаленного» образа Христа, чтобы развить на этой основе целое учение, используя, конечно, и неоплатонизм, и идеи каббалы, как средневековую европейскую рационалистическую мистику. Это «разбуженное» арианство Соловьева возникло на почве его светского богословия, под видом философии, а также своего рода обобщения тринитарных споров, касающихся ипостасей Святой Троицы. Соловьев как философ – опираясь на Евсевия, а также на сам факт этих споров, когда святым отцам Церкви приходилось в борьбе с ересями доказывать истину, – вынес для себя, что Бога в Его троичном виде можно рассматривать как формальную структуру, формальное явление. И далее этот формализм позволил сделать следующий шаг – закрепить функции каждого из трех «элементов», как вполне определенную деятельность, прописать иерархию, ввести недостающие, по логике мыслителя, элементы в эту структуру. То есть он допустил возможность формальной манипуляции с божественными сущностями. Конечно, на первое место вышло уже не сущностное единство целого Бога, а функционал трех «элементов». Философ, забравшись в богословские сферы и решая богословские вопросы и задачи, не мог не оставаться философом в своей аналитике. Эта методология также легла в основу софианства, а всем последователям Соловьева было уже позволено, как свет-

ским людям, как философам, забираться во святая святых святоотеческой богословской мысли и там заниматься философией.

Вот, например, что пишет Г. П. Федотов, взявшись за тему «О Святом Духе в природе и культуре»: «Здесь возможны только гадания, только предчувствия. Но в порядке гаданий и непритязательных мыслей да будет простительно взять слово и теологу» (Федотов 1998: 232). Но гадания автора, представленные в статье, вполне тянут на новый взгляд в отношении Третьей ипостаси Святой Троицы. Автор излагает свое понимание особого места Духа в божественной картине мира. Если Бог Отец и Бог Сын заняты сугубо церковными проблемами и присутствуют только в церковной области мира (!), у Духа Святого есть «преимущество перед Отчей силой Творца и разумом Сына» (Федотов 1998: 233). Допустив вольное понимание действия Духа Божия, как почти отдельного Существа, автор, конечно, хочет за этой свободой Духа увидеть и свободу жизни человека вне христианства. Дух Божий словно предназначен для обеспечения полной свободы, свободы проявления всякой религиозной духовности. В этом нет хаоса, ибо мир делится на стихийную часть, где бушуют энергии, существует мир природы, художественного творчества, и разумную часть, где все устроено, все подчинено закону и порядку. Но закон и порядок, который совершенно очевидно олицетворяется с Церковью, с христианством, не может жить сам по себе, этот порядок разрушается, жизнь здесь увядает, если сюда не привносится энергия стихий, чем и занимается Дух Святой через своих адептов.

Г. П. Федотов написал эту статью, по сути, в защиту А. Блока, которого о. Павел Флоренский обвинил (уже после кончины поэта) в использовании для своих стихов демонической энергии (Флоренский 2024). Священник Павел Флоренский хотя и был софианцем, но счел своим долгом не признать софианца А. Блока за единомышленника. В связи с чем возникает важная проблема *идейного разделения* внутри софианского лагеря как общего явления. Сюда могут быть помещены все случаи идейных разногласий между отдельными представителями творцов Серебряного века (например, изгнание В. В. Розанова из рядов Петербургского религиозно-философского общества). Но за единичными случаями идейного противостояния внутри «единого софианского направления», на наш взгляд, стоит определенная проблема «теории и практики» – философского богословия (теории) и художественной жизни, выросшей на софианской идейности. И стоит, очевидно, понять причины, из-за которых этот внутренний спор возник, если не касаться главного, о чем пишется в Евангелии:

«если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его» (Мф. 12: 26).

Софианцы-богословы претендовали на создание системы (идея всеединства Вл. Соловьева), которая бы исключала те ошибки, которые завели Церковь в плен к государству и обществу. В этой системе должно было быть до конца объяснено: где что находится, чему служит и какие задачи выполняет. Без всяких недомолвок, тайн, непонятных значений. В этой системе Бог хотя и продолжал оставаться главным Лицом, но лишь в определенной степени, в функциональном значении. В ноуменальном же, непостижимом, роль подлинного Бога должна была выполнять теперь вся Система, где кроме Святой Троицы действовали: духовные символические сущности, такие же живые и вечные, как Бог (и среди них первейшая – София); человек в его божественном призвании; небытие как источник энергии для Бога и всего остального; тварный мир, и наконец, сама Система в ее цельности, что-то вроде цельности и единства Святой Троицы. Бог был главным внутри Системы, но вовне главной была Система. И хотя никто из софианцев-богословов (Соловьев, Флоренский, Бердяев, Булгаков, Лосев) не оформил богословского учения таким именно образом, расставив все точки над *i*, но именно так каждый из них представлял себе общую картину, в рамках которой работал.

В этой системной картине заключался максимально возможный тоталитаризм, абсолютная по своей скованности несвобода для всех ее участников, но это и являлось для софианцев-богословов гарантом против узурпации Церкви со стороны государства и общества. Как нам кажется, в наибольшей степени подробно и обстоятельно система выстроена у о. Павла Флоренского, хотя каждый из упомянутых выше внес свою существенную лепту в систематизацию софианского богословия. Велика роль А. Ф. Лосева, который подвел итог софианству в конце XX столетия, выдвинув именно богословскую его часть на первое место, показав на примере своей жизни первенство этой стороны софианства.

Если рассматривать теоретическое и практическое наследие софианства в сравнении, то, конечно, художественное наследие Серебряного века выглядит куда более привлекательным, чем теоретический тоталитаризм его богословов. Но разница все же не принципиальная, поскольку понять подлинные границы и сущность художественного наследия Серебряного века мешают нам не столько богословское его наследие, сколько русская культура Средневековья и в период модерна – культура Золотого века, выросшая на традиционной основе. Читая Блока, мы рядом с собой всегда ощущаем Пушкина и Лермонтова, «Слово о полку

Игореве», помним о житийных текстах – отчего Блок или Брюсов облагораживаются и высветляются этим светом причастности к общей русской культуре. Это и спасает художественное наследие творцов Серебряного века. Как тяжело было плыть в мертвых водах этого времени народному поэту С. А. Есенину, спасавшемуся своей корневой связью с русской православной деревней. Сколько раз он «тонул», потом выплывал, сколько раз ему приходилось менять свои идейные приоритеты, ложных богов, царствующих у его собратьев по перу. Но Есенин добрался до берега, он все-таки бросил вызов сатанизму в его образной конкретике (о чем свидетельствует поэма «Черный человек»), был убит, словно причислив себя к другому

времени, к другой эпохе. Легче было М. В. Нестерову, который не входил в такой тесный контакт с символистами и поэтому сохранил православное мировоззрение в его чистоте, показывая, что можно оставаться с евангельским, а не выдуманным символистами Христом. Может быть, следовало бы и термин «Серебряный век» связать именно с теми, кто сохранял в это время в своем художественном творчестве православно-христианскую русскую традицию, не с символистами, не с софианцами. Возможно, и среди софианцев-небогословов были не *абсолютные софианцы*, а люди ищущие, страдающие от тех пут, в которые они попали (а Блок разве не страдал?!), которые держались за Христа-Бога до конца.

Примечания

¹ Как известно, первый устав преподобный Пахомий получил от ангелов, подобно тому, как Моисей на горе Хорив получил от Бога десять заповедей.

² Еще одна идея Достоевского, использована Соловьевым с иным смыслом.

³ 19 правило VI Вселенского собора звучит так: «Предстоятели церквей должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и разсуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец; и аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающего» (Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 83).

⁴ Вот точная цитата: «Дух Святой действует в мире и за пределами Церкви... В какой-то мере действие Духа Святого в мире мыслится нами более объемлющим, чем действие Сына Божия как искупителя, хотя и не как Божественного Логоса» (Федотов 1998: 232).

Источники и материалы

Бердяев 1989а – Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–581.

Бердяев 1989б – Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12–254.

Блок 2021 – Блок А. О современном состоянии русского символизма (по поводу доклада В. И. Иванова) // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 402–409.

Булгаков 1993 – Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1993.

Евсевий Памфил 1998 – Евсевий Памфил. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия царствования // Жизнь блаженного василевса Константина. М.: Посев, 1998. С. 215–270.

Иванов 2021 – Иванов В. И. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика / отв. ред. А. Б. Шишкин и О. Л. Фетисенко; пер. с нем. Дим. Вяч. Иванова, М. Ю. Кореновой (текст), О. Л. Фетисенко (рецензии); статьи А. Б. Шишкина, М. Б. Плюхановой, М. Ю. Кореновой; коммент. Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. Д. Баршта, Л. Л. Ермаковой и К. Г. Исупова. СПб.: Пушкинский Дом, 2021.

Иванов 2021а – Иванов В. И. Манера, лицо, стиль // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 94–104.

Иванов 2021б – Иванов В. И. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 58–69.

Иванов 2021в – Иванов В. И. Заветы символизма // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 71–84.

Иванов 2021г – Иванов В. И. Мысли о символизме // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 85–91.

Лосев 1982 – Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982.

- Лосев 1990 – Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // *Флоренский П. А. У водоразделов мысли*. М.: Правда, 1990. С. 278–280.
- Лосев 1996а – Лосев А. Ф. Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 250–252.
- Лосев 1996б – Лосев А. Ф. Анализ религиозного сознания // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 264–269.
- Лосев 1996в – Лосев А. Ф. Доклад об Имени Божиим и об умной молитве. 27 февраля 1925 г. // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 253–255.
- Лосев 1996г – Лосев А. Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/XII-25 г. // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 256–264.
- Лосев 2000 – Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.
- Лосев 2022 – Лосев А. Ф. Диалектика Мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Гнозис, 2022.
- Мейер 2009 – Мейер А. А. Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева // *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). (1914–1917) / История в материалах и документах*. В 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2009. С. 408–606.
- Мочульский 1936 – Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: Имка-Пресс, 1936.
- Розанов 1881 – Розанов Н. П. Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1881. Цит. по эл. версии книги: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Rozanov/evsevij-pamfil-episkop-kesarii-palestinskoj/#0_2
- Соловьев 1911 – Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. М., 1911.
- Соловьев 1911а – Письма Владимира Сергеевича Соловьева // *На заре туманной юности / под ред. Э. Л. Радлова*. Т. III. СПб., 1911. С. 283–298.
- Соловьев 1988а – Соловьев В. С. Красота в природе // *Соловьев В. С. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 351–390.
- Соловьев 1988б – Соловьев В. С. Общий смысл искусства // *Соловьев В. С. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 390–405.
- Соловьев 1989 – Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В. С. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–175.
- Федотов 1998 – Федотов Г. П. О Св. Духе в природе и культуре // *Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах*. Т. 2: Статьи 1920–1930-х годов из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» / сост., прим. С. С. Бычков. М.: Мартис, 1998. С. 232–244.
- Флоренский 1996 – Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 89–135.
- Флоренский 2004 – Флоренский П. А. Философия культа. М.: Мысль, 2004.
- Флоренский 2024 – Флоренский П. О Блоке (неопубликованная авторская запись доклада). Источник: <http://blok.lit-info.ru/blok/kritika-o-bloke/florenskij-pavel-o-bloke.htm> (дата обращения 05.09.2024)
- Чулков 2009 – Чулков Г. И. Оправдание символизма // *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) / История в материалах и документах (1909–1914)*. В 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2009. С. 375–576.

Научная литература

- Бурмистров К. Ю. Борис Стоппнер: марксист, философ, каббалист // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I. Вып. 76. М., 2018. С. 79–103.
- Бурмистров К. Ю. Имяславие в Каббале // *Мировые религии в культуре, истории и политике: по материалам Зёрновских конференций 2013–2017 гг. в ВГБИЛ им. М. И. Рудомино*. СПб.: Алетейя, 2017. С. 445–505.
- Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
- Зобин Г. С. Вячеслав Иванов. Путь жизни. М.: Молодая гвардия, 2022.
- Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). Изд. Свято-Алексиевской пустыни, 2010.
- Козырев А. П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С. А., 2007.
- Лихачев Д. С. Русское Предвозрождение в истории мировой культуры (конспективное изложение концепции) // *Лихачев Д. С. Прошлое – будущему. Статьи и очерки*. Л.: Наука, 1985. С. 324–325.
- Ложкина Н. А. Преподобный Сергей Радонежский и эпоха православного Возрождения XIV – первой половины XV в. СПб.: Эко-вектор, 2017.
- Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М.: Ин-т ДИ-ДИК, 2000.

- Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. 1974. № 29. С. 291–306.
- Петрунин В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетея, 2009.
- Протоиерей Михаил Труханов. Православный взгляд на творчество // Протоиерей Михаил Труханов. О христианской вере. Труды. В 3 т. Т. 2. Минск: Лучи Софии, 2014. С. 255–463.
- Прохоров Г. М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» // Древняя Русь как историко-культурный феномен. М.; СПб.: Изд. Олега Абышко «Пальмира», 2022.
- Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. 1968. С. 99–100.
- Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии и молитв патриарха Филофея Коккина // Труды Отдела древнерусской литературы. 1972а. № 27. С. 120–150.
- Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов) // Труды Отдела древнерусской литературы. 1974. № 28. С. 317–325.
- Прохоров Г. М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
- Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды Отдела древнерусской литературы. 1972б. № 27. С. 329–370.
- Прохоров Г. М. Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке (от исихастских споров до Куликовской битвы) // Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. С. 5–43.
- Сараскина Л. И. Достоевский. М.: Молодая гвардия, 2022.
- Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд. ПСТГУ, 2017.
- Freely J. Istanbul: The imperial city. Penguin, 1998.

References

- Archpriest Mikhail Trukhanov. 2014. Pravoslavnyi vzglyad na tvorchestvo [Orthodox view of creativity]. In *O khristianskoi vere* [On Christian faith]. Trudy. v 3 tomakh, by archpriest Mikhail Trukhanov, 255–463. Vol. 2. Minsk: Luchi Sofii.
- Burmistrov, K. Yu. 2017. Imyaslavie v Kabbale [Name-worship in Kabbalah]. In *Mirovye religii v kul'ture, istorii i politike: po materialam Zernovskikh konferentsii 2013–2017 gg. v VGBIL imeni M. I. Rudomino* [World religions in culture, history and politics: based on the materials of the Zernovsky conferences of 2013–2017 at the M. I. Rudomino All-Russian State Library of Foreign Languages], 445–505. Saint Petersburg: Aleteia.
- Burmistrov, K. Yu. 2018. Boris Stolpner: marksist, filosof, kabbalist [Boris Stolpner: Marxist, philosopher, Kabbalist]. *Vestnik PSTGU. Seriya I. Issue 76*: 79–103. Moscow.
- Kirichenko, O. V. 2010. *Zhenskoe pravoslavnoe podvizhnichestvo v Rossii (XIX – seredina XX veka)* [Women's Orthodox Asceticism in Russia (19th – mid-20th century)]. Izdanie Svyato-Aleksievskoi pustyni.
- Likhachev, D. S. 1985. Russkoe Predvozhrozhdenie v istorii mirovoi kul'tury (konspektivnoe izlozhenie kontseptsii) [Russian Pre-Renaissance in the History of World Culture (a summary of the concept)]. In *Proshloe – budushchemu. Stat'i i ocherki* [The Past – to the Future. Articles and essays], by D. S. Likhachev, 324–325. Leningrad: Nauka.
- Lozhkina, N. A. 2017. *Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i epokha pravoslavnogo Vozrozhdeniya XIV – pervoi poloviny XV v.* [St. Sergius of Radonezh and the era of the Orthodox Renaissance of the 14th – first half of the 15th century]. Saint Petersburg: Eko-vektor.
- Meiendorf, I. 1974. O vizantiiskom isikhazme i ego roli v kul'turnom i istoricheskom razvitii Vostochnoi Evropy v XIV v. [On Byzantine hesychasm and its role in the cultural and historical development of Eastern Europe in the 14th century]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 29: 291–306.
- Meiendorf, I. 2000. *Istoriya Tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika* [Church history and Eastern Christian mysticism]. Moscow: In-t DI-DIK.
- Petrinin, V. 2009. *Politicheskii isikhazm i ego traditsii v sotsial'noi kontseptsii Moskovskogo Patriarkhata* [Political hesychasm and its traditions in the social concept of the Moscow Patriarchate]. Saint Petersburg: Aleteia.
- Prokhorov, G. M. 1968. Isikhazm i obshchestvennaya mysl' v Vostochnoi Evrope v XIV veke [Hesychasm and social thought in Eastern Europe in the 14th century]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 23: 99–100.
- Prokhorov, G. M. 1972. K istorii liturgicheskoi poezii i molitv patriarkha Filofeya Kokkina [On the history of liturgical poetry and prayers of Patriarch Philotheus Kokkinos]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 27: 120–150.
- Prokhorov, G. M. 1972. *Prenie Grigoriya Palamy «s khiony i turki» i problema «zhidovskaya mudrstvuyushchikh»* [The Debate of Gregory Palamas «with the Khiones and the Turks» and the Problem of the «Jewish Philosophers»].

Trudy Otdela drevnerusskoi literatury 27: 329–370.

Prokhorov, G. M. 1974. Keleynaya isikhastskaya literatura (Ioann Lestvichnik, Avva Dorofei, Isaak Sirin, Simeon Novyi Bogoslov) [Cell hesychastic literature (John Climacus, Abba Dorotheus, Isaac the Syrian, Simeon the New Theologian)]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 28: 317–325.

Prokhorov, G. M. 1978. *Povest' o Mityae: Rus' i Vizantiya v epokhu Kulikovskoi bitvy* [The Tale of Mityai: Rus and Byzantium in the Era of the Battle of Kulikovo]. Leningrad.

Prokhorov, G. M. 2000. Etnicheskaya integratsiya v Vostochnoi Evrope v XIV veke (ot isikhastskikh sporov do Kulikovskoi bitvy) [Ethnic Integration in Eastern Europe in the 14th Century (from the Hesychast Debates to the Battle of Kulikovo)]. In *Rus' i Vizantiya v epokhu Kulikovskoi bitvy* [Rus and Byzantium in the Era of the Battle of Kulikovo], by G. M. Prokhorov, 5–43. Saint Petersburg.

Prokhorov, G. M. 2022. «Nekogda ne narod, a nyne narod Bozhii...» [«Once not a people, but now the people of God...»]. In *Drevnyaya Rus' kak istoriko-kul'turnyi fenomen* [Ancient Rus' as a historical and cultural phenomenon]. Moscow; Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko «Pal'mira».

Saraskina, L. I. 2022. *Dostoevskii* [Dostoevsky]. Moscow: Molodaya gvardiya.

Vaganova, N. A. 2011. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergiy Bulgakov]. Moscow: Izd-vo PSTGU.

Zobin, G. S. 2022. *Vyacheslav Ivanov. Put' zhizni* [Vyacheslav Ivanov. The Path of Life]. Moscow: Molodaya gvardiya.

UNDERSTANDING «SPIRITUAL ENERGY» IN THE IDEOLOGICAL HERITAGE OF LEADING SYMBOLIST THINKERS OF THE SILVER AGE

Abstract. The appearance of sophiology in Russia is usually associated with the name of V. S. Solovyov, who was the author of the philosophical teaching about Sophia in its context, different from the Gospel and Patristic, and is generally considered to be the ideological inspirer of the creators of the Silver Age, working in the symbolic paradigm. The article examines two questions: 1) what sources did Solovyov rely on and; 2) how did the leading symbolist thinkers of the Silver Age understand spiritual energy. In revealing the first question, the author focuses on the still unknown source of Solovyov's inspiration, the works of Eusebius Pamphilus, with his «soft Arianism». The second question is devoted to revealing the understanding of spiritual energy in the works of: priest Pavel Florensky, N. A. Berdyaev, V. I. Ivanov, priest Sergius Bulgakov, A. F. Losev. The article notes the presence of a certain contradiction in the views within the Sophian camp, which was of a natural nature.

Keywords: spiritual energy, sophianism, magical energy, Silver Age, V. S. Solovyov, F. M. Dostoevsky, priest Pavel Florensky, N. A. Berdyaev, priest Sergei Bulgakov, V. I. Ivanov, A. F. Losev

Authors Info: Kirichenko, Oleg V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: kirichenko.oleg.1961@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

For citation: Kirichenko, O. V. 2024. Understanding «spiritual energy» in the ideological heritage of leading symbolist thinkers of the Silver Age. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 37: 3–32

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

