

**Богоискательство в поэзии
Серебряного века и образ Прекрасной Дамы**

Панищев А.Л. Россия, Курск

Российский государственный социальный университет

*Поэтому я поднимусь и войду в город, и буду искать на
улицах и широких дорогах (езде) целомудренную деву
для брака, миловидную лицом, ещё более телом,
ещё более прекрасную в своих одеждах, чтобы она
откатила камень от двери моей гробницы и дала мне крылья,
подобные крыльям голубя, и я взлечу с ней в небеса, а затем
скажу: Я жив навеки, ибо Царица стоит одесную меня,
в золочёных одеждах, окружённая многообразием...
«Aurora Consurgens»*

Среди основных характеристик Серебряного века исследователи выделяют его обращённость к внутреннему миру человека. Сам по себе феномен Серебряного века весьма сложный, затрагивающий не только философско-мировоззренческие основы культуры, но и искусствоведческие, в первую очередь литературно-поэтические. Ряд исследователей справедливо выделяют литературоцентризм в качестве одной из основных черт русской культуры (Василькова Е.В. Литературоцентризм как универсалия русской культуры: И.В. Кондаков // Гуманизм социальный, либеральный и религиозный: проблема диалога: Материалы Республиканской очно-заочной научной конференции с международным участием, посвященной 75-летию Тюменского государственного университета (г. Нижневартовск, 17 ноября 2005 г.) Нижневартовск: Нижневартовский экономико-правовой институт (филиал) ГОУ ВПО «Тюменский государственный университет», 2006, с. 80-82). В эпоху Серебряного века, когда русская философская мысль переживала расцвет, литература, в частности поэзия, фактически явилась путём выражения тех идей, которые иным, нелитературным способом, не могли быть ясно выражены. В литературе нашли своё отражение внутренние переживания не только отдельных людей, но и почти всего русского народа. Специфика внутреннего мира русского человека Серебряного века по-прежнему остаётся недостаточно ясной. Сама по себе поэзия всегда, в большей или меньшей степени, исходит из духовных переживаний субъекта, однако духовные искания поэтов Серебряного века имели неповторимое своеобразие, придавшее этой эпохе трагизм, напряжённость и особую прелесть. Здесь значение слова *прелесть* следует понимать в контексте старославянского

языка, т.е. прельщающего, обольщающего обмана. Такая прелесть правового общества, прелесть решения сложных антропологических и теологических вопросов в православной среде и в имперском государстве в контексте идеи мессианства русских людей стала одной из главных причин пересмотра традиционно русских ценностей и идеалов.

Для того чтобы выявить специфику данного периода в истории русской литературы, необходимо обратить внимание на три фактора. Во-первых, складывание идеи сверхчеловека (Ф. Ницше) и идеи богочеловека (Вл. Соловьёв). Во-вторых, в философии В.С. Соловьёва важно обратить внимание на его учение о Софии. В богословии и религиозной философии даётся такое определение Софии: «София, - эта истинная Тварь или тварь в Истине, является предварительно как намёк на преображенный, одухотворённый мир...» (Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003, с. 317). Фактически образ Софии стал основой для складывания представлений о небесной царице в творчестве Вл. Соловьёва или о Прекрасной Даме в поэзии А. Блока. В-третьих, пересмотр в русской культуре принципов православия и идеи божественной миссии русского народа. Отныне, со второй половины XIX века русская мысль (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев) стала определять своё назначение, руководствуясь не столько идеей незавершённости жизни на земле, сколько идеей спасения самой земли, на которой возможно построение Царства Божьего, где каждый человек обретёт бессмертие души и целостность своей природы, мыслимой в контексте единения мужского и женского начал. Последнее же представлено образом Прекрасной Девы, Софии, чрез которую идеи физического мира и Божьего будут органично взаимосвязаны. Н.А. Бердяев пишет: «Спасти́сь – не значит умереть для этого мира и перейти в мир иной, спасти́сь – значит так преобразить этот мир, чтобы над ним не властвовала смерть...» (Бердяев Н. Философия свободы. М., 2002, с. 185). Здесь уместно вспомнить слова из никейского символа веры, сформулированного на первом Вселенском соборе в 325 году. В последней части текста этого символа выделяются слова «...Исповедую единое крещение во оставлении грехов. Чаю воскресение мёртвых, и жизни будущего века. Аминь». Иными словами идею спасения можно понимать и в материальном, физическом контексте, так что по сути русская философская мысль периода Серебряного века была основана на православной догматике, являлась её светским детищем. Вместе с тем следует учесть, что подобные философские воззрения уже так дистанцировались от христианских установок, что не могли быть

однозначно поняты и утверждены в религиозном мировоззрении нации. Даже официальная русская православная церковь не всегда принимала положений русской религиозной философии, представители которой подчас были в противоречии с догматами официальной церкви. В результате философские искания в среде русской культуры оказались вне поля экзистенциальных интересов народа в целом. В.С. Соловьёв справедливо замечает: «Философия в смысле мировоззрения есть мировоззрение отдельных лиц. Общее мировоззрение народов и племён всегда имеет религиозный, а не философский характер» (Соловьёв В.С. Философское начало цельного знания. Минск, 1999, с. 7). Таким образом, идея спасения всего мира начала развиваться уже не столько в религиозном сознании народа, сколько в философских воззрениях отдельных мыслителей.

Наконец, определённую роль сыграл и правовой кризис в России, очевидность которого стала особенно ясной после крымской войны 1853-1856 гг. и русско-турецкой войны 1877-1878 гг.. Для широкой общественности второй половины XIX века стало явно заметным то, что государство теряет моральную санкцию на власть и не в состоянии выполнить своего главного предназначения – содействие духовному совершенствованию человека. Тем самым сама правовая обстановка в стране способствовала проявлению тенденции к росту не государственного, а личного сознания человека, который мог бы идентифицировать себя не применительно к обществу, к государственным задачам, а через свой имманентный мир. Тем самым в государстве складывается острая потребность в том, чтобы в каждом гражданине была сформирована личность. Однако здесь поднимается проблема соотношения трактовок понятий личности в светском и богословском контекстах. Если в светском ракурсе под понятием личность рассматривается человек с развитым нравственным, правовым сознанием, активно приносящий обществу пользу, то в богословии личность представлена Богом-Отцом, Богом-Сыном. Человек же может стать личностью через обожение, раскрытия в себе божественного начала. Представители русской религиозной философии ориентировались именно на богословское понимание личности и в соответствии с ним выстраивали свои учения. Последние же были направлены на анализ путей раскрытия имманентного содержания человека.

Однако обращённость к духовному миру индивида вовсе не означала отказа от желания устроить государственную форму общежития. Отныне последняя понималась как система, форма, облик и содержание которой определяются развитостью сознания людей, способных создавать государственные органы,

законопроекты лишь так, как могут их представить в своём сознании. Таким образом, русская литературно-философская мысль определила путь совершенствования предметного мира через развитие самой личности. Причём сама природа нравственного человека не позволяла ему отвергнуть государство, ибо «высшая нравственность (с альтруистической стороны) не позволяет... быть равнодушным к тому, чтобы мои ближние беспрепятственно становились убийцами и убиенными, грабителями и ограбленными...» (Соловьёв В.С. Нравственность и право // В.С. Соловьёв. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998, с. 520). Тем самым, государство в русской мысли понималось в качестве формы общежития, где духовное спасение человечества наиболее вероятно.

Между тем преобразование физического мира и подчинение человеческому духу естественных законов требует преобразования самой личности, устроения её образа мыслей согласно Абсолютному Духу, согласно Логосу. В то же время принятие идеи преобразования мира через совершенствование самой личности было неизбежным, ибо только человек обладал духовным содержанием и, активно отражая в своём сознании предметный мир, был способен к сознательному воздействию на него. Однако область этого воздействия находилась не в самом физическом мире, а в имманентных представлениях человека, направленных на идею совершенства. Причём область изначального зарождения данной идеи в сознании индивида, вероятнее всего, задана а priori, то есть характерна для самой человеческой природы. В.В. Шевченко верно замечает: «Озираясь окрест себя, человек находит мир несовершенным. Стало быть, он видел мир совершенный» (Шевченко В.В. Человек Кампанеллы // Человек. 2005, № 5, с. 47). В ином случае индивид не мог бы заметить недостатков физического мира и принимал бы его как данное, как нормальное состояние. Таким образом, характер и направленность преобразования объективного мира задаётся индивидуальными воззрениями личности и, вероятно, её априорным содержанием. Последнее постигается субъективно, независимо от предметного мира, а областью познания внутреннего мира человека является философия и искусство. Познание в данных областях основано исключительно на субъективном опыте человека, обуславливается мерой развитости индивидуального сознания. Становится очевидно, что философия и искусство являются как средством, так и областью раскрытия и постижения природы человеческого существа. Отсюда выходит и такая важнейшая характеристика поэзии Серебряного века, как её направленность к внутренней жизни человека. Знаменательны такие

строки В. Брюсова: «Создал я в тайных мечтах / Мир идеальной природы. / Что перед ним этот прах: / Скалы, степи и воды» (Энциклопедия для детей. Т. 9. Русская литература. Ч. 2. XX век. М.: Аванта+, 2000, с. 35). Такая установка и обусловила характер русской литературной и философской мысли конца XIX - начала XX столетия.

Фактически человек Серебряного века принял на себя миссию преобразования мира, поскольку, кроме него, некому было спасти мир. Человек в нём единственное потенциально разумное существо. Его способность становиться разумным определяется в христианской традиции убеждением в том, что человек есть высшее Творение Бога, изначально носящее в себе Его образ. Раскрытие же, актуализация в себе этого образа и уподобление Ему возможно только в разумности человеческого существа, которое в качестве основы для разумной деятельности наделено умом. «Ум в человеке есть высшее и Богообразное, и именно с умом может соединиться Бог, Ум Высочайший, - как «с ближайшим и наиболее сродным» (Флоровский Г. Восточные отцы церкви. М.: АСТ, 2003, с. 173).

В современном понимании рассудка и разума *рассудок* – это устойчивая форма мышления, которая сохраняет готовый материал, оперирует готовыми понятиями и следует уже сложившимся алгоритмам решения той или иной проблемы, а *разум* – высшая форма интеллекта, позволяющая преобразовывать понятия, манипулировать ими и при определенном исследовании учитывать характер взаимосвязей различных сфер жизни человека. Однако в православном богословии, задавшем направленность русской философской мысли, разумность является неперенным и последним условием для обожения человека, в котором его разум уподобляется Божественному Разуму. Поэтому-то разумность обращена к глубокому самоанализу, способности критически осмысливать своё бытие. Самоанализ относится, пожалуй, к наиболее сложной интеллектуальной и духовной работе личности. Однако такая работа экзистенциально необходима человеку, ибо, прежде чем желать сохранения своей природы, спасения своей духовности, ему необходимо представить объект спасения. Проблема в том, что человек не является самозаключённым существом и не может мыслиться в качестве субстанциональной основы для полного понимания себя. Даже в области выработки нравственных норм, направленности духовного роста индивид ориентируется изначально не на требования своего рассудка, а на принципы Писания, осмысленные и принятые в ходе разумной деятельности личности. «Я не творю сам веления, – я его только воспринимаю как безусловное...», - пишет С.Л. Франк (Франк С.Л.

С нами Бог. М.: АСТ, 2003, с. 232). Иными словами, человек не обладает субстанциональной основой в себе самом. Такая субстанциональная, или онтологическая, основа даётся в образе Божьем, который возможно представить лишь в процессе разумной деятельности. Без представления образа Бога бессмысленно говорить о человеческом уподоблении Ему. «Сущность не может быть предметом воли сущего, не будучи им представлена», - отмечает В.С. Соловьёв (Соловьёв В.С.Философское начало цельного знания, Минск, 1999, с. 333). В процессе самопознания индивид, так или иначе, выходит за пределы внешнего физического мира. В данном случае личность в своём самопознании постигает собственный имманентный мир в качестве составной части Божественного бытия, а также как субстанциональную основу для умственной деятельности. Субстанциональность человека заключается в его автономности и самодостаточности для формирования идей и представлений. В.С Соловьёв верно замечает: «Моя мысль или действие моей воли не существует вне моего сознания о них, отдельно от него. Следовательно, в моём сознании выражается вся действительность о моих внутренних состояниях, я сознаю их такими, каковы они суть, ибо вне моего сознания они не существуют совсем в действительности» (Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Философское начало цельного знания, Минск: Харвест, 1999, с. 67). В то же время, если бы Разумность Бога была присуща человеку имманентно, то не имела бы смысла постановка вопроса о совершенствовании индивида. Поэтому-то разумность обращена и на внешний мир. Понятие внешнего мира можно рассматривать двояко: с позиции предметно-физического мира и с позиции мира Божественного. Первый является внешним, поскольку человек чужд ему и познаёт его так, как субъект постигает объект. Мир же Божеский, хотя и первоначально не является чуждым людям, но понимается в качестве внешнего мира потому, что человеку в него войти только предстоит. Разумность же индивида проявляется в процессе осмысливания обоих миров, но наиболее полно – при анализе Божественного мира. Разумное познание мира сего предстаёт всего лишь условием для приобщения к Царству Божию.

Итак, человек призван познать мир земной и мир небесный, ибо Божественный образ есть основа при сотворении человека, а земные образы окружают индивида в силу того, что он оказался среди них вследствие первородного греха. Включенность индивида в мир обуславливается тем, что прежде, чем стать самодостаточной личностью, он отражает, анализирует и синтезирует в своём имманентном пространстве объекты, образы которых

сформировались в его представлении в ходе эмпирического опыта. Кроме того, весьма сложно идентифицировать свою индивидуальность, не определив собственную роль в мире, не зная, каким образом личностные переживания, знания могут повлиять на внешнюю среду. «Самопознание не является изолированным процессом; оно возможно, только тогда, когда одновременно с ним распознается реальность окружающего нас мира» (Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. Таинство воссоединения Минск: ООО «Харвест», 2003, с. 493). Такая рефлексивная работа человека заставляет его отражать и моделировать в своём сознании более или менее холистичный контур мира, в котором индивид исследует свою природу и её связь с предметной средой своего бытия, организующей первичные условия его жизни. И именно здесь на высшем уровне развития интеллекта происходит самосознание человеческого существа как разумного по своей изначальной природе. Условием же для достижения высшего уровня эволюции интеллекта – разума – является анализ и синтез бесконечного множества категорий. Если «отвлечённое, или рассудочное, познание состоит в разложении непосредственного, конкретного воззрения на его чувственные и логические элементы» (Соловьёв В.С. *Кризис западной философии // Философское начало цельного знания*, Минск: Харвест, 1999, с. 107-108), то разумное постижение бытия заключается в составлении целостного индивидуального мировоззрения. Здесь степень развития сознания определяется уже умением отразить бесконечное множество объектов, представлений, связей между ними и, главное, увидеть своё место и предназначение в этой многогранной системе. Именно на уровне разума степень совершенства сознания, а значит, и самого человека начинает характеризоваться соответствием между пространством имманентного мира личности и тем пространством, которое наполняется предметным миром. В данном случае связь человека с окружающим его миром становится наиболее очевидной, поскольку первый, в ходе эмпирического опыта, расширяет границы своего имманентного пространства, что и позволяет ему выстраивать ту целостную систему представлений о бытии, которая и отвечает высшему уровню развития интеллекта – разуму. «Человек становится личностью лишь тогда, когда «впихивает» в себя как можно больше «внешнего» мира», однако «богатство сознания определяется ментальной восприимчивостью, а не накопленными приобретениями» (Юнг. К.Г. *Душа и миф. Шесть архетипов*. Минск. Харвест, 2004, с. 255).

Тем не менее осмысление соответствия своего внутреннего и стороннего внешнего миров приводит личность к серьёзным

противоречиям. Их причиной является то, что сам человек в своём самопознании зачастую открывает те онтологические горизонты своего бытия, которые в мире материи ему не всегда доступны. К словам Юнга о том, что для становления личности нужно «впихивать» в себя как можно больше «внешнего» мира» в данном случае выглядят условными, поскольку, сколько не «впихивай», а всё равно удовлетворения и полноты развития человек не получит, ибо «впихиваемый» мир лежит во зле. Здесь весьма уместно звучат слова Соловьёва о том, что «если бы человек был доступен нам только извне, посредством рассудка с его общими формами, как все другие предметы, то он казался бы нам совершенным чудом. Но это чудо – мы сами, и таким образом именно тут, где формы представления имеются окончательно недостаточными средствами понимания, нам открывается другой источник познания – внутреннего и непосредственного – вследствие того, что здесь познающее совпадает с познаваемым» (Кризис западной философии // Философское начало цельного знания, Минск: Харвест, 1999, с. 83). Полагаем, что под внутренним источником познания подразумевается постижение принципиально нового жизненного пространства человека, существующего в нём самом и никак не связанного с тем предметным миром, который образует среду жизнедеятельности большинства людей. В процессе разумного постижения природы мы обретаем идентичность между бесконечно разнообразным миром материи и широтой нашего сознания. Однако в ходе познания разумом своей собственной природы происходит его раскрытие и осмысление в самом себе. В данном случае «мы... привносим новое, изнутри полученное, познание к внешнему, как его ключ, и познаём второе тождество – тождество нашей воли с тем, нам доселе неизвестным x , которое является остатком при всяком причинном объяснении» (Там же, с. 93). Здесь дух, или сознание личности, через наполнение своего имманентного пространства представлениями из физического мира, возвращается к своей же собственной природе, но уже к природе с качественно иным содержанием, соответствующему богоподобной сущности человека, наконец-то обнаружившим в себе микрокосм. Именно на таком уровне развития интеллекта личность раскрывается как разумное существо, сознание которого охватывает абсолютно всё бытие предметного мира, а главное, владеет и управляет им.

Конечно, здесь остаётся неясной роль самого интеллекта личности в процессе развития её сознания. Возникает вопрос, является ли интеллект инструментом для развития сознания индивида? Скорее всего, здесь мы имеем дело с саморазвивающейся субстанцией, зависящей от внешнего мира, пока она опирается на

рассудочное мышление. Достигая же того уровня, который принято называть разумом, она обретает автономность и самодостаточность. «Таким образом, мозг есть и субъект всякого сознания и вместе с тем тот же самый мозг суть одно из явлений в сознании, т.е. один из продуктов своей же собственной функции» (Там же, с. 61). Таким образом, разум выступает как бы мостом между земной и божественной природой человека, который в собственном же интеллектуальном развитии постигает свою сущность. Человек, родившись совершенным младенцем, не ведает ничего о себе, поэтому он не может хранить свою природу и оказывается в подчинении естественных законов. Только по ходу развития собственного интеллекта он овладевает физическим миром, постигает себя и приобщается к Высшему Разуму. Поэтому-то многие философы, например, С.Л. Франк, приходят к такому заключению: чтобы жизнь имела смысл, «необходимы два условия: существование Бога и наша собственная причастность Ему» (Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003, с. 54).

Собственно говоря, зарождение поэзии Серебряного века является реакцией культуры на неприятие человеческим разумом физической среды своего обитания, попыткой утвердить *самодостаточность и самоценность личности*.

Тем самым можно предложить суждение, в соответствии с которым человек, имеющий в себе потенциал быть разумным, живёт в таком мире, который в своей сущности неразумен, а поэтому бессмыслен. «Для чего мир так бессмысленно устроен... - спрашивает С.Л. Франк – Пока мы не ответим на этот вопрос – для чего? – мир остаётся бессмысленным, а поэтому бессмысленно и само грядущее его блаженство». (Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003, с. 39). Конечно, в мире всё взаимосвязано и в ходе протекания множества природных явлений проявляется удивительная их гармоничность и взаимосвязь. Однако эта гармоничность включает в себя временность, тленность всякого живого и неживого существа, она подчинена логике закона, жало которого всегда смертельно.

Однако здесь возникает проблема критериев идеала абсолютного совершенства на земле. При экзистенциальной интенции нации на потусторонний мир идеал утверждения в русской культуре христианства был представлен в образе Христа, Сына Божьего и человеческого. В идеях абсолютно совершенного мира бытие есть непосредственно определяемое Богом, в то время как на земле оно организуется в значительной мере по свободной воле человека, в силу развитости его сознания. Поэтому-то для того, чтобы спасти человечество, надобно преобразовать самого человека,

и тогда возможно будет устроить мир в соответствии с идеей Абсолютного Духа. Для решения же этой весьма сложной задачи необходимо найти последний критерий совершенства в самой *человеческой личности*. Наиболее остро поиск меры совершенного в человеке проявился в русской философии конца XIX – начала XX вв. и в литературе Серебряного века.

Здесь необходимо учесть то, что культура Серебряного века зарождалась в условиях пересмотра ряда религиозных принципов, утверждавших приоритет Духа, т.е. мужского начала в бытии мира. Однако философия и поэзия Серебряного века обращались к женскому образу: образу прекрасной Девы, Царицы, Софии, чрез представление о которой люди могли приобщиться к Божественной благодати. Поэтому-то В.С. Соловьёв, описывая образ Девы, пишет: «О, всевятая, благословенная, / Лествица чудная, к небу идущая!...» (Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. – Минск.: Харвест, 1999, с. 749). Само сравнение Девы с общеславянским словом *лествица* (в современном русском языке – лестница) указывает на предназначение Девы: дать человечеству возможность обожиться, ибо лествица – это буквально значит «то, с помощью чего лезут», т.е. преодолевают трудности, восходят ввысь (Краткий этимологический словарь русского языка. М.: 1971, «Просвещение», с. 239). Здесь Дева предстаёт проводницей Божественной благодати, спасающей мир и человечество в нём.

Между тем для представления в своём сознании образа совершенного необходим не только высокий уровень развития последнего – немаловажно ещё и соответствие между образом, созданным в духовном мире личности, и тем объективным миром, который её окружает. Если же представления человека, в сущности, расходятся с действительностью, то происходит расщепление личности. Так, А. Блок в цикле стихов о Прекрасной Даме пишет: «...Я плакал страстью утомясь / И стоны заглушал угрюмо. / Уже двоилась, шевелясь, / Безумная, больная дума...» (Блок А. Незнакомка: Стихотворения и поэмы. М.: Изд-во Эксмо, 2002, с. 32). Именно этим антагонизмом материи и духа в существенной мере обуславливается особая острота противоречий в поэзии Серебряного века. Сама личность, являясь частью *предметного* мира, понимает, что до тех пор, пока последний не будет преображён в соответствии с образом *духовного* идеала, она [личность] не будет иметь морального права представлять этот образ и, тем более, утверждать его в объективной действительности. Вместе с тем связь индивида с окружающей средой вполне естественна, ибо его сознание неизбежно отражает в себе объективную действительность, какой бы она ни являлась. Если же

последняя несовершенна, то образы, отражаемые в сознании индивида, будут противоречить тому образу, который человек способен представить. А. Блок в данном случае представлял образ Прекрасной Дамы, которая в сущности есть богочеловек. Представив в своём сознании образ Девы, вбирающей в себя как человеческую, телесную, так и божественную природу, человек отныне не имеет морального права отражать в своём сознании образы, противоречащие нравственным нормам, ибо они [несовершенные образы] могут нарушить чистоту Её совершенного образа. Здесь важно учесть меру ответственности, которую несёт индивид, представляющий в сознании нечто священное. «Человек, не посягающий судить ни о священных Предметах, ни о священном в предметах, гораздо менее рискует впасть в пошлость, нежели человек, посягающий на "предметное», - верно замечает И.А. Ильин (Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002, с. 269). Следует отметить, что в сознании происходит не только отражение действительности, но ещё и анализ, синтез и так далее. Степень же совершенства образа, который человек способен представить, определяет меру развития его сознания. Вместе с тем деструктивный образ, т.е. противоположный идеальному, обуславливает вероятность духовного регресса индивида, а главное, не позволяет представлять совершенное. Последнее может означать неспособность роста сознания человека и обесценивание духовных смыслов его бытия. Ф.М. Достоевский ещё во второй половине XIX в. замечает: «Высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Ещё страшнее, кто уж с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны...» (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 12 т., Т., 11, М, 1982, с. 128). Противоречивость и трагизм такой ситуации весьма ярко отражён в следующем стихотворении Н. Гумилёва: «Он поклялся в строгом храме / Перед статуей Мадонны, / Что он будет верен даме, / Той, чьи взоры непреклонны. / И забыл о тайном браке, / Всюду ласки расточая, / Ночью был зарезан в драке / И пришёл к преддверьям рая. / «Ты ль в Моём не клялся храме, – / Прозвучала речь Мадонны, – / Что ты будешь верен даме, / Той, чьи очи непреклонны? / Отойди, не этой жатвы / Собирает Царь Небесный. / Кто нарушил слово клятвы, / Гибнет, Богу неизвестный». / Но, печальный и упрямый, / Он припал к ногам Мадонны: / «Я нигде не встретил дамы, / Той, чьи взоры непреклонны» (Гумилёв Н.С. Стихотворения. М.: Изд-во Эксмо, 2002, с. 92).

Здесь показано то, что личность, создав в своём сознании образы идеалов, ясно понимает превосходство своей человеческой

природы над физическим миром. Более того, человек, осмыслив и ощутив свою власть над миром материи, обязуется быть верным тем идеалам, которые он сам сотворил в собственном сознании, слился с ними в единое целое и идентифицировал себя через принадлежность к образу *abscondita sponsa* (сокровенной невесты).

Но далее трагедия разворачивается в отношениях между внешней средой и имманентным миром индивида, между *sponsus*, призванного стать живым воплощением Духа Божьего, и *sponsa* – как лоном, местопребыванием и телесным воплощением Животворящего Духа, устроенного согласно совершенству самого Духа. Однако индивид в физическом мире, как правило, отрекается от образов совершенного, а, следовательно, от своей сущности, своего сознания, в котором формируются и осмысливаются эти образы. Человек предаёт себя, он оказывается Иудой по отношению к самому себе. Святое же место любви, *thalamus* (брачный чертог), в котором происходит таинство воссоединения *sponsus* и *sponsa*, оказывается осквернённым. Вероятно, об это и написал А. Блок: «...*Profani prosulite, nis amoris locus sacer est*» (Истоптано безбожно это святое место любви) (О Блоке // Литературная учёба. Книга шестая, ноябрь-декабрь 1991. – С. 98). В итоге, индивид не в состоянии осмыслить в качестве собственной сущности свой субъективный совершенный мир, превосходство которого понимает посредством моделей, сформировавшихся в его [индивидуальном] сознании. Существующий человек и явления, обозначающие его бытие, оказываются отделёнными от его [человека] сущности. При утрате же пути к идеалу – сущности, определённой образом Божиим, – он становится подвластным материи, а, следовательно, - смерти. Это чувство смертности заставляет человека особенно остро осознавать тот факт, что он в физическом мире посторонний. Если образы, взлелеянные в его сознании, зависят только от самого человека, то жизнь материи обуславливается естественными законами, согласно которым любое физическое тело должно распастись или видоизмениться. В данном случае уместно обратиться к такому замечанию В.С. Соловьёва: "Смерть только въявь обнаруживает тайну жизни - показывает, что жизнь природы есть скрытое тление" (Соловьёв В. Духовные основы жизни // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998, с. 189).

Человек, решая проблему антагонизма идеальных образов своего сознания и объективной реальности законов физического мира, фактически решает вопрос выбора между жизнью и смертью. И, наконец, подчиняясь реалиям материи, он живёт согласно естественным законам. Самым же главным оказывается то, что индивид теперь соотносит образы своего сознания с этими законами

и пытается найти место своим идеалам среди законов мира материи. В этом случае в данном контексте уместно осветить сущность закона. «Что такое закон? – спрашивает Дмитрий Мережковский. – Вечное повторение одного и того же, отражение логического тождества в естественной необходимости – механике. Главный и даже единственный закон безличной природы, естественной необходимости, – уничтожения личности – смерть» (Мережковский Д. Лица святых от Иисуса к нам. М., 2000, с. 41). Отныне человек начинает чувствовать то, что оказывается в дисгармонии с совершенством, а плата за это противоречие есть смерть; причём такая ситуация складывается не потому, что человек не достиг богоподобного состояния, а потому, что он отрёкся от образа этого идеала. «Лучше бы им не познать пути правды, нежели познавши возвратиться назад от преданной им святой заповеди», - сказано в Писании (Новый Завет, 2-е послание Петра, 2-21). Если бы сознание индивида не было способным к моделированию и осмыслению совершенного, то он не оказался бы предателем, ибо нельзя отречься от того, чего не имеешь. Однако человек не только конструирует образы в своём внутреннем мире, но и соотносит их с внешней средой, анализирует их сущность. Это и заставляет людей продолжать поиск смысла жизни. Здесь считаю уместным вспомнить слова французского философа-экзистенциалиста А. Камю, который пишет: «Будь я деревом или животным, жизнь обрела бы для меня смысл. Вернее, проблема смысла исчезла бы вовсе, так как я сделался бы частью этого мира» (Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов, М., 1990, с. 258). Поэтому-то индивид не может смириться с мыслью о признании себя в качестве органичной части физического мира, в глубинах своего бессознательного он чувствует разницу между собой и естественной средой. И в мире материи, несовершенство которого осознаётся человеком, последний более не желает и не может находиться. Не желает потому, что «тот, кто раз вкусил этой духовной прозрачности, будет вечно желать её и будет томиться той неустроенности и непрозрачности, в которой слагается и проистекает обычная жизнь людей» (Ильин И. Аксиомы религиозного опыта, М., 2002, с. 404). Не может же в силу того, что он сознаёт то, что подчиняется физическим законам и объективно должен умереть. В принципе такие поиски экзистенциально заданы предсуществованию человека в предметном мире, ибо дух, естественным образом пытаясь себя утвердить в бытии, стремится к целостному воплощению и представлению образов, без которых немислимо его развитие.

Если вновь обратиться к поэзии А. Блока, образ Прекрасной Дамы предстаёт неотъемлемым атрибутом человеческого существа, который преследует экзистенциальную цель – сохранение самого человека. Человек, в состоянии переживания Её образа, говоря словами Б. Спинозы, «имеет в себе стремление сохранить себя в своём состоянии и привести его к лучшему» (Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков: Фолио, 2001, с. 16). Такое стремление есть априорное стремление к целостности, выражающей истинную идею человека – отражение в себе Божественности. Вместе с тем «идея не может успокоиться на познании тела, но переходит в познание того, без чего тело и сама идея не могут ни существовать, ни быть поняты, то она тут же соединяется с ним любовью... Через познание телесных вещей и через относящиеся к ним аффекты возникают в нас те действия, которые мы постоянно воспринимаем как следствие движения жизненных духов. Если же наше познание и любовь обращены на то, без чего мы не можем ни существовать, ни быть поняты и что бестелесно, тогда и все действия, возникающие из этого соединения, будут... несравненно важнее и величественнее. Ибо оно необходимо должны соответствовать вещам, с которыми мы соединяемся» (Спиноза Б. Там же, с. 90). Поэтому-то можно утверждать, что образ Прекрасной Дамы – это выражение содержания бессознательного индивида, который без познания своей связи с Ней никогда не станет человеком в истинном смысле этого слова. И в единении сознательного с бессознательным заключается важнейшая компонента сути человека, его сакральная тайна, постижение которой возвышает его над предметным миром. Тем не менее здесь необходимо отметить то, что в повседневной действительности апперцепция образа *sponsa* не приводит к утверждению истинного цельного человека, но порождает страх за чистоту своего духовного содержания.

Ощувив превосходство над материей, индивид более не желает повиноваться ей, её физическим законам. В результате он лишается обоих миров: объективно-физического и субъективно-совершенного. Человек становится *неприкаянной тенью, блуждающей в небытии*.

Между тем такое положение дел чревато переменчивостью, которая, как верно указывает К.Г. Юнг, «...приводит к испорченности (тленности)» (Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. Таинство воссоединения. Минск, 2003, 34). Исходя же из невозможности быть принятым в лоно *sponsa* и нежелания духа жить в чуждом ему мире, человек подчиняется естественному закону.

В то же время трагизм сложившейся ситуации усугубляется не только гибелью личности, но и крушением человеческого мира, понимаемого в качестве пространства, в котором возможно восстановление целостной божественной природы человека. Образ Прекрасной Дамы есть не только проекция собственной самости, к которой надобно быть причастным, но и олицетворение материи, или сосуда, наполненного по идее Святым Духом. Рождение Её лика в сознании человека есть естественно-человеческий путь к сохранению бытия в общем и человека в частности, ибо в системе культурных координат он не может уклониться от своей природы, стремящейся к целостности. В результате, как замечает К.Г. Юнг: «Юноша олицетворяет в психике всё, что имеет крылья или может их отрастить. Но он умирает от яда организованного мышления и массовой статистики», однако, «хотя вода, находящаяся в центре, – его невеста, он не осмеливается показать свою горячую любовь к ней из-за ловушек вора, чьих козней действительно невозможно избежать» (Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. Таинство воссоединения. Минск: ООО «Харвест», 2003, с. 166). И когда человек понимает, что, если произойдёт воссоединение его сознания, наполненного несовершенными образами предметного мира, с сущностью образа Прекрасной Дамы, природа которой надмирна, это приведёт к гибели не только земного человечества, но и к осквернению пути к святому чертогу. Поэтому индивид (К.Г. Юнг сказал бы в данном случае *юноша*) предпочитает остаться и, может быть, умереть в одиночестве, ибо чувствует, что ему только кажется, что он видит «дерзкого вора, который препятствует юноше в его любви к целомудренной Диане, но в действительности зло уже таится в идеальном юноше...» (Юнг К.Г. Там же, с. 169). Причём полагаем, что под образом *дерзкого вора* следует понимать предметный мир, задающий характер коллективного мышления и социальной среды в целом. Сама же сущность человека может оказаться хаотичным началом, которое, наполнив священный сосуд, лишь осквернит и разрушит его. Вероятно, и А. Блок, исходя из противоречий между идеальным миром души и несовершенным предметным миром, где первая [душа] призвана раскрыться, замечает: «Мне страшно с тобою встречаться, / Страшнее тебя не встречать...» (Блок А. Незнакомка: Стихотворения и поэмы. М.: Изд-во Эксмо, 2002, с. 46). Действительно, *страшно* встретиться с Прекрасной Девой в мире, который угрожает её безупречности, но и не встретить Её ещё *страшнее*, ибо это означает утрату возможности к конкретному, ясному пониманию и переживанию Её сути, сути человека в истинном смысле данного слова, к отчётливому видению смысла бытия человечества. Более же

страшным является то, что в грешном мире образ Прекрасной Дамы может исказиться, выродиться, свидетельствуя о том, что порок и изъян стал основным *содержанием бессознательного*. Это содержание, уже получив *осмысление* через представленный в поэзии Её образ, стало позволять бессознательному *контролировать сознание*, всего человека, лишая его возможности приобщения к святому. Возможно, поэтому-то А. Блок пишет: «Предчувствую Тебя. Года проходят мимо - / Всё в облике одном предчувствую Тебя... / Весь горизонт в огне, и близко появление, / Но страшно мне: изменишь облик Ты, / И дерзкое возбудишь подозренье, / Сменив в конце привычные черты. / О, как паду - и горестно, и низко, / Не одолев смертельные мечты! / Как ясен горизонт! И лучезарность близко. / Но страшно мне: изменишь облик Ты» (Там же, с. 20).

По-видимому, юноша [человек] нуждается во времени, дабы расширить своё сознание на основе непосредственно индивидуального содержания своей природы. Причём возможность такого расширения сознания существует. Так, согласно алхимической традиции, эквивалентом Богочеловека является Меркурий, вмещающий в себя как женское (мудрость и материя), так и мужское начало (Святой дух и дьявол). Выбор между обозначенными в скобках атрибутами женского и мужского начал зависит уже от выбора Адама [человека], созданного на основе Разума (рассмотрение понятия Разума требует отдельного исследования).

Однако за время, которое Адам должен использовать для утверждения своей личности, преобразования мира вещей, он сам становится частью этого несовершенного мира, сливается с ним. Отсутствие Прекрасной Дамы рядом с Адамом приводит к болезненному разрыву его имманентного содержания с вещественным наполнением физического мира. Прекрасная Дама, ради которой преобразуется этот мир, уже не в состоянии не только быть в последнем, но и находиться одесную Адама, дерзнувшего победить несовершенство мира вещей. Поэтому-то разворачивается трагедия не только земного человека, но и самой Прекрасной Дамы, которая обрекается либо на одиночество, либо на нисхождение в мир, способный погубить её святость. В этом смысле примечательны такие стихотворные строки В.С. Соловьёва: «У царицы моей есть высокий дворец, / О семи он столбах золотых, / У царицы моей семигранный венец, / В нём без счёту камней дорогих. / И в зелёном саду у царицы моей / Роз и лилий краса расцвела / И в прозрачной волне серебристый ручей / Ловит отблеск кудрей и чела, / Но не слышит царица, что шепчет ручей, / На цветы и не взглянет

она: Ей туманит печаль свет лазурных очей, / И мечта её скорби полна. / И бросает она свой алмазный венец, / Оставляет чертог золотой... (Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. Минск: Харвест, 1999, с. 688-689).

Такое положение дел заставляет человека переносить своё внимание с внешней среды на собственную духовную жизнь, в которой он постигает сущность идеальных образов и приобщается к ним. В то же время страх перед непорочностью образа Прекрасной Дамы, взлелеянного в собственном духовном мире, вынуждает человека отступить от него [образа Дамы], дабы сохранить чистоту Её образа. Вместе с тем он страшится Её прихода в ещё не устроенный мир, он не уверен в Её силе, способности быть субстанционально самодостаточной. Фактически Адам сомневается в собственных возможностях сохранить представления о Царице независимо от категорий предметного мира, поэтому он в своих поступках не в силах руководствоваться идеей Её образа. Между тем без неё он не может жить, ибо, как справедливо замечает Архимандрит Платон, «человек Адам может считаться завершённым только тогда, когда спутницей его жизни стала подобная ему Ева» (Архимандрит Платон. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, с. 21).

Однако подсознательно индивид надеется к Ней вернуться, ибо образ *abscondita sponsa* (сокровенной невесты) в определённом смысле архетипичен и экзистенциально необходим для утверждения человека в бытии. За время, на которое *sponsus* (жених) остаётся без *sponsa*, первый призван устроить мир в соответствии с идеей абсолютного совершенства, дабы потом ввести в него свою невесту без страха за безупречную чистоту её души.

Собственно говоря, в 20-х годах XX века стремление к построению идеального мира достигло особой остроты – значительная часть народа верила во всеобщее освобождение. Предметное и смысловое наполнение жизни советского общества в 20-х годах являлось прямым следствием того духовного опыта нации, который был наработан в лоне культуры Серебряного века. Так, в этот период вполне естественно появление в прозе такого рассказа, как «Потомки солнца» (1922 год), где автор – А. Платонов – описывает переустройство земного шара и общежитие богочеловеков.

Однако важно, чтобы человек в процессе «строительства» нового мира не забыл сути своей работы и жизни, не остался бессмысленно вечным тружеником, Сизифом, бесцельно таскающим тяжёлые камни на гору. В результате утраты смысла идеального мира святой образ *sponsa* обмирщается, оказывается вполне земным

и подчинённым естественно-физическим законам. Так, вновь обращаясь к прозе А. Платонова конца 20-х годов, можно увидеть: на первое место выходит не богочеловек, а (просто) человек, что и проявилось в рассказе «Епифанские шлюзы» (1927 год).

В принципе тенденция к обмирщению русской культуры в целом ясно проявилась ещё во второй половине XIX века. В это время ряд русских мыслителей, в первую очередь, представители философии права и непосредственно правоведения (Победоносцев, Новгородцев, Чичерин), предложили рассмотреть идею совершенного человека в светском контексте; и общество стало рассматривать её не через призму самоценности человеческого существа, а в контексте политической и общественной полезности индивида. В результате вместо ожидаемого творческой интеллигенцией установления Царства Божьего в России сложилось Советское государство, которое, хотя и провозгласило принципы социальной справедливости, но всё же не нашло обоснования смыслу государственности, где каждый человек понимался бы как абсолютная самоценность.

Собственно говоря, литературно-философский опыт русской мысли, приобретённый и осмысленный в период Серебряного века, оказался не полностью востребован и, соответственно, был не принят коллективным сознанием. Общество изначально прониклось идеями, послужившими основой для зарождения поэзии Серебряного века и ставшими мотивом к революционным преобразованиям. Однако их истинная цель, как и смысл развития культуры вообще, оказалась упущена в череде политических, социальных событий, в борьбе за выживание советской системы на геополитической карте мира. Сами же поэты и философы, изначально позитивно принявшие февральскую революцию 1917 г., к середине 1920-х годов оказались «лишними» людьми, идеи которых уже не принимались ни официальными властями, ни обществом в целом. А. Блок справедливо написал: «Помнишь думы, они улетели, / Отцвели завитки гиацинта, / Мы провидели светлые цели / В отдалённых углах лабиринта. / Нам казалось, мы кратко блуждали, / Нет, мы прожили долгие жизни. / Возвратились, а нас не узнали / И не встретили в милой отчизне» (Энциклопедия для детей. Т. 9. Русская литература. Ч. 2. XX век. М.: Аванта+, 2000, с. 214). Действительно, идеи в философии и поэзии Серебряного века в своей сути настолько преобразились, что ни царское, ни советское общество не в состоянии были принять их в качестве органичной части житейского уклада. Духовный опыт русских мыслителей и литераторов дал такие возможности для расширения сознания, онтологического горизонта жизни человека, что тот не укладывался

в рамки коллективных представлений о бытии предметного мира и в результате оказался не востребован обществом. Сами представители философии и литературы первой четверти XX века, пережив и переосмыслив за одну жизнь опыт нескольких поколений, в государстве оказались по сути посторонними людьми. Конечно, для философии и поэзии естественно опережающее развитие индивидуального сознания по отношению к сознанию общественному. Да и сама форма философского и художественного мировоззрения обращена не к народу в целом, а к отдельно взятым людям. Стало быть, неприятие обществом идеалистических концепций русской мысли было в общем-то закономерным явлением.

Обращение же к идее советского государства являлось естественной реакцией на невозможность индивида найти в собственном сознании жизненное пространство, которое, повинувшись человеческой природе, отвергло и обрекло его [человека], а само так и не утвердилось и не нашло в себе телесного воплощения идеала. Русская общественность (точнее, его абсолютное большинство) единственный способ преобразить мир и спасти человечество увидела в государственной форме общежития, где каждый член был призван трудиться не столько ради спасения собственной души, сколько ради устройства той планируемой жизни, в которой будет возможным появление Прекрасной Дамы, обретение завершённости и целостности человеческой природы.

Вместе с тем сам факт поиска Богочеловека в предметном мире позволил русской мысли рельефно исследовать особенности взаимоотношений субъективного сознания с объективным миром. Спасение же последнего оказывается непосредственно зависящим от степени развитости сознания человека, его самодостаточности, способности представлять прекрасные образы, сохраняя их совершенство и чистоту.

Библиография

1. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. – С. 640
2. Бердяев Н. *Философия свободы*. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 736.
3. Соловьёв В.С. *Философское начало цельного знания*. Минск, Харвест, 1999. – С. – 912.
4. Соловьёв В.С. *Нравственность и право* // В.С. Соловьёв. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. – С. 544.

5. Шевченко В.В. *Человек Кампанеллы* // Человек. № 5, 2005. 49-57 с.
6. *Энциклопедия для детей*. Т. 9. Русская литература. Ч. 2. XX век. М.: Аванта+, 2000. – С. 688.
7. Соловьёв В.С. *Россия и вселенская церковь*. – Минск.: Харвест, 1999. – С. 1600.
8. *Краткий этимологический словарь русского языка*. М.: «Просвещение», 1971. – С. 541
9. Блок А. *Незнакомка: Стихотворения и поэмы*. М.: Изд-во Эксмо, 2002. – С. 384
10. Ильин И. *Аксиомы религиозного опыта*. М.: АСТ, 2002. – С. 586.
11. Достоевский Ф.М. *Братья Карамазовы* // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 12 т., Т., 11, М.: «Правда», 1982. – С. 623.
12. Гумилёв Н.С. *Стихотворения*. М.: Изд-во Эксмо, 2002. – С. 416.
13. *О Блоке* // Литературная учёба. Книга шестая, ноябрь-декабрь 1991. – С. 93-103
14. Мережковский Д. *Лица святых от Иисуса к нам*. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – С. 496.
15. Камю А. *Миф о Сизифе. Эссе об абсурде* // Сумерки богов, М., 1990. 222-318 с.
16. Спиноза Б. *Богословско-политический трактат*. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2001. – С. 656.
17. Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis. Таинство воссоединения*. Минск: ООО «Харвест», 2003. – С. 576.
18. Архимандрит Платон. *Православное нравственное богословие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – С. 240.

Аннотация

Данная статья посвящена исследованию философско-литературных исканий в поэзии Серебряного века, в рамках которой русская философская мысль выявила направления, в значительной мере задавшие характер поэзии в России в первой четверти XX столетия. Несмотря на то, что, согласно одной из распространённых точек зрения, хронология эпохи Серебряного века начинается со времени смерти В.С. Соловьёва (1900), его учение о богочеловечестве во многом предопределило направленность исканий поэтов этого периода, в первую очередь А. Блока. Действительно, в это время в русской культуре был проведён поэтический поиск основ для раскрытия в человеке божественного начала. В случае неудачи в данном поиске мир и человек в нём обрекались на подчинение законам физического мира, а значит, - на

смерть. Поэтому-то тема самоценности и самодостаточности человека стала жизненно важной проблемой русской философии и литературы начала XX века.

Панищев А.Л. Богоискательство в поэзии Серебряного века и образ Прекрасной Дамы / А.Л. Панищев // Россия: духовная ситуация времени. 3-4 (29-30) 2006. РГСУ, Москва. – С. 115-137.