

УДК [11+111.852](47)

ББК 87.2:87.8(2)

ОБРАЗ СОФИИ В ЭСТЕТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ ВЛ. СОЛОВЬЁВА И ИННОКЕНТИЯ АННЕНСКОГО

Т.Н. БУРДИНА

Костромская государственная сельскохозяйственная академия,
Учебный городок – 1, г. Кострома, 156530, Российская Федерация
E-mail: maryinakostroma@mail.ru

Анализируется исторический генезис «софийной идеи» как основы воссоединения Бога и мира (Ориген, гностики, Ф. Шеллинг, В.С. Соловьёв). Показывается, что универсальным центром философии всеединства В.С. Соловьёва является София – Вечно Женственное начало, Премудрость Господняя, трактуемая философом как Душа мира, тоскующая о едином Боге, устроительница Вселенной. Раскрывается влияние мистического опыта общения В.С. Соловьёва с «лучезарной подругой» на его поэтическое творчество и философско-эстетические взгляды. Исследуются религиозные взгляды И.Ф. Анненского, особое внимание обращено на специфику понимания им христианства в ранней поэме «Магдалина», статьях «Бранд-Ибсен», «Власть тьмы». В результате сопоставления философско-художественного и эпистолярного наследия В.С. Соловьёва и И.Ф. Анненского делается вывод о специфическом влиянии на этих мыслителей современной им духовной и социокультурной ситуации, результатом чего становится создание возвышенного поэтически-мифологического образа Вечного Женственного начала: Анненским – в поэзии, Соловьёвым – в философии и поэзии. Отмечается факт влияния Соловьёва-поэта на Анненского в зрелый период его творчества.

Ключевые слова: эстетическая концепция, софиология, всеединство, космогония, Вечная Женственность, трагическое мироощущение, тоска, «мука идеала», сострадание, Премудрость Божия.

IMAGE OF SOPHIA IN AESTHETIC CONCEPTION OF V.SOLOVYEV AND INNOKENTY ANNENSKY

T. BURDINA

Kostroma State Agrikultural Academy,
Campus – 1, Kostroma, 156530, The Russian Federation
E-mail: maryinakostroma@mail.ru

The author analyzes the historical genesis of the «sophian idea» as a basis for reunification of God and the world (Origen, gnostics, F.Shelling, V.Solovyev). The author proves that the universal

centre of Solovyev's philosophy of absolute unity is Sophia – Eternal Femininity source, the Lord's Wisdom, the organizer of the Universe treated by the philosopher as the world's soul yearning for the God. The influence of mystical experience of communication between Solovyev and the «radiant maid» on his poetical creativity and his philosophical and aesthetic views is described. The article is also devoted to the religious views of I. Annensky, paying special attention to his peculiar understanding of Christianity in the early poem «Madeleine» and the articles «Brand-Ibsen» and «The Power of Darkness». The comparison of the philosophical, artistic and epistolary heritage of V.Solovyev and I. Annensky allows to conclude that both the thinkers were influenced by the spiritual and socio-economic situation of the period they lived in, which resulted in creating a divine poetically mythological image of Eternal Femininity source – by Annensky in poetry and by Solovyov in both philosophy and poetry. It has also been noted that Solovyev as a poet influenced on Annensky in his creative maturity period.

Key words: aesthetic conception, sophiology, absolute unity, cosmogony, Eternal Femininity, tragic outlook, anguish, «torments of the ideal», compassion, God's Wisdom.

**Воссоединение Бога и мира на основе «софийной идеи»
(Ориген – христианский гностицизм – Шеллинг – Соловьёв).
Образ Софии в философско-эстетических воззрениях В.С. Соловьёва**

Как известно, отцом западной софиологии стал Якоб Бёме, испытавший сильнейшее мистическое переживание, выраженное сверкающим потоком лучащегося света – видением Софии. Видение Софии, Премудрости Господней, Вечно Женственного начала, трижды явленное русскому философу В.С. Соловьёву, становится методологическим обоснованием его философии всеединства.

В гносеологическом плане София является необходимым проводником богочеловеческого устройства мира, то есть носителем идеи цельного знания и выражением мистической истины. В универсальной философии Соловьёва основные моменты всеединства раскрываются в результате софийного прохождения пути от трансцендентального (божественного) знания через известные формы познания – эмпирического, рационального, мистического, которые философ в существующей науке видит изолированными друг от друга.

Для поставленной задачи синтеза богословской традиции (в соответствии с которой всё в мире обусловлено и предопределено) и традиции философской (в которой действительность принимается как безусловная необходимость) В.С. Соловьёву мало приближений только шеллинговой «отрицательной философии» (как возможно бытие?) или только «положительной философии» (как осуществить эти возможности?). По утверждению С.П. Заикина, под шеллингианскую систему философ подводит фундамент учения александрийского катехизатора III века Оригена¹. Более того, «софийная идея» является основанием, на котором Соловьёв выстраивает свою космогонию. И не беда, что, как заметили исследователи С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, А.Ф. Лосев, А.П. Козырев,

¹ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. С. 23 [1].

М.В. Максимов и др.², София по-разному называется в различных работах философа: в «Софии» – душа мира в результате космогонического процесса преобразуется в Софию; в «Чтениях о Богочеловечестве» – душа мира и София существуют в одновременном разделении и диалектическом объединении (осуществляя Божественную идею в мире, София совпадает с телом Христовым, в то время как душа мира – не София, а душа человека); в работе «Россия и Вселенская церковь» – Премудрость Божия (Хохма, София) является единой и универсальной субстанцией, устроительницей Вселенной, художницей. Вероятно, такое различие было оправдано желанием Соловьёва переработать в органическом синтезе накопленный древней философией материал в отношении Софии.

Древние выдвинули смыслообразующий аспект Софии, рассматривая её как содержательную сторону бытия, смысловую наполненность мира. В софийности столь любимого Соловьёвым у Плотина идеальное и реальное отождествляются абсолютно: Логос оплодотворяет материю-мать, оформляя её эйдотической формой. В философии Плотина для Соловьёва мог оказаться интересным эстетический момент осмысления реального, которое неоплатоник рассматривает не только как становление вещей, но и как творчество. Истолкование Софии как Логоса и отождествление её с Церковью, «невестой Христовой», присущее для западной Церкви, характерно и для Соловьёва. А его лирический «софийный» цикл, где максимальной поэтической ценностью выступает София, отличает эстетический характер и аксиологическая наполненность, что является характерной чертой восточного христианства. Как бы то ни было, в своей космогонии смысл и цель мирового процесса Соловьёв видит в стремлении к Божественному порядку идеального единства мира как целого и согласного организма в форме всеединства, где все элементы положительно восполняют друг друга, а определяющим принципом гармоничности и совершенства является любовь. Это можно проследить как в ранних, так и в поздних работах философа.

Так, уже в ранней работе Соловьёва «София» (1876) именно любовь становится предикатом бытия. У Оригена Бог – сама премудрость, сотворив души первыми, изначально дал им свободу как возможность выбора либо пути единения с Богом, который труден и требует усилий, подвижничества, либо грехопадения. Но и падшие в грехе души Бог не оставил без помощи, создав мир материальный, чувственный, где грешникам возможно пройти очищение и возвратиться к

² См.: Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией / подгот. текста, публ. и примеч. И.В. Басина // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 120–168; Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 1. М., 1995. С. 337–353; Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьёва // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Сов. писатель, 1999. С. 203–255; Козырев А.П. Космогонический миф Владимира Соловьёва: (К вопросу о рецепции гностицизма в трактате «София») // Соловьёвский сборник: мат-лы междунар. конф. «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С.183–196; Максимов М.В. Учение Вл. Соловьёва о Софии: онтологический и гносеологический аспекты // Учен. зап. Иван. гос.archit.-строит.акад. 1997. Вып. 6. С. 58–62.

Богу. Соловьёв не мог пройти мимо попытки синтеза разума, философии и христианской веры, предпринятой представителями катехизисной школы Александрии: вначале инициатором школы Климентом, затем – Оригеном. Вероятно, Соловьёву симпатизировало то, что основанием этой философии является вера. За веру, а значит – за истину пострадал замученный отец Оригена. Сам Ориген – живой пример человеческой добродетели и образец учёного: претерпевая гонения, он был казнён (по другой версии – подвержен пыткам, но умер своей смертью). Он был прекрасным проповедником, и авторитет его оставался влиятельным почти пятьсот лет после смерти. Только на Пятом, Шестом и Седьмом Вселенских Соборах его учение было осуждено.

Учение Оригена впитало в себя целиком неоплатоническое учение о сверхсущем первоедином, истолковываемом в чисто личностном, персоналистическом понимании. В творчестве Соловьёва так или иначе проступают основные моменты философии Оригена: догмат Святой Троицы как единства начал бестелесных, первообразующих, в отличие от утвердившихся в античности представлений о материальных стихиях мира, а также предсозданность Премудрости Божией в форме Идеи; субординация и иерархия, идентичность природы, субстанции и сущности Отца и Сына; воззрения о творении Идеи в Слове, а также воплощении Божественной воли посредством эманации спиритуальной активности.

У Шеллинга логическим условием процесса бытия становится противостояние Бога и основы. «Не любовь является предикатом бытия, а бытие является предикатом любви. Становление последней как истины мира оформляет у Шеллинга собственно мировой процесс», – замечает по этому поводу С.П. Заикин [1, с. 21–22]. В космогонии В.С. Соловьёва три божественных мира, три божественных ипостаси – Дух, Ум и Душа – содержат в себе начало нашего мира. Функцией Души является любовь, функцией Ума – мысль, функцией Духа – блаженство, свобода, покой. В стремлении к счастью человек мыслит; быть счастливым он может, только мысля и любя. При этом мы можем рассматривать любовь как причину, мысль как средство, благо и покой как цель. Их взаимная связь очевидна. Они являются одним организмом, поскольку соответствие между ними смешанными сохраняется и между ними разделёнными: материей Духа является Ум, материей Ума – Душа, материей Души – материя в собственном смысле слова, то есть «...душа обладает в себе возможностью бытия, возможностью антибожественной... Антибожественная сила, которая послужила материей трём мирам, будучи вечной, не может быть уничтожена. Но она существует непосредственно лишь для души» [2]. Душа, будучи лишь вторичным единством, способна передавать божественную силу и мысль лишь тогда, когда находится в подчинении Духу и божественному Уму. Напротив, при самоутверждении она теряет свою божественную силу, теряет своё единство и свою власть над бытием.

У Шеллинга мир восходит к Богу, свобода как главный фактор, обуславливающий необходимость мирового процесса, противоречит сути его системы. У Оригена души обладают свободой нравственного самоопределения; отпадение от Бога – грех, возвращение к нему – искупление греха. Такое искупление греха возможно только посредством внутреннего просветления самой души, а не Бо-

жым вмешательством (Божией благодатью). Вопрос о свободе разрешается Соловьёвым через нравственное понимание любви как подчинения и самоотвержения, спасения человека через жертву эгоизма во взаимоотношениях между людьми благодаря смещению центра собственной жизни и своих интересов на другого (на других).

Оставляя душе божественное происхождение и в действительности, и в возможности (потенциально), Соловьёв утверждает божественную душу началом единства и любви в той мере, в какой она пассивна, подчинена идеальному и духовному миру. Если же она восстаёт против этого мира, становясь эгоистичной, она является носителем негативного начала – разделения, ненависти и вражды, является Сатаной, дьяволом. В «Софии» космогония представляет собой космический процесс, обусловленный борьбой Сатаны и Демидурга, двух соотносительных начал. Подобное представление о смешанном, разнородном составе мира выражено у гностиков, которых Соловьёв хорошо знал: в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона им написаны статьи «Валентин», «Валентиниане», «Гностицизм». Скорее всего, для Соловьёва у гностиков оказался наиболее привлекательным синтез различных восточных верований, христианства, иудаизма и греческой философии. Миросозерцание основателя школы Валентина в «Оправдании добра» он характеризует как яркое и оригинальное: это есть «представление о смешанном, разнородном составе природного мира. Он есть: во 1-х, творение злого начала (Сатаны), во 2-х, создание среднего не доброго и не злого (притом бессознательного), Демидурга, и, в 3-х, наконец, в той же материальной природе эти мыслители-поэты узнавали проявления небесной Премудрости, ниспавшей из высших сфер: так, видимый свет нашего мира был для них улыбкой Софии, вспоминающей нездешние сияния покинутой Плеромы (полноты абсолютного бытия)...» [3, с. 137]. Сказанное Соловьёвым о гностиках узнаваемо и у него самого.

Завораживающая космическая мистика Софии обнаруживает в Боге одновременно Вечную Женственность и замысел о мире, соединяя Бога-творца с тварным миром. Любовь духовная, понимаемая В.С. Соловьёвым как образующий принцип в космогоническом мировом процессе, носит эстетический характер. Во многих работах философом иллюстрируется воплощение Божественной идеи в сложном эволюционном процессе («Чтения о Богочеловечестве», «Красота в природе», «Россия и Вселенская церковь» и др.). Так, в лекциях «Чтения о Богочеловечестве» Соловьёв отмечает, что на пути произведения совершенной формы, соответствующей божественной идее, появляется много безобразных, чудовищных порождений, «все эти выкидыши и недоноски» [1, с. 200]. Эволюционные муки столь сложного рождения совершенного организма, по его утверждению, Бог превратил в постепенный и сложный (а не одноактный) процесс, с тем чтобы предоставить *свободу* мировой душе³. Стремление к единству должно исходить не только от Бога, но и от природы. И мировая душа, первоначально

³См.: Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 200 [1].

вовсе не зная всеединства, стремится к нему бессознательно, сама осваивая его как свободную идею.

Пройдя великое множество ступеней в космогоническом мировом процессе, всё теснее и теснее соединяясь с мировой душой, осиливая хаотическую материю, божественное начало создаёт совершенную оболочку – внешнюю форму человеческого организма, второе всеединое, образ и подобие Божие. Начинается новый процесс развития самой идеи как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности: «<...> В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного» [1, с. 200 – 203]. Являя свободу, человек может в сознании своём отпадать от Бога, попадать под власть материального начала. Возвращение же человека к Богу возможно лишь при *перерождении* души – рождении божественного Логоса в самой душе⁴.

Освещая философскую концепцию всеединства Соловьёва через призму любовного понимания, придающего ей смысловую наполненность, Е.Н. Трубецкой пишет: «Если идея всеединства у нашего мыслителя не является пустым отвлечением, если в его философии она живёт и творит, играя всеми цветами радуги, то этим мы обязаны тому, что Соловьёв осязал, видел всеединство, воспринимал его в живой конкретной интуиции, жил им и ощущал его в состоянии любовного экстаза. Недаром в его стихотворениях с любовью сочетаются по преимуществу явления Софии Премудрости Божией. И с этим связана глубочайшая истина всей его философии любви» [4, с. 58].

Лучшие страницы, посвященные Эросу как творческой, бесконечно рождающей силе, принадлежат очерку Соловьёва «Жизненная драма Платона». Смерть любимого учителя, Сократа, стала жизненным основанием для платоновского убеждения в существовании истинно-сущего идеального космоса, отличного от призрачного мира чувственных явлений: «Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир» [5, с. 605]. Но при этом утешить истинного философа может сила, обитающая и творящая в месте «сопредельности, или соприкосновения, двух миров, которое называется *красотою*»; истинное дело этой силы, называемой Эросом, – «*рождать в красоте*» [5, с. 605–613].

В «Жизненной драме Платона» совершенной любовью Соловьёв называет способность восстановления целостности человека и мира, их бессмертие. Осуществлению такой гармонии должна служить соловьёвская доктрина всеединства и его религиозно-художественное учение о Софии. Всеединство являлось для мыслителя не только областью его теоретизирования, но и практически преподносилось ему в образе Вечной Женственности, Софии, личная мистическая любовь к которой озарила его поэтическую утопию. Он убеждён, что рождение в красоте тел для смертной жизни не может быть красотой; таковым рождение будет только при условии бессмертия⁵. Совершенный путь перерождающей и

⁴ См.: Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 214 [1].

⁵ См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 616 [5].

обожеествляющей любви – это богочеловеческий процесс «перерождения человеческой природы» в божественную – прекрасную и бессмертную⁶.

Жизненную драму Платона Соловьёв обозначил как невозможность человека силою ума, гения и нравственной воли стать сверхчеловеком, при этом проясняя необходимость становления «настоящего существенного богочеловека» [5, с. 625]. После Сократа словом и примером, по убеждению Соловьёва, мог оказаться лишь Тот, Кто имеет силу воскресения для вечной жизни.

Эта мысль становится ключевой в его «Чтениях о Богочеловечестве». Неискаженное осуществленное единство Логоса и Софии являет себя в богочеловеке Иисусе Христе. Человек рассматривается Соловьёвым не как биологический вид, увенчавший процесс эволюции, а как идея бытия, заложенная в основе мира. Такой взгляд позволяет философу сделать вывод, что не только человек не может существовать без Бога, но и Бог не может существовать без человека.

В поисках любви: Владимир Соловьёв – рыцарь и монах

Безусловно, вовлечённый в разговор о любви читатель не простит нам замалчивания темы любви самого философа. Кто же являлся его единственной любовью из 27 увлечений (по собственному признанию)? Юная кузина Катя Романова, рано познавшая бесприютность и сиротство, с «действительно жуткой и губительной» [6, с. 55] красотой, с душой «мятежной, любящей, страдающей и лживой» (полный «софийный» набор!) [6, с. 65], пожелавшая обручения с Владимиром, но не пожелавшая идти с ним по пути самоотрицания воли? Или, может быть, музой была замужняя С.П. Хитрово – «Степная Мадонна, Туранская Ева», около двадцати лет «умосозерцавшая» внутреннее «я» философа? А может, единственной любовью поэта была мистическая, романтическая, фантастическая любовь новой весны, С.М. Мартынова не менее роковая и (опять же!) замужняя женщина, с именем которой связан небывалый расцвет поэтического творчества уже немолодого Соловьёва, и он, без должной серьёзности относившийся к собственным стихам, почувствовал себя поэтом? Но уж во всяком случае, это не была мистик А.Н. Шмидт со своим «Третьим Заветом», страстная поклонница Соловьёва без взаимной симпатии...

Каким в отношениях к женщине был В.С. Соловьёв? Одновременно – рыцарь, блестящий кавалер аристократических салонов, и – монах, затворившийся в келье Сергиева Посада с трудами и портретами почивших мыслителей. Почему он несётся то в дикие пустыни Египта, то на Балканскую войну, то на берега финляндского прекрасного озера Саймы; живёт то в петербургских казармах у друга, полковника В.Д. Кузьмина-Караваева, то в вагонах царско-сельской железной дороги, то в гостеприимных семьях друзей? Или этот великий мистик, непредсказуемый и бурный в своих душевных проявлениях, так и непонятый не только друзьями и родными, но и любившими его женщинами, уверовав в созда-

⁶ См. там же. С. 620–621 [5].

ваемые воображением прекрасные женские образы таинственной богини, «вечной подруги», создавший лирически обаятельное, но всё же философское учение о Премудрости Божией Софии, всю жизнь стремился только к духовному идеалу и гармонии? Или он, чувствующий и понимающий тоску моря, склоняющий чело «к владычице земле», «мог влюбляться только в озера» [6, с. 325]?

А сколько страниц исписано исследователями творчества В.С. Соловьёва о замечательных трёх свиданиях с видениями Софии с цитированием строк из этих его «Трёх свиданий»! Но почему-то забывают четвёртое свидание – видение Софии в заснеженной Финляндии, давшее немало пищи зрелой лирике Соловьёва. С.М. Соловьёв поэтически описывает этот эпизод со слов друга философа – В.Л. Величко: «Помню, как мы с ним однажды ехали из Иматры лесом в Рауху, где он жил зимой 1895 года. Сквозь ветви пышных сосен и елей ярко сияла луна. Синеватый снег сверкал миллионами алмазов, спорхнувшие стаи синичек и снегирей о чём-то щебетали, словно весною... Мы онемели оба как в опьянении, и я невольно воскликнул: “Видишь ли ты Бога?” Владимир Соловьёв, точно в полусне, точно перед ним в действительности проходило близкое душе видение, отвечал: “Вижу богиню, мировую душу, тоскующую о едином Боге.” Всю дорогу затем мы промолчали» [6, с. 304–305].

Что прибавить к сказанному многими, когда сам поэт уже замолчал? Хочется осветить то небольшое, что, как думается, не должно оставаться в тени. Рискнём предположить, что единственной любовью Соловьёва была Софья Петровна Хитрово – племянница С.А. Толстой, в имении которой (в Черниговской губернии), как и в имении её покойного мужа А.К. Толстого (в Пустыньке под Петербургом), Соловьёв провёл немало времени, написав лучшие произведения.

Не будем вдаваться в подробности этой любви к замужней женщине, которая не могла увенчаться церковным браком (без которого Соловьёв не мыслил близких отношений), раздумий по поводу развода (выглядевшего аморальным в виду троих детей в семье Хитрово) и прочего. Несомненно, именно Софья Хитрово наиболее соответствовала образу «лучезарной подруги», Софии. Это о ней племянник философа С.М. Соловьёв, стараясь быть беспристрастным, обобщая предыдущий, схожий опыт философа-поэта, написал: «Всё та же знакомая нам тема. В душе любимой женщины Соловьёв видит всё ту же богиню, “душу мира”, отделившую себя от божественного света, одержимую силами хаоса и потому находящуюся в состоянии распада и страдания... В любви Соловьёва к Софье Петровне соединились и восторженное преклонение, с готовностью “лежать у её ног, не вставая из праха”; и страсть, “дышащая пожаром”; и глубокое сострадание, стремление разбудить в ней лучшее, дремлющее начало её души» [6, с. 190–191].

Сам же поэт в стихотворении, написанном в резиденции Фета – Воробьёвке в день именин Софии, 17 сентября, уже гораздо позднее «безрадостной любви развязки роковой», так обращается к своему «бедному другу»: «Бедный друг! истомил тебя путь, / Тёмен взор, и венки твой измят, / Ты взойди же ко мне отдохнуть. / Потускнел, догорая, закат. / Где была и откуда идёшь, / Бедный друг, не спрошу я любя; / Только имя моё назовешь – / Молча к сердцу прижму я тебя. / Смерть

и Время царят на земле, – / Ты владыками их не зови; / Всё, кружась, исчезает во мгле, / *Неподвижно лишь солнце любви*» (курсив мой. – Т.Б).

Быть не может, чтобы знаменательные строчки финала остались незамеченными знатоками наследия В.С. Соловьёва (есть лирический сборник поэта с символическим названием «Неподвижно лишь солнце любви»). Что же в них привлекло наше внимание? И как могли оказаться «случайными» строки у поклонника Гераклита, нападающего на несчастного индетерминиста Левона (Л.М. Лопатина), и как сопоставить «панта рэй» (все течёт) и «неподвижно лишь солнце любви»?

«Панта рэй» – это сам Соловьёв, бурный и неутомимый, ищущий и находящий приключения. Софья Хитрово – не только София, но и то самое «неподвижное солнце» Соловьёва, от которого можно уйти и к которому можно вернуться... Это необходимый романтический идеал – небесный, а потому недостижимый, хотя и близкий; одержимая хаосом и страдающая «душа мира», София; неподвижная вечная красота и «тёмного хаоса светлая дочь»... Тот вождельный покой, повергающий страстного Владимира с готовностью «лежать у её ног, не вставая из праха»; успокоение и отдохновение, которых так не хватало в его беспорядочной жизни – как теперь сказали бы, стабильность. Для его динамического понимания мира требовалась некая точка отсчёта, чтобы воплотить «замыслы смелые», «закрутить» нескончаемый *Гераклитов ток* своей вызревшей рядом с этой женщиной философии не только в энциклопедические статьи и академические сочинения, а и в полемическую публицистику, первой слушательницей, а порою и резким критиком которой она являлась.

Неслучайно в связи с семейными проблемами С.П. Хитрово и собственным недомоганием Соловьёв тяготится даже этой устоявшейся дружбой-признательностью («верной порукой силы бытия»), сменившей роковую страсть. Последняя встреча горестна: Софья Петровна оплакивает смерть старшего сына, Соловьёв предчувствует свою скорую кончину...

Ему не суждено было быть похороненным у святого камня среди белых колокольчиков Пустыньки – он нашёл успокоение на Новодевичьем кладбище... А отпевали его в церкви святой мученицы Татианы Московского университета, где впервые восьмилетнему Володе явилась лучезарная София с цветком нездешних стран и позвала в мир *философии любви*...

Иннокентий Анненский и христианство

Характеризуя мировоззрение Анненского, нельзя обойти вопрос о его отношении к религии, который представляется достаточно сложным. Версию о «религиозном голоде» и безверии Анненского как причине его трагического мироощущения выдвинул В. Ходасевич⁷ и поддержал С. Маковский⁸. Многие

⁷ См.: Ходасевич Вл. Об Анненском. М.: Феникс, 1922. Кн. 1. С. 126 [7].

⁸ См.: Маковский С. На Парнасе Серебряного века. М.: XXI век – Согласие, 2000. С. 196–201 [8].

исследователи (А.В. Федоров, И.В. Корецкая, К. Верхейл и др.) подчеркивают его безрелигиозность, а то и вообще называют Анненского атеистом, что вызывает немало сомнений. Анненский – большой знаток Евангелия. Его частые ссылки на Закон Божий глубоки, серьезны и этичны. Думается, что так мог писать лишь человек, не только глубоко знающий Новый Завет, но и глубоко верующий. Вот как пишет он об Евангелие в статье «Бранд-Ибсен»: «Очаровательные поучения Христа, которые так часто прикрывали женскую нежность его всё понимающего сердца» [9, с. 177]. А в статье «Власть тьмы», вступая в полемику с учением Л.Н. Толстого, он объявляет себя христианином, хотя говорит об этом непрямо: «Для нас, нетолстовцев, Евангелие – совершенно особая книга и представление о ней не вяжется ни с каким другим, кроме представления о Христе. Мы не садимся, здорово живёшь, читать Евангелие, но в церкви – это наши лучшие минуты... и всякий раз в бессмертных словах на дорогом для нас за свою чуждость ежедневному языку мы воспринимаем освежающую душу новизну» [9, с. 67–68]. Далёкий от ежедневных молитвенных возношений к Богу, Анненский в редкие минуты в дружеском откровении с болью пишет не только о себе, но и о поколении, «потерявшем Бога» [9, с. 456]. О вере поэта наглядно свидетельствует и его переписка. Достаточно привести высмеивание им религиозных вечеров Мережковских: «Но ведь они *говорят о Боге*, о том, о чём можно лишь плакать одному, шептать вдвоём, а они занимаются этим при обилии электрического света; и это – *тоже* потеря стыда, потеря реальности... искать Бога – Фонтанка – 83. Срывать аплодисменты на Боге... на совести. Искать Бога по пятницам... Какой идиотизм!» [9, с. 485].

Понятно преклонение Анненского-поэта перед Евангелием, сосредоточившим в себе многовековую мудрость, мечту и гуманизм Жития Божия, перед образом Христа Спасителя – символом человеколюбия и бессмертия. Безусловное влияние оказало христианство на трактовку Анненским главной эстетической категории. Как эстетик, говоря о красоте, он ищет некое духовное начало. Взяв за мерилу *отношение к женщине* в более широком понимании – как *отношение к жизни*, Анненский в статье «Символы красоты у русских писателей» по-новому заставляет взглянуть на творчество известных писателей – Пушкина, Гоголя, Толстого, Тургенева... Потому представляется невозможным обойти «женский вопрос», всегда остающийся одним из главных для творческих, по-настоящему глубоких художников.

Можно предположить, что будущий поэт с детства был обделен материнской любовью, не был близок с матерью, что и определило в дальнейшем его замкнутость, скрытность характера, от которой он страдал. Вероятно, мать больше заботило трудное материальное положение семьи и болезнь разбитого параличом мужа. Из шести детей Иннокентий был четвёртым, и воспитывался в основном в женском обществе – старшими сёстрами, гувернантками младших сестёр, а вскоре стал жить в семье старшего брата Николая, человека образованного, одарённого, поддерживающего брата материально и оказывающего ему помощь в образовании. Но гораздо большее влияние на его воспитание, образование, развитие творческих способностей оказала двоюродная сестра братьев –

А.Н. Ткачёва, приглашенная гувернанткой к младшим детям Анненских, а через пять лет вышедшая замуж за старшего брата Николая. Замечательный педагог, интересная детская писательница и чуткий человек, Александра Никитична стала для юного Анненского предметом поклонения, детской влюбленности, символом женственности; ей посвящено единственное стихотворение, написанное под впечатлениями детства («К сестре»).

Корреспондентками Анненского, которым он поверял тайны своей души, были женщины: Е.М. Мухина (жена сослуживца), А.В. Бородина (дальняя родственница; по переписке можно предположить – сестра по духовному отцу), Н.П. Бегичева (родственница), Т.А. Богданович (племянница), О.П. Хмара-Барщевская (жена старшего пасынка). Письма к женщинам-корреспонденткам нежны, искренни, но нигде нет и намека на интимность: они посвящены интеллектуальным и эстетическим интересам.

Особый свет на отношение Анненского-человека и Анненского-поэта к Её Величеству Женщине проливает его ранняя женитьба и возвышенное отношение к жене. Женится он по страстной любви сразу после окончания университета на вдове, старшей его на четырнадцать лет, имеющей двух сыновей-подростков от первого брака (у которых он был репетитором). Таким образом, Анненский сразу стал главой большой семьи, все материальные проблемы которой легли на его плечи. По воспоминаниям друзей (О.А. Федотовой, В.С. Срезневской, Н.П. Бегичевой), жена Анненского слыла красавицей, светской женщиной; считала своего мужа гениальным, но непонятным эпохе человеком, была преданным другом поэта, секретарём и хранительницей «кипарисового ларца»...

Невозможно представить, чтобы юный Анненский, ослепленный страстью к зрелой женщине с прошлым и трагичной судьбой, мог не отозваться состраданием, желанием разделить её ношу. Он истинно по-христиански взял на себя непосильный (для его слабого с детства сердца) семейный крест и по-христиански же нёс его без ропота, но с радостью, не изменив своих трогательно-заботливых отношений с женой, несмотря на неурядицы по службе и материальные затруднения. Сострадание к женщине, женщине-матери, несущей крест семейных тягот, у Анненского, по-видимому, связано не только с христианским учением, но и с воспоминаниями собственного детства. Можно предположить, что Анненский – из тех мужчин, чьё поэтическое воображение не могла бы поразить даже самая незаурядная, но юная девушка: и в семейной жизни он искал радость муки, тяжесть ноши, меру сострадания – единственную меру, составляющую для него ценность человеческой души.

Кем же была для Анненского Её Величество Женщина? Думается, что это никогда не достигаемый, неуловимый идеал, к которому он даже и не стремился, лишь издали любясь, наслаждаясь красотой. Или наслаждаясь мыслью, одною *мыслью*, рожденною в сердцах двоих, смотрящих в одном направлении. Так, однажды Анненский предложил обожаемой им женщине О.П. Хмара-Барщевской (жене старшего пасынка) смотреть на одну ветку в саду и, сливаясь взглядами в далекой, недостижимой точке, думать об одном (сливаясь мыслью): «<...>И вот получилась не связь, а лучезарное слияние» [10, с. 67]. Его, как высоконравствен-

ного человека, убивала мысль: «Что же я? Прежде отнял мать (у пасынка), а потом возьму *жену*? Куда же я от совести своей спрячусь?» [10, с. 67]. Переписка с О.П. Хмара-Барцевской утеряна. Скорее всего, эта роковая любовь поэта так и осталась единственной, хотя А.В. Лавров и Р.Д. Тименчик предполагают, что «немало таких остродраматических обстоятельств скрывала внешне благополучная жизнь Анненского» [11, с. 118–119].

София как представление о Вечно Женственном в эстетической концепции Анненского

Лирический герой Анненского несчастлив. И сам поэт не посмел бы быть счастливым вопреки голосу совести. Для него счастье – это миг, прикосновение взглядов, которое всегда оборачивается Разлукой, возведённой в порядок мировой катастрофы, сопровождаемой слезами, отчаянием, неверием... Счастье ли это? Следует отметить потрясающую аскетическую сдержанность Анненского по отношению к самому себе в самых различных проявлениях. Поэт, он, тем не менее, не стремился издаваться; это тем более удивительно на фоне литературной шумихи вокруг его современников. Будучи христианином, в творчестве Анненский своей приверженности вере не обнаруживает, что даёт повод исследователям считать его атеистом.

Действительно, религиозные воззрения И. Анненского никак не сказались на его творчестве, если не считать одно раннее произведение поэта – неизданную поэму «Магдалина» (1875)⁹ (увидевшую свет только в 1997 году), в которой отразилась мечта поэта о прекрасном идеальном женском начале. Пожалуй, в этом случае ни о каком влиянии В.С. Соловьёва не может быть и речи. Анненскому было тогда всего 20 лет и иных свершений на счету студента-первокурсника Петербургского университета не было. В это же время Соловьёву было 23 года, он успел защитить магистерскую диссертацию, весьма нашумевшую, выплеснувшуюся в публицистике спором профессиональных философов. Но вряд ли Анненский был знаком с этой работой Соловьёва или его ответами на язвительные выпады оппонентов. Свидетельств этому отыскать не удалось. Даже если бы такое знакомство было, вряд ли оно задело бы сердце юного поэта, воспитанного на произведениях Байрона, Эрнеста Ренана («Жизнь Христа») и А.К. Толстого.

Если верить племяннику и одному из первых библиографов мыслителя С.М. Соловьёву, ещё в 1874 году отношение к «Вечной Женственности» у Соловьёва и его друга с гимназических лет Д.Н. Цертелёва (племянника А.К. Толстого, впоследствии доктора философии) было отрицательным, и друзья в ту пору были ещё буддистами¹⁰. Но вот уже в первом заграничном путешествии, увлекшись гностическими и каббалистическими источниками, Бёме, Сведенборгом и

⁹ См.: Анненский И. Магдалина. Поэма. М.: ИЦ – Гарант, 1997. 187 с. [12].

¹⁰ См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 73 [6].

Шеллингом, а также спиритизмом, в «святой тишине» Британского музея Соловьёв удостоивается видения Софии. Более того, София влечёт философа в Египет (свой внезапный отъезд из Англии он не может никому объяснить); является ему в пустыне, близ Каира (ноябрь, 1875). Все три встречи (включая детскую, в возрасте 8 лет) с «вечной подругой» Соловьёв опишет в известной поэме «Три свидания» только в 1898 году. А по свежим следам, покинув Каир, в марте 1876 года в Сорренто он пишет свою раннюю работу «София». Пишет на год позднее «Магдалины» Анненского. Однако «софийная» тема у Соловьёва уже здесь видится вполне вызревшей; многие не только мысли, а даже фрагменты перешли впоследствии в другие его работы.

Но вернёмся к «Магдалине» Анненского. Фигура главной героини получает у поэта несколько иную, отличную от православного христианства, интерпретацию. По Евангелию, Магдалина, главная плакальщица над распятым Учителем, была первой, кому представился воскресший Христос. Магдалина – женщина, которую Христос любил больше других и простил ей большие, чем у других, грехи, не потому, что она «много возлюбила» в жизни, а потому, что «много возлюбила Христа», с полным самоотвержением разделив подвиг апостольства. Христос был особо милостив к женщинам и в своём Воскресении явился, прежде всего, им. Женщина, по своей чувствительной природе, первой – прежде Адама – пала, но она же первая и восстала: искупление получило первым именно женское естество через Матерь Божию. Мироносицы не похожи на бесстрашных героинь; факты говорили им то же, что и апостолам: Учитель умер на Кресте, всё кончено. Но сердце повелевало приготовить ароматы и послужить Ему, хоть и мёртвому.

В православное христианство перешла средневековая легенда о Магдалине, осуждённой на аскетическую жизнь «отшельницы», и она переплелась со сказанием о Марии Египетской – прекрасной проститутке, 47 лет прожившей отшельницей в пустыне с тем, чтобы забыть всякие удовольствия плоти. В. Гитин в Послесловии к вышедшей в 1997 г. поэме Анненского «Магдалина» пишет, что в Средневековье Магдалина (вторая Ева) отождествлялась с Невестой Христа («Песня песней», проповеди Бернандо Клервосского, Морис Метерлинк и др.)¹¹, в ней подчеркивался эротизм. Добавим, что и в православии все мученицы, пострадавшие за Христа, монахини, принявшие постриг, считаются «Невестами Христовыми»; однако здесь подразумевается духовная любовь, а не любовь-эрос.

Как уже говорилось, Анненский был почти ровесником Соловьёву, а потому сходство его трактовки образа Марии-Магдалины с соловьёвской Софией вытекает, как можно предположить, из распространённых в современную им эпоху взглядов. То, что на европейскую цивилизацию в равной степени повлияли и греческая философия, и религия откровения, обсуждалось как теологами (К. Барт, Р. Бульман, П. Тиллих и др.), так и философами (М. Бубер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Жильсон; в России – В.С. Соловьёв, С.Н. Трубецкой и др.). Об актуальности этого вопроса свидетельствует не ослабевающая в XX веке поле-

¹¹ См.: Анненский И. Указ. соч. С. 136–139 [12].

мика вокруг гностицизма и его отношения к греческой философии, иудаизму и христианству. Философия Соловьёва многое впитала из перечисленных философско-религиозных учений. А его поэзия, выраставшая из поэтических образов Данте и Гёте, оказала затем огромное влияние на современников и последователей. Ф. Сологуб, Д. Мережковский, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, К. Бальмонт, В. Брюсов видели в Соловьёве своего предтечу¹². София из «Трёх свиданий», наравне с *Ewig-Weibliche* («Вечной Женственностью») Гёте и «божественной подругой» Данте, становится источником целой поэтической эпохи, олицетворением вечной красоты и мудрости мира, божественной сутью Вечно Женственного начала, мистической Мировой Душой. Образ соловьёвской Софии двойствен: с одной стороны, она принадлежит к сфере божественного бытия, посредством которой Бог проявляется как живая действующая сила – Дух Святой. С другой стороны, София есть единящее начало тварного мира, выступает как живая душа всех тварных существ, как первообразное человечество.

В свою очередь, у Анненского, воспитанного, по существу, на тех же эстетических и религиозно-художественных образах, образ Магдалины противоречив: в начале поэмы героиня предстаёт как великая грешница, с надеждой и тоской она несёт Христу страстную молитву – мольбу о спасении. Она воспринимает Христа именно как Учителя, как Спасителя во всех грехах, и как бы стремится причаститься его чистоты: «О, я рабой твоей безгласной / Готова здесь до смерти быть, / Чтоб видеть образ твой прекрасный / И слово светлое ловить». Однако «Песнь IX» поэмы открывается весьма откровенным монологом признания Магдалины, молящей не проклинать «порывы сердца молодого»: «Забудь, забудь о небесах, / В моих объятьях успокойся, / От света тягостного скройся / Хоть раз в чарующих мечтах. / Нет, ты не Бог... ты человек / И сроден ты людским страданьям...». Магдалина представлена здесь последним искушением Христа земной любовью.

Христос погружен в проблемы героического характера. Но, любясь Магдалиной, в сознании своём не отделяет любовь женщины, саму земную жизнь от общей божественной красоты мира. Конфликт долга и чувства, одолевающий Христа в Гефсиманском саду, разрешается в пользу долга, воспринимаемого им радостно. Пафос поэмы не позволяет сомневаться, что евангелиевский сюжет трактуется не традиционно: любовь героини представлена земной, чисто человеческой. Магдалина гибнет в волнах, в которые бросается, следуя за призраком Христа.

В постоянно присутствующих двух моментах в поэме даётся представление о Христе как о героической мысли и о Магдалине как о страстной мечте. Они как бы являются полюсами одного сознания: мысль видит божественное в человеке, мечта видит человеческое в божественном.

Как удалось выяснить, хотя и без влияния Соловьёва, но «по-соловьёвски» двойственное отношение к женскому началу вполне соответствует взглядам

¹² См.: Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 365 [13].

раннего Анненского: с одной стороны, поэт способен видеть в смертной земной женщине воплощение божественной красоты, возводя её на недостижимую высоту, с другой стороны, он признаёт преобладание в женщине земного, более чувственного, нежели разумного начала, видя мужчину её Спасителем. Женитьба поэта как нельзя лучше подтверждает сказанное.

Вопрос о влиянии Соловьёва на современников как философского, так и литературного «цеха» отмечена многими исследователями, однако все они пока ещё молчат о его влиянии на Анненского. Очень показательна в этом отношении книга П.П. Гайдено «Владимир Соловьёв и философия Серебряного века», в которой упомянуты все поэты означенного периода, подвергшиеся влиянию Соловьёва, за исключением Анненского.

В статье «О современном лиризме», написанной в последний год своей жизни, Анненский, подчеркивая огромное влияние В.С. Соловьёва – известного философа и поэта на своих современников, как бы расписывается в том, что и сам не избежал этого влияния. Хотя ироничный тон даёт понять, что в момент написания статьи автор избавился от такого влияния вполне.

Привлекательный образ Софии проступает в стихах многих поэтов Серебряного века. Но за стихотворениями Соловьёва-поэта чувствуется прежде всего философ. «Цветок нездешних стран» символизирует божественный атрибут: «Эти звезды мне стезею млечной / Насылают верные мечты / И растят в пустыне бесконечной / Для меня нездешние цветы» («Милый друг, не верю я нисколько...») [14]. Интересна в этом отношении «Песня офитов». Офиты – сторонники змеопоклоннического культа (назвавшие себя по имени змея, искусившего человеческую праматерь и даровавшего людям плод познания), гностические почитатели высшего знания, символизируемого змеёй, образ которой приняла Верховная Премудрость (София). В стихотворении «душа мира», небесная София, – чиста и бесплотна («чистая голубка»), она есть первобытная *мысль* Высшего Существа, а потому и преподносится в кольцах змея. При этом она чувствует себя «привольно», потому что гармонии гностической триады (материя, демиург, искушение), пронизывающей космос, принесена брачная жертва страсти (символизируемой алой розой) и бесстрастия (белая лилия): «Белую лилию с розой, / С алою розою мы сочетаем. / Тайной пророческой грезой / Вечную истину мы обретаем... / ... Вольному сердцу не больно... / Ей ли бояться огня Прометея? / Чистой голубке привольно / В пламенных кольцах могучего змея» («Песня офитов») [14].

Символика Вечной Женственности оказалась не чуждой поэтической лире Анненского. Для него женские образы не просто поэтические образы, а в некоторой мере проявление божественного «нездешнего» света, совершенной гармонии, где «чаши открывшихся лилий / Дышали нездешней тоской» («Январская сказка»). В стихотворении «Над высью пламенной Синая»¹³, которое хочет

¹³ См.: Русская поэзия. Иннокентий Анненский [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.guroem.ru/annenskij/all.aspx> [15] (далее все стихотворения Анненского цитируются по указанному Интернет-ресурсу).

ся здесь привести полностью, чувствуется явная переключка с Соловьёвым; возможно, написано оно под впечатлением описанных философом встреч с «лучезарной подругой»: «Над высью пламенной Синая / Любить туман Её лучей, / Молиться Ей, Её не зная, / Тем безнадежно горячее, / Но из лазури фимиама, / От лилий праздного венца, / Бежать... презрев гордыню храма / И славословие жреца, / Чтоб в океане мутных далей, / В безумном чаяньи святынь, / Искать следов Ее сандалий / Между заносами пустынь».

С Соловьёвым Анненского роднит софийное восприятие Космоса, в котором соразмерность человека Вселенной выражена способностью человека вместить в своей душе Вселенную. И если «горний» мир – софийный и гармоничный – построен по Божественным законам Истины, Добра, Любви и Красоты, то мир земной – грешный и порочный – нарушает гармонию Вселенной. Душа как софийный центр чутко воспринимает нарушение гармонии мира, выраженное в разрыве связей небесного и земного. Дисгармония мира переживается человеком в душевных разладах, в страдании, в ощущении личного и Вселенского конца, в экзистенциальном ощущении бездны, приводит к опустошению души. Сердце, способное к пониманию, концентрирующее софийную энергетику, чувствует болезнь души. В своей поэзии Анненский нередко обращается к сердцу – этому барометру Вселенского самочувствия, которое «двоится»: «Но ты-то зачем так глубоко / Двоишься, о сердце мое?» («Тоска миража»). Невыносимый для сердца кошмар дисгармонии мира показан в виде бессонницы: «Два мучительно-черных крыла / Тяжело мне ложились на грудь» («Утро»). Поэт уверен, что без сердечного огня наступает смерть: «На сердце темно, как в могиле, / Я знал, что пожар я уйму... / Ну вот... и огонь потушили, / А я умираю в дыму» («Январская сказка»).

Условием всеединства в софийной поэтике выступает мир противоречивый и антиномичный. Он несёт в себе полноту идеального и реального, единого и многого, Божественного и человеческого, универсального и индивидуального. Гармония обусловлена софийным чувством богоприсутствия, в то время как дисгармония рождает чувство богооставленности. Трагическое мировосприятие Анненского, отмеченное так многими исследователями, порождено сакральным. Это, по существу, творческая эсхатология, поиск «горнего» мира в осознании социально-культурного кризиса.

В постепенном растворении, дематериализации предметного мира, с одной стороны, и звучании сюжетного мотива – с другой, в стихотворениях Анненского создаётся таинственная аура, рождаются видения и образы. Символический образ формируется через сублимацию пейзажа, предметного мира. Часто встречающиеся сюжеты – закат, осень (закат жизни, осень жизни), бессонница (бессонная «ночь невозможного сна, / так уныла, желта и больна» из-за невозможности мечты («Декорация»)). В стихотворении «Август» в описании щедрот и насыщенности летнего месяца зримо присутствует «душный пир», апогей человеческой жизни («ударов жребия»), представленный как «роскошь цветников». Но именно в эту пору «сквозь листья» в природной пышности «проступает тленье», возраст зрелости рождает ассоциации, передаваемые «на медном языке истомы похоронной». В стихотворении «Сентябрь» (авторское название «Осень») при-

знанный мастер ассоциаций представляет увядание сада как последнюю красоту сгорающего в недуге больного: «Раззолоченные, но чахлые сады / С соблазном пурпура на медленных недугах». Увядание, угасание природы наводит на воспоминания о драматических (трагических) событиях: «...парков черные, бездонные пруды, / Давно готовые для спелого страдания...». Упоение «красотой утрат» сродни забвению лотофагов (древние греки считали, что цветок лотоса заставлял забыть о прошлом и даровал блаженство): «Но сердцу чудится лишь красота утрат, / Лишь упоение в замороженной силе; / И тех, которые уж лотоса вкусили, / Волнует вкрадчивый осенний аромат».

Безысходность, порождаемая несоответствием мечты и действительности, в сонете «Чёрный силуэт» обретает экзистенциальные краски: «Хочу ль понять, тоскою пожираем, / Тот мир, тот миг с его миражным раем... / Уж мига нет – лишь мертвый брезжит свет... / А сад заглох... и дверь туда забита... / И снег идет... и чёрный силуэт / Захолодел на зеркале гранита».

В стихах поэта «пестрят, назойливы и праздно / Нагие грани бытия» («Тоска»). Но они не заслоняют ожидание конца: «Каждым нервом жду отбоя / Тихой музыки былого» («Перед закатом»). Экзистенциальное, порою апокалипсическое переживание переходит в мотив ночных наваждений, страстных воспоминаний, раскаивания, тоски и безысходности.

Одна из важных поэтических тем поиска смысла жизни (высшей софийной полноты) выражена у Анненского в трагических переживаниях героя, принадлежащего к миру десакрального. Отсюда диалогизм поэтического сознания, обнаруживающий себя в противостоянии «Я» и «НЕ-Я», признание равноправия «Я» и «НЕ-Я», как способность творческой души разбудить живую жизнь.

В отличие от Соловьёва, сочетавшего бесстрашие и страсть (белую лилию с алой розой), Анненский выбирает чаще белые лилии, а если розы – то уже увядшие: «Но не надо сердцу алых, – / Сердце просит роз поблёлых, / Пиацинтов небывалых, / Лилий, плачущих на стёклах» («Параллели»). Среди цветов садовых (хризантем, астр, лилий, сирени, георгин), утверждающих гармонию домашнего бытия, но диссонирующих в минуты скорби («цветы смерти»), Анненскому дороги лилии, которые он называет цветами «мечты моей мятежной» («Ещё лилии»). В их «отраве аромата» живёт «обетованье и утрата / Неразделенной красоты»; их уста «дышат ладаном разлуки» («Второй мучительный сонет»); от опьяняющего, благовоного яда лилий «на мгновенье / Знаньем кажется незнанье» («Зимние лилии»).

Внешнюю пылкость холодных хрусталей («Январская сказка») и «холодный сумрак аметистов» («Аметисты») поэт предпочитает душевному жару и горячей страсти. Полутона и недосказанность становятся поэтическим и жизненным кредо: «...люблю я сильнее в разлуке / Полусвет-полутьму наших северных дней, / Недосказанность песни и муки...» («В ароматном краю в этот день голубой»).

Любовь в антисофийном мире выражена Анненским как непонимание, разлад, раскол, трагедия осознания смертности, конечности жизни. Поэтому гармоническое разрешение любовной темы оказалось для поэта невозможным. Не в реальном женском образе, а образе мистическом, либо природном, видит поэт освобождение от одиночества, тоски, страдания.

Ещё одна точка соприкосновения эстетических концепций Соловьёва и Анненского – в идее софийности искусства. Анненскому, как истинному христианину (об этом было сказано выше), была не чужда сакральная сущность искусства, декларируемая Соловьёвым. Согласно Соловьёву, искусство божественно, софийно. Поэт должен остро чувствовать сакральность творимого им искусства. Акцентирование космичности художественно-поэтического сознания обнаруживает родственность человеческой души Мировой душе, превращает художника в Творца, Демиурга. Образ Софии как проявление всеединства стирает грани между мифологическим, религиозным и философским миропониманием; поэзия в софийном чувстве воплощает «свободный синтез» религии и искусства.носителем подобного синтеза является художник, способный видеть в земном, реальном мире мир божественный. В творении софийного космоса художник способен к восхождению от реального к реальнейшему (Вяч. Иванов).

Анненский, как и многие поэты Серебряного века, – личность софийная, остро чувствующая красоту и сакральность мира и человека. Своим творчеством поэт показывает, что единственной панацеей, средством уберечь «сердце от разлада» («Перед закатом») является гармония мечты и действительности, Космоса, природы и души человека.

В Вечной Женственности Анненский видит творческое спасение. В поздней (или лучше сказать – зрелой) его лирике поэтические женские образы – ускользающие, неуловимые, безадресные. Поэту они являются *призраком* («Минута»), *Мечтой* («Тринадцать строк»), *Царицей юга* («Villa Nationale»), *Незримой* («Сизый закат»), *сказкой, небылицей, сном, загадкой, тайной...* Но чаще – *Тоской*. Тоска становится центральным мотивом лирики Анненского («Тоска миража», «Моя тоска» [М.А. Кузмину] от 12 ноября 1909 г. и др.) Его поэзия, в полном соответствии с антиномичностью софийной поэтики, выростала на полюсах размытых образов, выражалась контрастами и антитезами: упоение и мучительное переживание, радость, смешанная с болью, но более всего, чаще и трагичней – встреча и разлука...

По Анненскому, творчество приносит художнику не только радость, но и страдание («муку идеала»), без которого невозможно окупить ту полноту существования, называемую творчеством. Такая позиция не чужда и Владимиру Соловьёву.

Образ Софии видится родственным в эстетической концепции и поэтическом восприятии В.С. Соловьёва и И.Ф. Анненского. Но если у великого философа, начиная с ранней его работы, София (как уже было прослежено) трактуется онтологически, гносеологически и аксиологически, то в лирическом наследии позднего Анненского двойственный образ Софии – Вечной Женственности хотя и обретает «соловьёвские» черты, но является лишь поэтическими изысками, без погружения в философские глубины. Нельзя сказать, что, подобно А.А. Блоку, Анненский сделал этот образ краеугольным в своей поэзии, однако он то чувствуется контекстом, то видится явно в его стихотворениях.

Поздний Анненский высказывает идею Вечно Женственного, близкую к блоковской, с эманацией духовной любви, куда плоть не допускалась, и жизнетворческим искусством (примером могут послужить отношения с О.П. Хмара-Бар-

щевской). Анненский, признавая теперь лишь духовную любовь, населяет ею и творчество, и жизнь.

Позднюю лирику Анненского будут отличать мучительные искания идеала («мука идеала»), отрешенность от быта, порыв к неземному, нежное сострадание. И тут многое, думается, воспринято Анненским из лирического софийного цикла Соловьёва, с творчеством которого он был хорошо знаком. Самым космологическим и «софийным» – в духе Соловьёва – можно назвать хрестоматийное стихотворение Анненского «Среди миров»: «Среди миров, в мерцании светил / Одной звезды я повторяю имя. / Не потому, что б я её любил, / А потому, что мне темно с другими. / И если мне сомненье тяжело, / Я у неё одной ищу ответа, / Не потому, что от неё светло, / А потому, что с ней не надо света».

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. 384 с.
2. Соловьёв Владимир. София. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/kozyrev.html>
3. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–548.
4. Соловьёв В.С. Смысл любви. Киев: Лыбидь – АСКИ, 1991. 65 с.
5. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 582–625.
6. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
7. Ходасевич Вл. Об Анненском. М.: Феникс, 1922. Кн.1. 238 с.
8. Маковский С. На Парнасе Серебряного века. М.: XXI век – Согласие, 2000. 558 с.
9. Анненский И.Ф. Книги отражений: Литературные памятники. М.: Наука, 1979. 679 с.
10. Федоров А.В. Иннокентий Анненский. Личность и творчество. Л.: Худож. лит., 1984. 255 с.
11. Лавров А.В., Тименчик Р.Д. Иннокентий Анненский в неизданных воспоминаниях // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1983. С. 118–128.
12. Анненский И. Магдалина. Поэма. М.: ИЦ – Гарант, 1997. 187 с.
13. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
14. Русская поэзия. Владимир Соловьёв [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rupocem.ru/solovev/all.aspx>
15. Русская поэзия. Иннокентий Анненский [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rupocem.ru/annenskij/all.aspx>

References

1. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Divine Humanity], Saint-Petersburg: Azbuka, 2000, 384 p.
2. Solov'ev, Vladimir. *Sofiya* [Sophia]. Available at: <http://www.vehi.net/soloviev/kozyrev.html>.
3. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya* [Justification of the Good], in *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–548.
4. Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi* [Sense of Love], Kiev: Lybid' – ASKI, 1991, 65 p.
5. Solov'ev, V.S. *Zhiznennaya drama Platona* [Plato's Life Drama], in *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, 582–625 p.

6. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solov'ev. Life and Creative Evolution], Moscow: Respublika, 1997, 431 p.
7. Khodasevich, V.I. *Ob Annenskom* [About Annensky], Moscow: Feniks, 1922, vol. 1, 238 p.
8. Makovskiy, S. *Na Parnase Serebryanogo veka* [On Parnassus of Silver Age], Moscow: XXI vek. – Soglasie, 2000, 388 p.
9. Annenskiy I.F. *Knigi otrazheniy: Literaturnye pamyatniki* [Books of Reflections: Literary monuments], Moscow: Nauka, 1979, 679 p.
10. Fedorov, A.V. *Innokentiy Annenskiy. Lichnost' i tvorchestvo* [Innokenty Annensky. Person and Creativity], Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1984, 255 p.
11. Lavrov, A.V., Timenchik, R.D. Innokentiy Annenskiy v neizdannykh vospominaniyakh [перевод], in *Pamyatniki kul'tury. Novye otkrytiya. Ezhegodnik*, 1983, pp. 118–128.
12. Annenskiy, I. *Magdalena. Poema* [Magdalene. A Poem], Moscow: ITs – Garant, 1997, 187 p.
13. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solov'ev and the philosophy of the Silver Age], Moscow: Progress-Traditsiya, 2001, 472 p.
14. *Russkaya poeziya. Vladimir Solov'ev* [Russian Poetry. Vladimir Solov'ev]. Available at: <http://www.rupoem.ru/solovev/all.aspx>
15. *Russkaya poeziya. Innokentiy Annenskiy* [Russian Poetry. Innokenty Annensky]. Available at: <http://www.rupoem.ru/annenskij/all.aspx>