

Министерство общего и профессионального образования
Российской Федерации

Ивановский государственный университет

О. В. РЯБОВ

**ЖЕНЩИНА И ЖЕНСТВЕННОСТЬ
В ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

Иваново
Ивановский государственный университет
1997

В монографии анализируются взгляды мыслителей Серебряного века на природу и предназначение женщины; показывается связь учения о женщине и женственности с основными понятиями русского религиозно-философского ренессанса.

Издание адресовано специалистам в области философии, истории, литературоведения, гендерных исследований, а также всем, кто интересуется культурой Серебряного века.

Работа выполнена при поддержке Research Support Scheme of the OSI/HESP. Грант N 433/1996.

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Ивановского государственного университета*

Рецензенты:

кафедра философии
Ивановского государственного энергетического
университета;

доктор философских наук, профессор **А.В.Ерахтин**
(Ивановская государственная инженерно-архитектурная
академия)

ISBN 5-7807-0019-2

© О.В.Рябов, 1997

Моим родителям

ВВЕДЕНИЕ

Эпоха Серебряного века — русский ренессанс — в числе самых загадочных страниц отечественной культуры. Философские тексты этой эпохи продолжают притягивать внимание исследователей. Одна из очевидных особенностей философии Серебряного века — всплеск интереса к проблеме женщины и женственности.

Этот интерес во многом связан с изменением исторической ситуации в стране: конец прошлого века был временем подъема женского движения в России. В культурной жизни происходит осмысление данного процесса; появляются исследования экономического, правового, исторического, психологического аспектов женского вопроса.

Широко дискутировавшиеся в общественной мысли, в художественной литературе проблемы пола, взаимоотношений мужчины и женщины также способствовали обращению русской философии этой эпохи к изучению проблемы женщины и женственности.

Кроме того, анализируя причины внимания философии к означенной проблеме, нельзя игнорировать и индивидуальные особенности мыслителей Серебряного века: своеобразие их биографий, характеров, обстоятельств личной жизни.

Наконец, отечественная философия женщины и женственности испытывала влияние западных авторов. В интеллектуальное пространство той эпохи оказались включенными идеи Конта, Миля, Шопенгауэра, Ницше, Вейнингера, Фрейда, Стриндберга.

Вместе с тем существовали и собственно философские причины интереса русской мысли к этой проблеме, о чем, на наш взгляд, свидетельствует постоянное внимание к женскому вопросу многих мыслителей России как до, так и после исследуемого периода (например, С.Е.Десницкого, А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, А.И.Герцена, Н.К.Михайловского, П.А.Бакунина, Ф.М.Достоевского, Н.Ф.Федорова, Н.К.Рериха, Г.П.Федотова, Д.Л.Андреева).

Каким же образом и почему происходило включение проблемы женщины и женственности в философский дискурс Серебряного века? По нашему мнению, ответ на эти вопросы предполагает анализ следующих проблем:

1. Какое содержание вкладывала философская мысль этой эпохи в понятия мужественности и женственности, в чем она усматривала специфику мужской и женской природы?

2. Каким образом эти понятия включались в анализ таких центральных для философии Серебряного века тем, как софиология, метафизика пола, философия творчества, историософия?

3. Какова связь между философией женщины и женственности и основными идеями философии Серебряного века?

* * * * *

Источниковой базой работы явились сочинения В.С.Соловьева (1853 - 1900), В.В.Розанова (1856 - 1919), Е.Н.Трубецкого (1863 - 1920), Д.С.Мережковского (1865 - 1941), В.И.Иванова (1866 - 1949), Льва Шестова (1866 - 1938), Н.О.Лосского (1870 - 1965), С.Н.Булгакова (1871 - 1944), Н.А.Бердяева (1874 - 1948), Б.П.Вышеславцева (1877 - 1954), С.Л.Франка (1877 - 1950), Андрея Белого (1880 - 1934), А.А.Блока (1880 - 1921), Л.П.Карсавина (1882 - 1952), П.А.Флоренского (1882 - 1937), В.Ф.Эрна (1882 - 1917).

При отборе источников исследования мы исходили из необходимости учитывать как содержательный, так и хронологический моменты. Поскольку Серебряный век - не только время, но и отношение к этому времени, мы вынуждены вывести за

рамки исследования тексты тех мыслителей, взгляды которых расходятся с идейными установками этой культуры (хотя, несомненно, будучи включенными в интеллектуальный контекст эпохи, они оказывали влияние и на мысль Серебряного века - например, М.Горький или В.М.Хвостов). Второй момент требует отказаться от анализа трудов тех авторов, которые впервые обозначили интерес к исследуемой проблеме позже, во второй четверти XX века (Н.К.Рерих, И.А.Ильин, Г.П.Федотов, Д.Л.Андреев).

* * * * *

Очевидная неизученность проблемы женщины и женственности в философии Серебряного века объясняется ее некоторой нетрадиционностью для исследователей как истории русской философии, так и женского вопроса в России. Вторая причина, по нашему мнению, носит скорее мировоззренческий характер: основной пафос идей русского философско-религиозного ренессанса чужд и марксистской, и либерально-феминистской парадигмам решения женского вопроса. Нынешняя волна интереса к теме связана, во-первых, с определенными изменениями в положении женщины в нынешний период истории России. Во-вторых, этот интерес стимулируется развитием гендерных исследований, которые показали возможность рассмотрения женского вопроса в более широком интеллектуальном контексте, связывая его с анализом национальных репрезентаций, теории познания, экологических проблем, принципов организации господства и подчинения, способов конструирования картины окружающего мира и многих других. Использование гендерного подхода предоставляет широкие возможности, в том числе для выявления и изучения неисследованных аспектов русской философии. Становление гендерных исследований как отрасли знания связано с различением двух категорий: "пол" (или биологический пол) как совокупность анатомо-биологических особенностей и "гендер" (или социальный пол) как <<"социальный конструкт, который общество "надстраивает" над физиологической реальностью">> (249, с. 395). Если пол осмысляется в категориях "мужчина" и "женщина", то гендер - в терминах "мужест-

венность" (мужское начало) и "женственность" (женское начало) (274, р. 70; 306, р. 5). В основе гендерных исследований лежит признание того факта, что в каждой культуре существует гендерная картина мира, в которой вещи, свойства и отношения осмысляются в виде бинарных оппозиций, стороны которых ассоциируются с мужским или женским началом. Мужественность и женственность являются, таким образом, двумя полюсами гендерной дифференциации (306, р. 22). Гендерные характеристики как совокупность представлений о должном поведении мужчины и женщины, о тех свойствах, которые отождествляются с мужским и женским началами (302, р. 79 - 80; 309, р. 29), существуют в различных формах. В основание классификации этих форм могут быть помещены такие признаки, как исторический, национальный, социальный, возрастной, половой, конфессиональный и другие. Например, экспектации в отношении поведения мужчин и женщин в дворянской среде отличаются от ожиданий, предъявляемых им в среде крестьян; представления мужчин о должном поведении женщин могут отличаться от мнения самих женщин по этому вопросу.

Основанием классификации может быть и форма общественного сознания: гендерные характеристики существуют в этическом сознании (например, представление об альтруизме женщин и эгоизме мужчин), эстетическом (отношение к стремлению женщины похудеть), правовом (представление о большей или меньшей предрасположенности мужчины и женщины к различным видам преступлений) и так далее. Существуют гендерные характеристики и в философском сознании - как совокупность взглядов о предназначении мужского и женского начал в мире, о должном поведении женщины и мужчины, об их месте в обществе, выраженных при помощи своеобразного, присущего только философии понятийного аппарата. Эти характеристики, с одной стороны, отражают представления эпохи о содержании понятий женственности и мужественности, с другой - оказывают влияние на их формирование. Следовательно, философский текст является историческим источником для реконструкции взглядов на взаимоотношения мужского и женского начал. Таким образом, анализ философских учений Серебряного века о женственности позволит существенно

расширить представления об отношении российского общества к женскому вопросу, уточнить содержание образа женщины в российском сознании.

Своей концептуальной основой настоящая работа во многом обязана результатам, выявленным при изучении философии женщины и женственности (183, 200, 260, 265, 276, 278, 282, 284, 296, 302, 315), теории и методологии гендерных исследований (249, 301, 302, 304, 309), русской идеи (191, 195, 197, 204, 228, 239, 280). В центре внимания историков русской философии находятся такие разделы философии Серебряного века, как софиология (167, 185, 189, 205, 209, 299), историософия (226), философская антропология (174, 247). В последние годы объектом изучения становятся философия любви (202, 239, 257) и теология пола (185, 227); существенным достижением их является анализ включенности этих проблем в общеполитический контекст, исследование связи отношения к женственности и женщине с базовыми ценностями основных мировоззренческих парадигм русской истории. Достаточно подробно изучена в отечественной и зарубежной историографии история женского вопроса в России вообще и в этот период в частности (168, 215, 244, 254, 277, 297). Наконец, внимание исследователей постоянно привлекает сама эпоха Серебряного века с ее нравами, идеями, действующими лицами (197, 251, 261, 279).

Глава I

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА О МУЖСКОМ И ЖЕНСКОМ НАЧАЛАХ

1. Природа женщины

Логика нашего исследования требует начать его с вопроса о том, какое содержание философская мысль Серебряного века вкладывала в понятия женственности и мужественности, женского и мужского начал, в чем усматривалась специфика природы женщины. Суждения по этой проблеме рассыпаны по многим произведениям, посвященным самым разнообразным вопросам, что приводит к определенным сложностям в исследовании. Наша задача - проанализировав весь массив источников (концепций, отдельных суждений и обрывочных мыслей), восстановить систему взглядов на природу женщины. В таком анализе есть и свои преимущества: он создает возможность выявить мысли, настроения, представления, даже предрассудки, иной раз неосознаваемые самими

авторами, что делает более достоверным вывод об их отношении к женской природе.

Одним из первых включил проблему женского и мужского начал в философский дискурс Аристотель. В работе "О рождении животных" он утверждал, что женское и мужское начала принципиально различны по своему предназначению: если первое отождествляется с телесным, с материей, то второе - с духовным, с формой. В процессе зачатия мужское начало придает форму материальному (женскому), сообщает ему движение, вносит в него душу (см.: 260, с. 190). Как известно, А.Ф.Лосев усматривал в античных представлениях о форме и материи отражение взгляда на взаимодействие рабовладельца и раба, умственного и физического труда; материя, таким образом, "лишена собственной инициативы и потому является только *потенцией* целесообразно формируемой жизни" (210, с. 13).

Огромное влияние идей Стагирита заметно в большинстве последующих попыток осмысления различий мужского и женского начал в философских учениях Средневековья, Возрождения, Нового времени. Учение Аристотеля легло в основу и представлений философии Серебряного века о мужской и женской природе, о гендерной дифференциации качеств мужчины и женщины. Мужское начало формы и женское начало материи противопоставляются в работах Бердяева (40, с. 210), Эрнста (163, с. 321), Иванова (89, с. 274) и других мыслителей. Так, Булгаков, отмечая в "Философии хозяйства", что "всякое живое тело есть организация материи" (70, с. 112), подчеркивает: "...жизнь организует материю, активным, мужественным началом оплодотворяет рецептивное, женственное начало, безжизненный Мэон. <...> Идеи-формы, энтелехии, воплощаются в бесформенной пассивной материи... Вне этого оформления материя находится на самой грани небытия..." (там же). В данном фрагменте среди коннотаций термина "оформление" - оплодотворение, зачатие, одухотворение, оживление, просветление; материя же потому женственна, что рецептивна, восприимлива. При этом без мужского начала она как бы не существует, она лишь потенциальна и только мужское начало может перевести ее в актуализированное состояние. Поэтому

женщина является как бы сосудом без содержания; привнести содержание должен мужчина. Выразителен образ, использованный Мережковским: женское начало наполняемое, мужское - наполняющее (97, с. 180). Эта идея в различных вариантах прослеживается у многих авторов. Так, Соловьев, критикуя средневековые представления о материальной природе как злом начале, пишет: "Но злым началом сама по себе материальная природа быть не может: она пассивна и инертна - это женственный элемент, принимающий то или другое духовное начало" (132, с. 348). Тезис о пассивной предрасположенности женского начала как к добру, так и к злу повторяется затем у Бердяева (42, с. 132) и Флоренского (153, с. 782).

* * * * *

Обратим внимание на то, что форма ассоциируется с аполлоновским началом, а материя - с дионисийским. Бердяев, например, полагает, что Аполлон есть "бог формы и предела" (42, с. 213), аполлоновское начало есть "начало иерархического лада, формы и предела" (37, с. 57). Характеризуя творчество Достоевского как дионисийское, он обосновывает это так: "В нем нет ничего аполлоновского, нет умеряющей и вводящей в пределы формы" (23, с. 158). В "Судьбе России" Бердяев пишет: "Бог Аполлон, бог мужественной формы, все не сходил в дионисическую Россию" (37, с. 16). Образы Аполлона и Диониса стали широко использоваться в русской мысли под влиянием сочинений Фридриха Ницше; содержание понятий аполлоновского и дионисийского начал осталось таким же, как в работах немецкого философа, причем первое стало отождествляться с мужественностью, а второе - с женственностью (78, с. 167; 82, с. 668; 37, с. 54).

Особую роль в "культе Дионизизма" играл Иванов (32, с. 136). По его мнению, аполлоновские элементы суть элементы "оформливающие" (87, с. 28). Аполлон, будучи богом "строения, подчинения и согласия" (92, с. 296), ограничивает дионисийскую стихию (78, с. 167). К мифологемам Аполлона и Диониса как

символам соответственно формы и материи обращались также Эрн (160, с. 281), Мережковский (104, с. VIII).

Мужское начало у многих авторов трактуется как зачинающее, женское - воспринимающее; первое - инициативно, второе - рецептивно, первое - деятельное, второе - страдательное, первое - динамическое, второе - статическое (134, с. 490; 37, с. 25).

Наиболее часто в качестве предиката женственности используется термин "пассивность", предиката мужественности - "активность". "Мужчина ищет в женщине пассивности, страдательности" - подобные суждения во множестве рассыпаны по текстам мыслителей Серебряного века; об этом писали Соловьев (129, с. 365; 134, с. 529, 533; 137, с. 176) и Эрн (163, с. 321), Булгаков (70, с. 112, 133; 65, с. 272, 274; 73, с. 75) и Бердяев (18, с. 295, 300, 301; 39, с. 358; 40, с. 210; 28, с. 110; 41, с. 210), Мережковский (97, с. 180, 241) и Иванов (91, с. 89), А.Белый (7, с. 128) и Флоренский (151, с. 115).

* * * * *

Мы подчеркнули тот факт, что Булгаков в приведенном фрагменте из "Философии хозяйства" характеризует материю как нечто безжизненное. Развивая эту мысль, он противопоставляет как два полярных начала Материю, отождествляемую, как мы видели, с началом женским, и Жизнь (70, с. 113), которая в этом контексте не может не представлять начало мужское.

Тезис, что форма означает жизнь, а потому мужчина "одушевляет" женщину, дает ей жизнь, используется довольно часто. Так, Соловьев, напоминая, что "Христос выгнал из Марии Магдалины 7 бесов и оживил ее Своим Духом", называет материальную природу "всемирной Магдалиной" (126, с. 348). А.Белый пишет о мужском начале как Логосе, оживляющем мертвую материю творчества (7, с. 128).

* * * * *

Широкую известность в философии второй половины XX века получила мысль французской писательницы Симоны де Бовуар о том, что женщину воспринимают - и она сама воспринимает себя - только относительно мужчины, а следовательно,

она не может найти опору в самой себе, она лишена свойства быть субъектом (см.: 222, с. 343 - 344). Без особого преувеличения можно сказать, что эта идея молчаливо признавалась в философии Серебряного века. Женственно-пассивное начало - не подлежащее, а лишь сказуемое, полагает Булгаков (57, с. 648). По мнению Флоренского, "женская деятельность в значительной мере, в более значительной, чем мужская, есть деятельность не самой женщины, а других сил в женщине" (151, с. 35). Розанов пишет: <<"Я" мужчины - в гору величиной, "Я" женское... да оно просто прислонено к мужскому "Я">> (113, с. 162). Мужчина в истинном браке, по мнению Соловьева, "есть носитель деятельности собственно человеческой, определяемой безусловным смыслом жизни, которому через него приобщается и женщина" (134, с. 490). Томаш Масарик полагает, что для Соловьева существовала лишь одна форма человеческого бытия - это мужчина; женщина же не более как его дополнение (298, т. 2, с. 248). С этим сложно не согласиться; так, в "Смысле любви" русский философ пишет: "Как Бог творит Вселенную, как Христос созидает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение. Что мужчина представляет активное, а женщина - пассивное начало, что первый должен образовательно влиять на ум и характер второй - это, конечно, положения азбучные..." (139, с. 529). В "Оправдании добра" утверждается, что противоположность полов выражает взаимодействие "образующей и образуемой жизни, начала деятельного и страдательного" (134, с. 490). Поэтому женщина видит в своем избраннике спасителя, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни (134, с. 491).

Именно поэтому для женщины совершенно необходимо такое качество, как восприимчивость: "восприимчивость к свету, открытость Земли Небу" (91, с. 88), способность подражать (77, с. 145). Розанов атрибутирует женщине готовность "осуществлять с глубокою преданностью чужой идеал, с самоотвержением становиться тем, что от нее ожидают" (117, с. 133). В "Уединенном" он признается: "Благородное, что есть в моих сочинениях, вышло не из меня. Я умел только, как женщина, воспринять это и выполнить" (122, с. 244). Женщины обычно заимствуют убеждения у мужчин, полагает Шестов

(158, с. 443). Рельефно выражена связь впечатлительности с самой сущностью женщины в характеристике, которой Бердяев награждает Розанова: "бабья неспособность противостоять потоку впечатлений" (18, с. 295). Неоформленность, хаотичность, пассивность женской природы делают невозможным ее сопротивление внушению, чужому влиянию, повышают ее суггестивность. О женской впечатлительности и восприимчивости писали Эрен (163, с. 364), Булгаков (65, с. 372), Флоренский (153, с. 782). Женщина должна быть мягче мужчины (121, с. 471; 111, с. 33), и, следовательно, сила женщины "есть ее слабость" (65, с. 272).

В основании этих свойств женского идеала лежит смирение, без которого женщина не может обрести смысл своего бытия, сообщаемый ей мужчиной. Смирение и считалось добродетелью женственной, а олицетворением его - Дева Мария, отвечающая в сцене Благовещения: "Се раба Господня. Да будет мне по слову Твоему" (91, с. 88; 153, с. 65; 137, с. 364; 73, с. 119; 61, с. 256). Гордыня же ассоциируется с мужественностью (81, с. 330), поэтому неоднократно высказывается мысль о мужественности Люцифера - существа, олицетворяющего гордыню (см., напр.: 163, с. 325; 65, с. 265). Женскими считались и такие модусы смирения, как преданность, жертвенность, терпение, покорность (117, с. 137, 140; 65, с. 264; 97, с. 353). К женским качествам, по Бердяеву, относится "жажда раствориться, отдаться" (31, с. 429).

* * * * *

Совершенно естественно поэтому, что специфика мужского и женского начал осмысливается в категориях "власть" и "подчинение". По мнению Розанова, подчиняться "господину своему" есть для женщины "интимнейший и собственно даже единственный закон существа своего" (117, с. 135). Право мужчины - распоряжаться, "быть покровителем и вождем", право женщины - "в дар за любовь свою получить мужественного и сильного покровителя" (117, с. 139, 140). "Мужчина... может быть, слегка... всегда насильник. Но именно поэтому он, будучи агрессивен, не терпит ни малейшей агрессивности в

женщине и ищет в ней лишь пассивности, страдательности", - пишет Розанов (111, с. 188 - 189). У Иванова женское ассоциируется с сознанием зависимости, в то время как мужское - с самовластием (91, с. 88; 77, с. 146). Природа потому мыслится Булгаковым женственной, что она покорна человеку как носителю мужского начала (70, с. 133). В наиболее эксплицированном виде рассуждения о роли мужского и женского начал содержатся во фрагменте из труда Булгакова "Свет невечерний". Его "софиология власти" предполагает выделение во власти двух начал, пассивного и активного. Власть "слагается из способности повелевать и повиноваться, из авторитета и лояльности, которые суть лишь два полюса власти, мужское и женское в ней начало. И та, и другая сторона могут извращаться греховной похотью, переходя во властолюбие и раболепство" (65, с. 336 - 337). "Власть представляет собой обособившееся, утвердившееся в оторванности своей *мужское* начало, которому присуща стихия насилия: она умеет только покорять и повелевать, но не любит любить и сострадать. А соответственно и повиновение властвуемых, пассивное начало власти принимает черты столь же отвлеченной женскости, угнетаемой и порабащаемой" (65, с. 338).

Бердяев усматривает женственность русского народа в его готовности безоглядно подчиняться власти (37, с. 5; 18, с. 293). В статье "О вечно-бабьем в русской душе" (1916) "бабье" он рифмует с "рабьим": "В своем рабьем и бабьем млении перед силой государственности... Розанов..." и так далее (18, с. 296; см. также: 18, с. 300). Кстати, Эрн откликнулся на эту работу статьей "Налет Валькирий", в которой платит Бердяеву той же монетой, замечая, что автор "О вечно-бабьем..." "по-женски уступчив и оппортунистически покладлив" в своих рассуждениях (163, с. 364).

Оборотная сторона власти, ответственность, также не атрибутируется женщине; напротив, "мужественный дух берет на себя ответственность" (40, с. 210).

* * * * *

Гендерная дифференциация формы и материи выражается также в противопоставлении порядка и хаоса. Поскольку мужское начало есть начало оформления, внесения смысла, Логоса, строя, лада, поскольку "мужественный дух оформляет, дисциплинирует, организует" (40, с. 210), постольку оно есть начало порядка. Беспорядок, стихия, хаос рассматриваются как проявление начала женского: "Дух женственно-пассивный погружает в бесформенный, недисциплинированный, неорганизованный хаос" (там же). О женщине-хаосе, о женщине-стихии, противостоящей мужской трезвости, порядку, мере, писали Эрих Нортвин (161, с. 519), А.Белый (8, с. 65; 7, с. 128), Иванов (81, с. 335), Бердяев (40, с. 37; 42, с. 210; 9, с. 105), Флоренский (151, с. 181). И если отсутствие дисциплины, по мнению Бердяева, - свойство женственности (40, с. 210), то дисциплинированность - свойство мужественности (31, с. 433); мужественная дисциплина оформляет хаос русской мистической стихии (там же).

Одной из форм борьбы хаоса и порядка является противостояние природы и культуры. Мы уже цитировали выше сочинения Соловьева и Булгакова (70, с. 133; 132, с. 348), в которых природа символизирует женщину как неоформленную материю; эта идея встречается у многих авторов (см., напр.: 134, с. 490, 491; 22, с. 58; 90, с. 274). Природе - как стихийной, хаотичной, безмерной - противостоит культура, которая проникнута мерой, смыслом, порядком. Следовательно, - обратим на это особое внимание - культура воспринимается как начало собственно человеческого, она отталкивается от природы, пытается ее преобразовать и покорить. В такой системе координат культура символизирует мужское начало, она связана "с универсальным Логосом, с победой светоносного мужа над женственной стихией" (31, с. 431). "Все европейское человечество и европейская культура созданы аполлоническим оформлением дионисической стихии" (40, с. 213), - пишет Бердяев.

* * * * *

Выделение человека из природы сопровождается выделением личности из рода, коллектива, поэтому женское начало

считается родовым, коллективным, а мужское — личным, индивидуальным. Так, Бердяев утверждает, что "женщина, в которой совсем бы отсутствовал мужской принцип, не была бы личностью. Мужской принцип и есть по преимуществу антропологический и личный. Женский же принцип есть по преимуществу космический и коллективный" (20, с. 67). Это одна из наиболее часто повторяющихся и принципиальных характеристик в творчестве Бердяева, отражающая его представления о гендерной дифференциации; она встречается в таких работах, как "Философия неравенства" (40, с. 22, 57, 210 - 212), "О вечно-бабьем в русской душе" (18, с. 300), "О рабстве и свободе человека" (22, с. 58), "Дух и реальность" (12, с. 380). Мысль о "безличности" начала женственности, враждебности женской дионисийской стихии личности нередко встречается в текстах Серебряного века (65, с. 274; 15, с. 158).

Розанов, также отмечая "слабость своего Я" в женщине (117, с. 140), в "Мимолетном" пишет: <<Мужчина - "я". Женщина - "твоя". Милосердие, самоотвержение, нежность, привязчивость, воля "иметь от *тебя* детей." - все есть последствие того, что женщина не содержит в себе "зерна" и "я">> (113, с. 161). Розанов выводит из этого мысль, на которую хотелось бы обратить особое внимание: "Не имея своего Я, она [женщина] входит цементирующею связью между всеми человеческими Я..." (117, с. 140), а потому "именно женщина есть символ единства рода человеческого, его связности" (там же). Если "дискретность", "квантообразность" человеческого общества символизирует мужское начало, то его "континуальность", "непрерывность" - женское; безличность последнего позволяет ему быть началом связующим, объединяющим, посредствующим (кстати, одна из постоянных характеристик женского начала в философии Серебряного века - "медиумизм" - также отражает представление о нем как о посреднике (см., напр.: 7, с. 128; 64, с. 507; 66, с. 95; 31, с. 436). Объединяющая функция женского начала отмечена и Мережковским: женская сила есть сила притяжения, в то время как мужская - сила отталкивания (97, с. 241).

* * * * *

Представления о женской "природности", "космичности", "стихийности" функционально связаны, на наш взгляд, с тезисом об особой роли пола в жизни женщины: "...женское начало более коренным образом связано с полом, чем начало мужское" (20, с. 206). Иванов обращается к этому вопросу в контексте рассуждений о функции женского и мужского начал в истории, о соотношении в женщине "общечеловеческого" и "частнополового". Он пишет: "...полнота человеческих сил и способностей раскрыта была в истории преимущественно мужчиною, и все, раскрывшееся в мужчине и им утвержденное вне сферы непосредственных влияний пола, - мы условились считать нормативно-человеческим" (89, с. 380). Причину этого мыслитель усматривает в том, что "норма утверждения пола в женщине отличается признаками постоянства и непрерывности, характером как бы статическим" (там же).

Иванову вторит Бердяев: "Она [женщина] по преимуществу - носительница половой стихии. В поле мужчина значит меньше, чем женщина. Женщина вся пол, ее половая жизнь - вся ее жизнь, захватывающая ее целиком, поскольку она женщина, а не человек. В мужчине пол гораздо более дифференцирован" (33, с. 432). (Снова, как и в цитированной чуть выше фразе Розанова, подтекст рассуждений и Иванова, и Бердяева таков: мужчина есть человек и только потом мужчина; женщина же в первую очередь есть женщина - и только потом человек.) Указанные различия влекут за собой, по мнению Бердяева, "трагическое несоответствие между любовью женской и любовью мужской" (там же). "Женщина часто бывает гениальна в любви... Мужчина скорее талантлив..." (33, с. 433). Женщина "имеет совсем иные ожидания от семьи и от любви, несоизмеримо большие" (20, с. 206). Это заметно и по тому, как "исключительно и безраздельно" она отдается радости любви или страданию от несчастья: "...она вся растворяется в этом одном, всю себя в это одно вкладывает" (33, с. 432); "женщина, страдающая от неразделенной любви, на вопрос, что такое бытие, всегда ответит: бытие есть неразделенная любовь" (там же). У мужчины же помимо любви "всегда еще есть творчество, его дело, вся полнота его сил" (там же), он "не склонен отдаваться

исключительно и безраздельно радости любви или страданию от какого-нибудь несчастья" (там же). "И в стихии женской любви есть что-то жутко страшное для мужчины, что-то грозное и поглощающее, как океан" (33, с. 433). Исключительное значение любви в жизни женщины отмечается и в сочинениях, например, Розанова (117, с. 138), Шестова (158, с. 143). Не случайно женщина, считающая смыслом своего бытия любовь, будучи слабее мужчины по природе, в любви оказывается сильнее его, как полагает Мережковский. Он напоминает: от Христа отреклись все ученики, но не ученицы; это свидетельствует о том, что "мужественность в любви - бессильна, сильна - женственность" (99, т. 1, с. 258).

* * * * *

Тезис о близости женщины к природе лежал, на наш взгляд, и в основании представлений мыслителей Серебряного века о гендерной дифференциации когнитивных способностей полов. Эти взгляды отражает оппозиция "разума и сознательности мужчины" и "сердца и инстинкта женщины", которая содержится в одной из работ Соловьева (137, с. 362). Противопоставление мужского разума и женского сердца является для философии традиционным; например, Эрик Ньоманн для характеристики женской и мужской психологии использует термины "Heart-Ego" и "Head-Ego" (см.: 315, р. 169). "Жизнь чувства, без контроля разума" - так охарактеризовано женственное начало Флоренским в сочинении "Столп и утверждение истины" (153, с. 782). Поэтому "отсутствие логики есть признак дурной женскости", логичность мышления женщина нередко подменяет ассоциативностью; логическое же начало "мужественно и светоносно" (163, с. 363, 364). В связи с этим Соловьев и Эрн используют термин "женская логика" (136, с. 297; 163, с. 362), а Шестов, рассуждая в "Апофеозе беспочвенности" о женской природе, позволяет себе пошутить таким образом: "Может быть, логический ум - не добродетель, а порок" (158, с. 444). Булгаков пишет: "Мужское и женское самосознание имеет каждое свои отличительные черты. Мужчина... логичен... женщина... инстинктивна... полна нелогической и не-

личной мудрости простоты и чистоты" (65, с. 264 - 265). По его мнению, "насколько мужское начало определяется приматом разума и воли над чувством... настолько же в женском начале проявляется примат чувства, переживания над разумом и волей. Мужское - истина в красоте, женское - красота в истине: истина и красота нераздельны и единосущны, но вместе и различествуют как два образа единого начала" (73, с. 142 - 143). Отсутствие логики, игнорирование закона непротиворечия, отмечено Ивановым в дионисийском начале, которое есть "антинормичное по своей природе... Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в его понятии *a* не-*a*...." (87, с. 29).

Вторая оппозиция в приведенной мысли Соловьева - сознание и инстинкт (бессознательное). Флоренский пишет о женской деятельности как "более интуитивной, более из глубины идущей, менее сознательной и менее расчлененной" (151, с. 135). Женщину, по мнению Розанова, отличает "недостаток рефлексии" (117, с. 140). Булгаков, рассматривая интуицию как особый вид мудрости, тем не менее подчеркивает, что интуитивно-женственное проникновение в таинства Геи имеет и свои трудности, связанные с опасностью подмены "глубинных голосов" "случайными шумами", "интуиции" - "фантазмами", порождаемыми женственностью не "вещей", но "многоголкой и обманчивой", внушаемыми не "музой", но "сиреной" (66, с. 97).

Интересна схема соотношения природы и человека в "Философии хозяйства" Булгакова: "Природа есть пассивное, рецептивное, женственное начало, человек - активное, мужественное, сознательное. Таким образом, природа, с господствующим в ней слепым интеллектом или инстинктом, только в человеке осознает себя, становится зрячею" (70, с. 133). Эта тема - тема прозрения женщины благодаря мужчине, который "проливает свет", "просветляет", - проходит лейтмотивом через всю философскую мысль Серебряного века.

Обратимся к таким типичным для мировой традиции и широко распространенным в культуре Серебряного века символам мужского и женского начал, как свет и темнота, солнце и луна, день и ночь. Еще Соловьев сравнивал "пассивную, женственную красоту лунной ночи" с солнечным, дея-

тельным видом красоты (129, с. 365). "Светоносное" и "солнечное" мужское начало противопоставляется "темному" и "лунному" в сочинениях Иванова (88, с. 71; 91, с. 88, 89, 90), Эрна (163, с. 367), Мережковского (97, с. 353), Булгакова (57, с. 646), А.Белого (8, с. 105), Бердяева (31, с. 431). Последний в "Новом средневековье" различает "дневную" и "ночную" эпохи в истории человечества, подчеркивая: "День был временем исключительного преобладания мужской культуры. Ночь есть время, когда вступает в свои права и женская стихия" (17, с. 435 - 436). Флоренский пишет о женской тоске - "влажной и водной, свободной и беспредельной как волна, женской хаотической силе, тоскующей по властно наложенному на нее пределу" (151, с. 23). Предикаты женского начала в одной из работ Иванова таковы - "текущее, влажное, темное, лунное, ночное" (81, с. 335). На наш взгляд, свет, солнце, день коррелируются с понятием смысла, включенность которого в гендерную картину мира мы отмечали выше.

Булгаков сопоставляет "мужское начало, солнечное" с <<темным женственным лоном, "землею" души>> (65, с. 264). Популярностью таких символов мужского и женского начал, как Небо и Земля, философия Серебряного века обязана влиянию работ И.Я. Бахофена. Бердяев полагает, что "пробуждение духа, пробуждение личного начала было борьбой солнечного мужественного начала против женственного теллурического начала" (38, с. 380). Для Иванова женщина воплощает "подсознательную бытийственность" (90, с. 274), "периферию сознания", "самозабвение" (91, с. 82), "переживания экстатического порядка", "сон" (93, с. 92); "женственная часть нашего сокровенного существа утверждает свою обособленную жизнь только при угашении внутреннего очага наших мужественных энергий, подобно тому как Ева возникает во время сна Адамова" (там же). Женщина связана, по выражению Булгакова, с "глубинами бытия" (51, с. 56).

Возможно, одна из коннотаций "глубины" - "таинственность" женственности, невозможность для мужчины постичь ее до конца. Иванов называет женщину "бессознательной хранительницей какой-то сверхличной природной тайны" (89, с. 382). Он пишет: "Именно вследствие большего богатства

своих психических сил, женщина казалась древности и представляется мужской впечатлительности донныне существом таинственным и неизследимым до его последних глубин" (там же).

* * * * *

Еще одно проявление гендерной дифференциации, определяемой принципиальными различиями познавательных способностей полов, связано с абстрактностью мужского мышления (и шире - отношения к миру) и конкретностью женского. Это обуславливает конкретность женской религиозности (114, с. 296), конкретность женской мистики (51, с. 57) и находит свое выражение в специфике женского восприятия морали. Так, Соловьев полагает, что "отвлеченная идея обязанности мало говорит женскому сознанию - другое дело, когда она осязательно воплощается в лице беспомощного жалкого существа, требующего любви и попечений" (124, с. 429).

Различия мужской отвлеченности и женской конкретности проявляются, по мнению авторов, и в специфике восприятия исторического процесса, анализу которой особое внимание уделяет Бердяев в работе "О частном и историческом взгляде на жизнь". Он начинает рассуждения с выделения двух типов отношения к мировой войне: одни смотрят на войну с частной точки зрения, с позиции блага или страдания конкретных людей, другие - со сверхличной, исторической точки зрения, точки зрения исторических задач и исторических судеб народов и всего человечества. Так вот, частный взгляд на историю характерен для женщин, исторический - для мужчин. <<У женщин очень слабо развито чувство истории, их очень трудно довести до сознания исторической задачи и исторической ценности, их взгляд на жизнь - безнадежно и безвыходно "частный". <...> Если бы в мире господствовало исключительно женственное начало, то истории не было бы, мир остался бы в "частном" состоянии, в "семейном" кругу>> (37, с. 205; см. также: 26, с. 146). Такое "женски-частное и женски-сострадательное" отношение к жизни порождено "решительным преобладанием чувства над волей", недостатком "сильного чувства личности" (37, с. 205). Следует отметить, что со-

страдание, способность к сопереживанию, к эмпатии всегда считались присущими в первую очередь женщине; Розанов, например, пишет: "...жалость к бедному и убогому - чувство, с которым русская женщина на свет родится..." (117, с. 87). Однако Бердяев смотрит на женскую сострадательность под особым углом зрения - в контексте известной дихотомии Ницше "любовь к ближнему - любовь к дальнему". Франк еще ранее, в статье <<Фр.Ницше и этика "любви к дальнему">> (1903) воспроизвел пример самого немецкого мыслителя: мягкая, сострадательная любовь сестры милосердия, стремящаяся к облегчению моментальных страданий больного, противопоставлена твердой любви врача, который ради отдаленных интересов больного должен побороть в себе чувство сострадания и подвергнуть своего пациента жестоким мукам (157, с. 14). Бердяев же пишет: "...на войне, слишком жалея людей, можно привести к тому, что погибнет еще большее количество людей" (37, с. 208). Поэтому "женское частное сострадание может привести к увеличению страданий, ибо оно не видит общей перспективы человеческой жизни, целиком захвачено временно-частным" (37, с. 205). Обратим внимание на еще одно проявление гендерной дифференциации, связанное с противопоставлением морали и права. По мнению Бердяева, отрицательное отношение к праву как аморальному, преобладание моральных оценок над правовыми порождает в русском народе ряд качеств, которые ассоциируются у мыслителя с женственностью (40, с. 40).

* * * * *

Сущность женского начала постигалась и в осмыслении различий отцовства и материнства. Специфика отношения к материнству философской мысли Серебряного века в том, что оно начинает трактоваться как метафизический принцип, как "вечно материнское начало" (20, с. 71). "Материнство есть космическое начало заботы и охраны жизни от грозящих ей опасностей, выращивание жизни детей не только в собственном смысле, но и вечных детей, беспомощных, какими являются большин-

ство людей. <...> Женщина в потенции есть мать не только относительно отдельных существ, но и относительно всей природы, всего мира, павшего и беспомощного в своем падении" (20, с. 207); она, по словам Бердяева, "излучает благую, теплую энергию, окутывает ею живые существа, беспомощные, зябнувшие, выброшенные в страшный, чуждый мир" (20, с. 71). Он утверждает, что мужское начало недостаточно и в этом отношении: "Мужской героизм и мужская завоевательность не могли бы охранить мир от гибели, от окончательной потерянности" (20, с. 207).

Одним из наиболее известных вариантов философского осмысления различий отцовской и материнской любви является анализ этих явлений, содержащийся в работе Эриха Фромма "Искусство любить". По его мнению, <<материнская любовь безусловна по самой своей природе. Мать любит своего новорожденного младенца потому, что это ее дитя, а не потому, что ребенок выполняет какие-то ее условия или оправдывает какие-то ее надежды... "Меня любят потому, что я есть..." Любовь отца - это любовь на определенных условиях. Ее принцип: "Я люблю тебя, потому что ты оправдываешь мои надежды">> (253, с. 131 - 132). Отцовскую любовь надо заслужить. Отцовская любовь справедлива, хотя и не всегда милосердна; материнская - милосердна, хотя и не всегда справедлива. Эти различия осознавались в русской традиции уже в Средневековье: "Образ сурового и справедливого отца противопоставляется образу милосердной, прощающей матери, которая не может испытывать гнев на ребенка" (238, с. 29). Мережковский в "Тайне Трех" подчеркивает: "Какая разница между Отцом и Матерью? Этого не знают мудрецы - знают дети: Отец накажет, Мать простит" (103, с. 363). Выразительна характеристика материнской любви, содержащаяся в "Опавших листьях" Розанова: "Есть ли жалость в мире? Красота - да, смысл - да. Но жалость? Звезды жалеют ли? Мать - жалеет: и да будет она выше звезд" (116, с. 285).

Соловьев, отмечая безусловный характер материнской любви, в то же время полагал, что в ней много природного, инстинктивного (139, с. 509 - 510; 134, с. 160). Вместе с тем русская мысль подчеркивала, что без "любящего материнского

сердца" было бы невозможно Богоматеринство (149, с. 239). Богоматерь - "воплощенная милость и жалость к миру" (73, с. 204); она символизирует вечно материнское начало (20, с. 207). О безусловном, милующем характере материнской любви свидетельствует и то, что на помощь Богородицы может рассчитывать любой грешник уже потому, что та является матерью всего христианского рода. Среди эпитетов, которыми одаряется Богоматерь в древнерусских текстах, - "единственная спасительница и всегдашняя охранительница", "верная заступница и помощница", "заступница наша и молебница, защитница всему роду христианскому", "прибежище и стена от сетей вражеских и козней их" (238, с. 30). Эта функция Богоматери подчеркивается и в исследуемый период (напр.: "Ангел-Хранитель мира", "Покров" миру", "Нерушимая Стена", "Избавительница"; 153, с. 356). Праздник Покрова Пресвятой Богородицы, основанный на вере в то, что Богородица простирала свое покрывало над Русью, спасая ее от бед, всегда имел особое значение для русского самосознания. Этот праздник символизировал сущность материнского начала и для мыслителей Серебряного века (20, с. 71; 149, с. 240).

Мать для ребенка являлась заступницей, спасая его от всевозможных бед, представляя его интересы перед Богом. Именно мать, а не отец молится за детей в идеальной семье, которую рисует автор "Домостроя" (XVI в.) Сильвестр. Но мать защищает домашних и от гнева отца. Так, Сильвестр советует "госпоже... за слуг заступаться ("печаловатися") при разбирательстве, тогда и слугам спокойнее" (192, с. 155). "... Эта норма касается отношений господина и слуг, но, очевидно, такова же была практика отношений родителей с детьми" (238, с. 29).

И Мать-Богородица воспринималась как защитница православных не только от врага, но и от Отца-Бога. В древнерусских текстах нередко встречаются такие определения Богородицы, как "молебница к сыну своему Богу нашему" (см.: 235, с. 30). <<Эту сторону образа Богородицы отражает ее титул "предстательница". Она является как бы посредницей между Богом и людьми>> (там же). Главная мысль "Хождения Богородицы по мукам" (XII в.) - готовность Богородицы заступиться за самого последнего грешника. Обращаясь к Богу, она гово-

рит: <<"Помилуй грешников, Владыка, так как я видела и не могу переносить их мучений, пусть буду и я мучаться вместе с христианами". Уже того, что они чада, достаточно, чтобы их любить>>. Богородица является символом материнской любви. Бог, напротив, олицетворяет в этом источнике отцовскую безжалостную справедливость: да, они дети, но недостойные дети - "Воздастся им по злобе их" (цит. по: там же).

Булгаков в "Свете не вечернем" также подчеркивает посредническую функцию матери: "Мы не только чада неба, но и дети земли, у нас есть своя собственная мать, которая заслоняет нас собой от всепопалющего огня Абсолютного..." (65, с. 167 - 168). Эту идею философ развивает в работе "Купина неопалимая": Богоматерь "непрестанно молится Сыну Своему о всех и о всем" (73, с. 302). "Никакая наша молитва... Ее не минует, но становится и Ее собственной молитвой, в Ней и Ею молится" (73, с. 203). "Как сердце милующее, как милость и жалость материнская, не судящая, а только скорбящая и все прощающая, Богоматерь выступает на Страшном Суде, где Она... молит Царя за человеческий род и предстательствует за грешников..." (73, с. 206). Она - "предстательница мира и всего творения", "всеобщая Матерь, заступница и предстательница" (73, с. 204). "В этом и состоит ее посредническое значение: Она приводит к Сыну Своему, Спасителю мира, Им спасаемый мир" (73, с. 205).

Таким образом, женское начало в его материнской ипостаси воспринималось как начало, посредствующее между отцом и детьми, между Богом и человеком.

* * * * *

С трактовкой специфики женской природы связаны представления об особой женской религиозности. Наиболее отчетливо эта мысль оформлена Ивановым: мужественная "добродетель внутреннего дерзания" есть начало самоутверждающееся и потому богоборствующее; между тем как "религиозная в собственном смысле этого слова душа" есть душа женская, поскольку <<религиозное чувство есть Шлейермахерово "соз-

чало целостности, а Двоица, диада - число женское (см.: 260, с. 190; 319, р. 58).

В работе "Идея человечества у Августа Конта" Соловьев обращается к пифагорейскому учению. Обосновывая связь Контовой идеи Великого Существа и представлений о Софии-Премудрости Божией, он доказывает женственность Великого Существа. Женственность Великого Существа Соловьев усматривает в том числе и в его двойственности, то есть в "стоянии между ограниченным и безусловным", в причастности тому и другому - ибо двойственность со времен пифагорейцев, отмечает философ, "самое общее онтологическое определение женственности" (128, с. 578).

Флоренский обращается к этой проблеме при анализе феномена дружбы. Молекула братской, агапической общины христиан есть пара, связанная отношениями дружбы. <<"Двое" - это новое соединение химии духа, когда "один да один"... преобразуются качественно и образуют третье... >> (153, с. 420). Собранность во Имя Христова двух, "согласившихся во всякой вещи на земле, т.е. вполне смиривших себя друг перед другом" (153, с. 421), "симфония двоих на земле о всяком деле, победа самости" (153, с. 422), что является "мерой кротости", - все это и делает из двух частицу Тела Христова, и Христу быть "посреди них". На наш взгляд, здесь та же мысль о женственности религиозности - во всяком случае религиозности христианской. Поэтому в комментариях к этому тексту Флоренский пишет: "Двоица - число женское... В двойствен. психологии, в противоположность психол. единичной или троичной, - актив., мужествен., - есть, несомн., какая-то особен. "мягкость"... Жизнь двоицы - это жизнь чувства, но без контроля разума. Один - воля, два - чувство, три - разум" (153, с. 782).

Иванов в исследовании "Дионис и прадиионисство" обращается к неоплатоническим представлениям о взаимоотношениях Аполлона и Диониса. Во-первых, он отмечает, что Аполлон есть начало единства, сущность его - монада, тогда как Дионис знаменует собой начало множественности как разделения в единстве (78, с. 166); символ его подсказан учением пифагорейцев: это двоица, или диада. <<Итак, монаде Аполлона

противостоит дионисийская диада, - как мужескому началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое, в противоположность "единице мужа", числом 2>> (78, с. 296). Во-вторых, Иванов, анализируя древнегреческую трагедию, усматривает ее сущность в том, что она как раскрытие диады есть искусство Диониса и одновременно искусство женственного (78, с. 289, 290). Женщина - главная выразительница глубочайшей идеи трагедии (92, с. 302). Как взаимодействие любви и смерти, умирающего и воскресающего бога Диониса, трагедия отражает имманентную двойственность женской природы, "женской стихии как стихии Матери-земли, Земли-колыбели и Земли-могилы" (92, с. 303; 118, с. 333).

Перекликается с использованием пифагорейской числовой символики и использование такой характеристики женского начала, как "двусмысленность" (Соловьев - см.: 95, с. 144; Булгаков - 57, с. 648). Негативный оттенок этого термина (например, "губительные склонности к неопределенности и двусмыслию; 163, с. 321), возможно, отражает отрицательное отношение в метафизике всеединства к множественности, которая символизирована числом "два". Не исключено, что это имеет определенные коннотации с "многоликостью" как "обманчивостью", не-зафиксированностью как не-оформленностью (66, с. 97) (Бердяев пишет: "У женщин есть необыкновенная способность порождать иллюзии, быть не такими, каковы они на самом деле"; 32, с. 79).

* * * * *

В заключение еще раз проиллюстрируем представление философии Серебряного века о содержании понятий мужского и женского начал характеристиками из работы Флоренского "Имена". Философ противопоставляет два мужских имени, "Александр" и "Алексей", из которых первое, по его мнению, в наибольшей степени соотносено с мужественностью, а второе - с женственностью (151, с. 123). Александр символизирует цельность, самозамкнутость, самодовлеимость; это - монада, не имеющая окон (151, с. 108). Дионизм ему чужд (151, с. 109). Алексей же "словно лишен покрова, отъеди-

няющего его от внешнего мира, мало сплочен в себе, совсем не микрокосм и не монада" (151, с. 118). Источник его активности как бы находится вовне его (151, с. 115). Его движение не активно, как у Александра, а пассивно (там же). "...Александр есть твердое тело, кристаллически построенное, Алексей же - тестообразное. <...> Александр стоит, Алексей же падает, всегда падает, в нем нет ни одной вертикали" (151, с. 116). (Заметим, что горизонталь во многих мифологических и философских системах символизирует женское начало, тогда как вертикаль - мужское; 260, с. 191). Александру присущ четкий, холодный, трезвый ум, некоторый уклон к отвлеченным началам, рационализм (151, с. 107). Алексею свойственны впечатлительность, эмоциональность (151, с. 120); воля не поспевает за впечатлениями его чувства (там же). Его отношение к миру "эмоционально, стихийно, мистично и мало ответственно" (151, с. 118). "...У Александра окружающая действительность воспринимается преимущественно через *сознание* и потому вызывает... реакцию, которая... словесна, раздельна, рациональна. Напротив, тот же внешний мир действует на Алексея через подсознательное, и реакция Алексея тоже подсознательна, эмоциональна, исходит не единым актом, а как бы струится непрерывным током, эманурует из него, нерасчлененно и иррационально" (151, с. 117). Наконец, Алексею свойственны смирение и юродство (151, с. 121).

2. Иерархия мужского и женского начал. Оценка женоненавистничества.

Итак, мужское начало трактовалось как аполлоновское начало формы, идеи, инициативы, активности, власти, ответственности, Логоса, культуры, личности, разума, абстрактного понятийного мышления, сознания, справедливости. Женское начало - как дионисийское начало материи, пассивности, под-

чинения, природы, рода, чувства, инстинктивности, бессознательного, конкретного мышления, милосердия. Следует отметить, что такая трактовка мужских и женских качеств традиционна и для философии, и для массового сознания (260, с. 250; 315, р. 143, 154, 168; 281, р. 46; 309, р. 19; 296, р. 2; 274, р. 35-36; 284, р. 43; 306, р. 22, 25), хотя в одних мировоззренческих системах различия между этими качествами объявляются сущностными, субстанциональными, в других же (например, в работах сторонников классического феминизма) - скорее акцидентальными, случайными, подлежащими преодолению (276, р. 14).

Очевидно, однако, что свойства, атрибутируемые мужчине - это качества, которые традиционно считались подлинно человеческими. Женщину же характеризуют при помощи тех качеств, которые расценивались как не вполне человеческие, от которых человек в своей эволюции отталкивался. Эта мысль, типичная для мировой философии, в Серебряном веке была предельно четко сформулирована Бердяевым: "Женщина существо совсем иного порядка, чем мужчина. Она гораздо менее человек, гораздо более природа" (33, с. 411). Поскольку же качества, атрибутируемые женщине, в процессе развития человека подлежали преодолению, постольку они расценивались ниже мужских как собственно человеческих. Эта иерархия мужского и женского начал называется гендерной асимметрией: мужское определяется как норма, а женское - как девиация, отклонение от нормы; женщина воспринимается как Другой. Такое представление об иерархии мужского и женского начал характерно и для книги Отто Вейнингера "Пол и характер". Это сочинение, написанное в 1903 году, выдержало в течение последующих лет несколько изданий в России, где вызвало особенно большой интерес. Его достоинства отмечали многие мыслители Серебряного века, например Бердяев (27, с. 55), А.Белый (2, с. 100, 102). Вейнингер писал о том, что женщина лишена чувства личности (177, с. 193), ей присущи пассивность (177, с. 276), бессознательность (177, с. 106), сексуальность (177, с. 93, 373), нелогичность (177, с. 155); "женщина является материей, которая способна принять любую форму" (177, с. 355). В этих и многих других характеристиках взгляды

русских мыслителей совпадают с представлениями Вейнингера о женской природе. Что же касается оценочных суждений этого сочинения, принесших его автору заслуженную славу классика женоненавистничества, то они вызывали в русской философии серьезную критику.

Бердяев откликнулся на работу Вейнингера статьей под названием "По поводу одной замечательной книги" (1909), отметив в ней <<смесь гениальных интуиций, глубоких прозрений характера "женщины" с очень неверными, несправедливыми и ни на чем не основанными обобщениями>> (27, с. 55). Философ высоко оценил методологический прием автора - его трактовку женственности "как платоновской идеи, которую можно найти и у мужчин" (там же); заслужила похвалу Бердяева и "глубокая психологическая проникаемость" (27, с. 57) автора. В то же время общую оценку этого сочинения отражают, на наш взгляд, такие слова: "...конструкция Вейнингера логически произвольна и несостоятельна, т.к. он приписывает мужчине все положительное, ценное... а женщине приписывает все отрицательное, лишенное ценности" (27, с. 55). Причиной "мучительного и загадочного отношения к женщине" русский мыслитель считает непонимание Вейнингером самого духа христианства: ведь кроме отмеченных им в качестве женских типов "проститутки" и "матери" есть и "жены-мироносицы" (27, с. 57). "Все свои надежды Вейнингер возлагает на окончательную победу мужественности над женственностью... И христианство видит в женщине злое начало, учит, что женская природа оказалась особенно восприимчивой ко злу, но христианство же учит, что женская природа оказалась восприимчивой и к величайшему добру, оплодотворилась Духом Божьим и родила во плоти Сына Божьего" (там же). Семь лет спустя в "Смысле творчества" такая трактовка причины <<ужаса Вейнингера перед "злой женственностью">> фактически была опровергнута (33, с. 419, 468). В свете рассуждений Вейнингера о женщине и женственности усматривает в следующем: если "мужское и женственное" действительно суть "метафизические сущности", как настаивает Вейнингер, то "не женщина вовсе определяет женственное: наоборот - женственностью определима она сама" (2, с. 103). Следовательно, выкладки

Вейнингера из области анатомии и физиологии не могут являться аргументами в раскрытии сущности женственности. Понятие женственности должно быть раскрыто метафизически, как это было сделано "у Шеллинга, у Соловьева, у новоплатоников, у гностиков, у многих других" (2, с. 103); все же примеры в книге "Пол и характер" обращены к опыту (2, с. 104). Причина "ненависти Вейнингера к женщине" совершенно иррациональна (там же) и связана скорее с тем, что "у Вейнингера с женщиной были какие-то личные счеты" (2, с. 105).

Гораздо более категоричен в объяснении причин мизогинии автора "Пола и характера" Розанов: <<Из каждой страницы Вейнингера слышится крик: *"Я люблю мужчин!"* - "Ну, что же: *ты - содомит*". <...> Ревнование (мужчин) к женщинам заставило его ненавидеть "соперниц">> (116, с. 289 - 290). Критике женоненавистничества, анализу различных форм его проявления Розанов уделяет много внимания в работе "Люди лунного света". Причина, по его мнению, - чисто биологическая, а именно: в основе женоненавистничества лежит отвержение заповеди "Плодитесь и размножайтесь!" "людьми третьего пола" (напр.: 111, с. 76, 140).

Лаура Энгельстайн, анализируя различные отклики на книгу Вейнингера в русской публицистике, отмечает, что почти все рецензенты атаковали автора "Пола и характера" (279, р. 310), а само его имя становится символом морального упадка (279, р. 312).

Булгаков в работе 1912 года характеризует сочинение Вейнингера как "такое откровенное отрицание женственности, сведение ее к одной похоти, к небытию, радикальнее которого не было высказано в литературе". Он считает самоубийство Вейнингера закономерным результатом проповеди полного полового аскетизма и связанного с ним прекращения деторождения (72, с. 483).

Анализ женоненавистничества был продолжен Булгаковым в "Свете невечернем" (1917). Против идеологии женоненавистничества философ использует контраргументы различного рода.

Во-первых, он ссылается на тот фрагмент Священного Писания (65, с. 257, 274), в котором утверждается, что соедине-

ние полов было задано нормой человеческих взаимоотношений еще до грехопадения (65, с. 257); следовательно, женоненавистничество есть нарушение заповеди Божией.

Во-вторых, именно существование женщины позволяет говорить о человеке как образе и подобию Божию. "*Ева* - вот что отличает человека от ангела" (65, с. 266). Поэтому кто видит "в создании жены - признак грехопадения, а в Еве - начало греха, те должны отрицать коренное различие в природе человека и ангела, видя в человеке лишь неудавшегося ангела, а в ангеле - нормальный, не уклонившийся от назначения образ человека" (65, с. 267).

Представляет интерес - как попытка теологической апологии женщины - и Булгаковский анализ проблемы ответственности Евы за первородный грех. Одним из центральных пунктов обвинения женщины в христианстве являлось утверждение об особой вине Евы в грехопадении. Философ, во-первых, отрицает, что та была греховна с самого появления; уже потом вследствие своей слабости, пассивной восприимчивости она изменяет и мужу, и Господу. Однако не меньшая ответственность за первородный грех лежит на Адаме, которому было легче презреть обман, преодолеть искушение - но он этого не сделал (65, с. 272 - 273). Во-вторых, "грех Евы оказался детским обольщением, обманом и самообманом, но не был злой волей, хотением зла и нехотением Бога" (65, с. 274).

В-третьих, "*Ева* не до конца погублена грехом, в ней появилось два борющихся начала, и Промысл Божий... поведет к их окончательному разделению рождением Богородицы" (там же) - Мария искупила Еву. А потому, заключает Булгаков, отрицательное отношение к женственности, низводящее ее к греховности, - это хула на Пречистую Деву. Именно женой был в конечном счете посрамлен Сатана - "противник женственности... в качестве бесплодного... эгоиста" (там же). В работе "*Купина неопалимая*" Булгаков подчеркивает, что прославлено и обожено, хотя и по-разному, не только мужское, но и женское естество (73, с. 144).

Конечно, иногда негативные нотки в оценке природы женщины встречаются и в текстах русских авторов. Это прояв-

лялось, например, в суждениях о пассивной предрасположенности женщины ко злу, так же как и к добру (Соловьев - 132, с. 348; Флоренский - 153, с. 782; Бердяев - 42, с. 132). Встречается и мотив опасности женской стихии, ее враждебности личности (см.: 261, с. 238 - 239). Любопытно такое высказывание Розанова: "Океан - женщина. Материк - мужчина. И бури и тишина, и влага и опасность. И крепость, и первобытность, и потопление..." (116, с. 622). (Заметим, что "океан" - это излюбленная метафора для бессознательного во фрейдизме; см.: 261, с. 299). Анализ инвектив, которыми случалось обмениваться авторам, показывает, что слова "женское", "бабье" употребляются нередко в уничижительном смысле (Эрн - 163, с. 362; Булгаков - 54, с. 388; Бердяев - 18, с. 296, 300; Розанов - 111, с. 139).

Вместе с тем основной пафос суждений русских мыслителей Серебряного века о женщине был направлен против мизогинии.

Постоянная идея философии этого времени - комплементарность, взаимодополнительность женского и мужского начал; "оба пути нужны, и один без другого не довлеет человечеству, в котором равно напечатлелись Небо и Земля, Отец и Мать, мужественность и женственность" (91, с. 89).

Попытаемся реконструировать представления мыслителей Серебряного века о взаимоотношениях мужского и женского начал. Считалось, что по своей ценности мужское и женское равны; женщина не менее совершенна, чем мужчина - как и не менее несовершенна, чем он; так, Соловьев пишет, что "отношение... между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия" (139, с. 530).

Идеальный тип взаимоотношения мужского и женского начал - состояние гармонии и равновесия. В то же время их равенство есть такое равновесие, которое предполагает иерархическую упорядоченность. "Богом Адаму дано иерархическое превосходство над Евой" (73, с. 164), - отмечает Булгаков. Однако обратим внимание на его фразу, которая, вероятно, в какой-то мере может служить ключом к пониманию представлений о взаимоотношении двух начал: <<Между обоими по-

лами уже в самом создании их существует иерархическое различие, которое вследствие грехопадения дисгармонически обостряется ("и к мужу твоему влечение твое, и он будет властвовать над тобой"; Быт. 3 : 16)>> (65, с. 254). Таким образом, философ выделяет два вида иерархического неравенства: гармоническое и дисгармоническое. Если установленная гармония нарушается, то деградируют оба пола. Преобладание мужского начала нарушает гармонию. Но Булгаков проводит мысль об опасности и другой крайности - гинекокрации как "господства самки над женщиной и мужчиной" (65, с. 275). Его противопоставление в этом фрагменте "самки" и "женщины", вероятно, отражает популярность в философии Серебряного века мысли Достоевского о существовании "идеала содомского" и "идеала Мадонны". Противостояние двух ликов женственности подчеркивается Соловьевым ("поклонение женской природе самой по себе" и "истинное почитание вечной женственности"; см.: 95, с. 144), Блоком ("женственное" и "бабье"; 49, с. 179), тем же Булгаковым ("чистая женственность" и "дурная женственность"; 64, с. 507). Бердяев противопоставляет "культ вечной женственности" и "ложную власть женственности" (31, с. 433). Философ также постулирует иерархический характер взаимоотношений мужского и женского начал. "Мужское начало, - пишет он, - должно владеть женским, а не быть в рабстве у него, как это часто бывало в новой истории, напр., во Франции" (17, с. 436). "Ложное соотношение мужественного и женственного" для Бердяева - это "великий грех и страшный провал" (31, с. 432).

В то же время Бердяев отмечает, что "женщина не ниже мужчины, она по меньшей мере равна ему, а то и выше его, призвание женщины велико, но в женском, женственном, а не в мужеском" (14, с. 251); "равенство мужчины и женщины есть равенство пропорциональное, равенство своеобразных ценностей, а не уравнивание и уподобление. Ведь могут быть равными по достоинству и по величии философская книга и статуя, научное открытие и картина" (14, с. 254).

* * * * *

Таким образом, в философии Серебряного века признается комплементарность мужского и женского начал, взаимодополнительность мужественности и женственности. Иными словами, содержательная сторона представлений Вейнингера о женщине не вызывала особых возражений в русской философии, между тем как сторона оценочная вызвала критику. Это связано прежде всего с традиционно высокой оценкой женственности в русской культуре. Так, многие исследователи отмечают, что идеи женоненавистничества распространялись в средневековой Руси скорее в переводной литературе; сущность древнерусского отношения к женщине выражена в известной фразе Владимира Мономаха - "Жену люби, но воли ей не давай". Зарубежные исследователи, сравнивая отношение к женщине в России и на Западе в XIX веке, признают тот факт, что идеи женоненавистничества никогда не были популярны в нашей стране (напр.: 277, р. 9). В целом воззрение об онтологической вторичности женского начала (тем более мизогиния) "не может считаться характерным для древнерусской культуры, в которой с особой интенсивностью переживался языческий культ Матери-земли, нашедший своего христианского двойника в типично русском культе Богородицы" (227, с. 160).

Однако в культуре Серебряного века существовала и другая причина. Да, мужское начало - это начало человеческое, но - "слишком человеческое". Между тем для эпохи было свойственно ощущение мирового кризиса гуманизма (29, с. 120). Бердяев напишет в "Русской идее", что в сочинениях Достоевского и Ницше была показана диалектика гуманизма и антигуманизма. Исключительное утверждение человеческого, "слишком человеческого" влечет за собой человекобожие, отличительные черты которого - гордыня, исключительная вера в собственные силы. Между тем, как подчеркивает Бердяев, "человеческая природа - ничто, взятая сама по себе, самоутверждающаяся, но она божественна, могущественна в единении с Божеством" (42, с. 180).

Принципиально важным нам представляется замечание Булгакова о связи женоненавистничества, отрицания ценности женственности - и дьявольского начала: "Напряженность одного мужского начала в жизни духа приводит к мятежу против

Бога, имеющему первообраз в восстании Денницы, который отрекся от женственной стихии духа, захотел все иметь от себя, по-мужски, и сделался - дьяволом" (65, с. 265).

Ответом на кризис европейского гуманизма в России явилась идея Богочеловечества - "основная идея русской религиозной мысли", по оценке Бердяева (32, с. 160). Философ полагает, что "идея Богочеловечества означает преодоление самодостаточности человека в гуманизме и, вместе с тем, утверждение активности человека, высшего его достоинства, божественного в человеке" (29, с. 197). Обратим внимание на то, что, по мнению Соловьева, отношения мужчины и женщины представляют аналогию отношений Бога и человека (139, с. 529). Он пишет, что Бог относится к твари как к чистой потенции бытия; Христос относится к Церкви, как актуальное совершенство к потенции совершенства (139, с. 530). Булгаков также подчеркивает, что <<обретая себя в Церкви и сливаясь с нею, человек, без различия своего индивидуального пола, находит себя в *женственной* стихии своей души и ощущает себя "телом Христовым". В качестве Церкви все человечество, без различия полов, женственно в духе>> (65, с. 265). И Богочеловечество возможно лишь тогда, когда все человечество ощутит себя женственно, вступит в духовный брак с Богом. Сама христианская религия, как полагает Бердяев, невозможна без признания ценности женственного элемента (9, с. 89).

Концепции Богочеловечества различались трактовками формы сочетания Божественного действия и человеческого усилия, пониманием степени активности человека в Богочеловеческом процессе; но всех их объединяли критика человекобожия и признание необходимости божественной благодати.

Связь идей Богочеловечества и взаимодополнения мужского и женского начал заметна в рассуждениях Соловьева о западной и восточной составляющих Богочеловеческого процесса. В работе "Великий спор и христианская политика" он подчеркивает, что в идее Богочеловечества - решение "великого спора Востока и Запада": "Основание восточной культуры - подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной - самодеятельность человека" (125, с. 75). Достоинства души восточной - смирение и полная покор-

ность высшим силам - влекут за собой такие недостатки, как раболепство, косность и апатия. Обратная сторона достоинств западного человека (независимости и энергии) - личная гордость (125, с. 76). На Западе в результате обоготворения произвола появилась идея человекобога; Востоку было свойственно подчинение божественному началу, "но это было подчинение только страдательное, ибо человеческое начало не имело свободы и энергии" (125, с. 85). Это интересно постольку, поскольку Запад и Восток устойчиво ассоциируются и в философии Серебряного века (напр.: 37, с. 22), и в современных представлениях (напр.: 294, р. 22; 186, с. 364, 365) соответственно с мужским и женским началами. Только открывшееся в Христе внутреннее соединение обоих начал дало человеку возможность истинной жизни (125, с. 87).

Итак, высокая оценка женственности, представление о комплементарности мужского и женского начал связана с идеей Богочеловечества - одним из ключевых понятий философии Серебряного века. Если рассматривать философию этой эпохи как систему, то позволительно было бы предположить, что и другие ее элементы с необходимостью включали в себя высокую оценку тех качеств, которые ассоциируются с женским началом. В исследовании различных разделов философии Серебряного века мы намерены исходить из этой рабочей гипотезы.

Глава II

МЕТАФИЗИКА ЖЕНСТВЕННОСТИ

1. Проблема женственности в учении о Софии-Премудрости Божией

Одной из особенностей философии Серебряного века является ее устойчивый интерес к осмыслению онтологического аспекта женственности. И ранее русская мысль использовала понятия мужского и женского начал для характеристики не только человека, но и, например, общества (см.: 235) - однако это было скорее художественной метафорой, чем включением данных понятий в философский дискурс. "*В Женственности тайна мира*", - пишет Булгаков (65, с. 187), и эту тайну философская мысль Серебряного века пыталась познать, трактуя мужественность и женственность как "космические и метафизические принципы".

Зарождение метафизики женственности происходит в лоне учения о Софии-Премудрости Божией. Это учение было призвано дать ответы на многие актуальные мировоззренческие проблемы той эпохи. Мы бы хотели проиллюстрировать значимость учения о Софии для культуры Серебряного века словами Булгакова о том, что только софиология "может сообщить миру новые силы и новое вдохновение для нового творчества... В софийном миропонимании лежит будущее христианства" (65, с. 272). Для того чтобы хотя бы приблизительно представить значение, которое придавалось этим идеям в духовной

атмосфере Серебряного века, воспользуемся воспоминаниями А.Белого: "Начало девятисотых и конец девяностых - огромное, переломное время..." (3, с. 106). "Человечеству открылся единственный путь. Возник контур религии будущего. Пронеслось дыхание Вечной Жены" (3, с. 408).

Разумеется, помимо метафизик женственности, софиология включала в себя целый спектр вопросов. Вместе с тем не является преувеличением и оценка, которую приводит Лосский в "Истории русской философии": система Соловьева, <<по мнению многих исследователей, может быть названа "философией Вечной Женственности">> (95, с. 92). Эрн полагает, что <<"лучезарной подруге" посвящена не только поэзия Соловьева; ей посвящено в Соловьёве все: и гносеология и эстетика и публицистика и этика>> (162, с. 137). В.В.Зеньковский признает влияние именно мифологемы Софии на мысль Серебряного века, хотя для философии самого Соловьева считает проблему скорее "вторичной" (196, т. 2, ч. 1, с. 17, 22).

Русская софиология своим возникновением во многом обязана уникальности личности, биографии, круга философских интересов Соловьева. Так, нельзя пройти мимо того факта, что появлению первой серьезной работы по проблеме Софии - "Чтениям о Богочеловечестве" (1877 - 1878) предшествовало знакомство философа с Софьей Петровной Хитрово; она "была для Владимира Соловьева одним из отдаленных подобий той Софии" (209, с. 53). Наверное, эта встреча не могла не стимулировать интерес к учению о Софии, к которому мыслитель обратился еще во время работы в Британской библиотеке в 1875 году. Вместе с тем, разумеется, новый уровень философского осмысления проблемы женственности был подготовлен всем развитием мировой философии. Становление учения о Софии в России шло под влиянием многих зарубежных мыслителей (см., напр.: 209, с. 246; 241, с. 95; 299, р. 298); в то же время были и чисто отечественные предпосылки возникновения метафизики женственности, которые нам и предстоит осветить.

Серебряный век, как каждая культурная эпоха, в самосознании, в осмыслении своей специфики обращался к наследию веков минувших. Мыслители этой эпохи пытались най-

ти истоки учения о Софии-Премудрости Божией - Вечной Женственности - Мировой Душе в культуре Древней Руси и славянском языке (Соловьев - 128, с. 577; 137, с. 367; Флоренский - 153, с. 371 - 384; Трубецкой - 145, т. 1, с. 344; 146, с. 282; Бердяев - 28, с. 126; 8, с. 88 - 89). Для Эрн предшественником в обращении к проблеме женственного начала мира был Г.С.Сковорода (159, с. 268). Флоренский обратил внимание на софиологию М.И.Сперанского (153, с. 331 - 332). Самому пристальному исследованию подвергалась русская литература; постижению женственной сущности мира, по мнению мыслителей Серебряного века, отдали дань М.Ю.Лермонтов (1, с. 414; 101, с. 413), Н.А.Некрасов (98, с. 482), Ф.И.Тютчев (там же), Я.П.Полонский (135, с. 519). Особый интерес вызывали пророчества Ф.М.Достоевского: Мережковский, например, трактует фразу "Красота спасет мир" как "Мир спасет Мать" (97, с. 293). Он называет среди "трех великих пророков Матери" Гете, Ибсена и Соловьева (97, с. 291). В Песне Песней и Апокалипсисе "розовую улыбку Мировой Души" разглядел А.Белый (1, с. 409). Образы Беатриче и Маргариты он трактовал как символы Вечной Женственности на Западе (1, с. 413). Бердяев обратил внимание на связь "чувства Софии, то есть космичности христианства" Соловьева с учением восточного христианства (28, с. 126). Церковных писателей христианского Востока (Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Нисского) называет среди предшественников софиологии Булгаков, наряду с Платоном, Плотинем, Беме, Баадером, Шеллингом, Гартманом (70, с. 143; 57, с. 196).

Софиология - это тема, не раз привлекавшая внимание исследователей и в немалой степени исследованная. Приведем, однако, цитату, которая, как нам представляется, весьма показательна: <<Почему "Мировая душа" принимает женский образ Софии, Вечной женственности, Соловьев нигде не объясняет" (213, с. 264)>>. Действительно, связь понятий Софии и женственности в софиологии далеко не очевидна, и задача этой главы заключается в том, чтобы выявить то общее, что существует между идеей Софии и учением о природе женщины, которое было исследовано в главе I.

Приступая к анализу этих проблем, нельзя не сделать одну оговорку: мы должны иметь в виду, что софиология Соловьева является, по словам К.Мочульского, "попыткой перевести мистическую интуицию на язык метафизических понятий" (217, с. 42). Это дало основание Булгакову утверждать даже, что "Соловьев как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом значительно оригинальнее и интереснее, чем Соловьев-философ" (51, с. 53). Поэтому, вероятно, следует смириться с тем, что "теоретическая философия может лишь до определенного предела объяснить идею Софии..." (219, с. 13).

Мы хотели бы воспроизвести основные положения учения о Софии так, чтобы гендерные характеристики Премудрости Божией были очевидны. Логика русской софиологии может быть представлена следующим образом.

* * * * *

1. Основной пафос большинства произведений Соловьева - мирооправдание. Эта идея, связываемая некоторыми исследователями с самой сущностью православия (205, с. 84; 172, с. 290), разделялась и другими представителями софиологии, например Булгаковым (см.: 256, с. 74). Причины этого следует искать, вероятно, не только в особенностях русской идеи, но и во влиянии определенного позитивистского прогрессизма.

Мир в христианской системе ценностей может быть оправдан причастностью к Богу и потому возможностью обожения. Поэтому традиционный христианский креационизм, разрывающий тварь и Творца, требовал корректив. Однако и пантеистический эманационизм был неприемлем. Во-первых, в нем отрицается определенная автономия мира, его собственные внутренние возможности, его свобода. Во-вторых, он несовместим с очевидным фактом существования зла в мире: если Бог и мир столь тесно связаны, то Бог несет ответственность за мировое зло, а следовательно он не всеблаг. Но тогда он не Бог, ибо злой Бог - это противоречие в определении. Значит должно быть начало, посредствующее между Творцом и тварью, которое бы и связывало их, и в то же время не смешивало. Таким началом и является София-Премудрость Божия; появление этой идеи у

Соловьева Эрн назвал самым значительным открытием в метафизике со времен Платона (162, с. 134).

На наш взгляд, первое, что позволяет увидеть в Софии женственные черты, - это постоянная трактовка ее как посредницы между Богом и миром.

Начиная с "Чтений о Богочеловечестве" Соловьев придерживается мнения, что София "есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим" (143, с. 131). Таким образом, "она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни" (там же). София, следовательно, выступает как соединяюще-разъединяющее начало. Бердяев акцентировал внимание на этой особенности софиологии Соловьева: "Учение о Софии утверждает начало божественной премудрости в тварном мире, в космосе и человечестве, оно не допускает абсолютного разрыва между Творцом и творением" (29, с.197). Этот момент подчеркивается и Булгаковым: "В учении Соловьева проводится ясная грань между творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь" (62, с. 18).

Такую трактовку Премудрости Божией Булгаков развивает и в собственных сочинениях. По оценке Зеньковского, в философии Булгакова <<София, как идеальная основа мира, стоит *между* Абсолютом и космосом... как некое "третье бытие", соединяющее в себе и божественную и тварную природу>> (196, т. 2, ч. 2, с. 208). Действительно, Булгаков, раскрывая "метафизическую сущность" Софии, отмечает, что она "вплотную примыкает" к тварному миру, но в то же время является "неопределимой и непостижимой гранью" между "бытием-тварностью и сверхбытием, сущест^вом Божества" (65, с. 188); "занимая место *между* Богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз" (там же). Вспоминая посещение константинопольского храма св. Софии посланцами князя Владимира Святославовича и значение этого события для выбора Русью православной веры, он восклицает: "Как правы они [на-

ши предки] были, говоря, что не ведали они, где находятся, на небе или на земле: они и в самом деле были ни на небе, ни на земле, но *между*, в св. Софии..." (54, с. 358).

Согласно взглядам Флоренского, благодаря Софии между тварью и Богом устраняется онтологический разрыв (см.: 203, с.467).

А.Белый исходит в понимании сущности Софии из известного четверостишия Соловьева, которое он считает лозунгом мироощущения начала века (3, с. 25):

Знайте же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю грядет.
В свете немеркнущем Новой Богини
Небо слилось с пучиною вод.

София, по мнению А.Белого, символизирует соединение Неба и Земли, их связь. "Она должна сойти к нам на землю, чтобы земля сочелась с небом в брачном пиршестве" (3, с. 415) и соединить "разъединенные землю и небо наших душ в несказанное единство" (3, с. 410).

Софиология Трубецкого носит несколько особый характер, что дало основание Л.М.Лопатину утверждать, что тот "назвал Софией нечто совсем другое, чем Соловьев, и он обрушивается на Соловьева за то, что их выводы не совпадают между собою" (207, с. 453). Отмечая эти отличия, А.Ф.Лосев видит в них враждебность Трубецкого самой идее Софии, проистекающую из его "либерализма протестантского толка" (209, с. 93).

На наш взгляд, Трубецкой действительно игнорировал некоторые принципиальные стороны учения о Софии, которые были приняты в русской философии начиная с "Чтений о Богочеловечестве". Одна важная черта учения о Софии была им отмечена. Анализируя значение образа св. Софии в Древней Руси, Трубецкой подчеркивает такое свойство миропонимания наших предков: <<Человечность божества - вот что им дорого в их представлениях о "Софии">> (146, с.358). В то же время ряд принципиальных сторон софиологии им приняты не были. Так, Трубецкой исходит из идеи внеположности мира божественного и мира природного. "У него мир... есть нечто внешнее Богу и иное для него в своем метафизическом корне", -

пишет Лопатин (207, с. 452). Трубецкой настаивает на том, что "София вовсе не *посредница* между Богом и тварью, ибо Христос сочетается с человечеством *непосредственно*" (148, с. 101). Учение же о Софии как посреднице, полагает он, в корне противоречит христианскому миропониманию (там же).

Здесь необходимо сказать о том, что в русской культуре существовало как бы два образа Бога: и образ Христа как Бога милующего, который составлял сущность христианства, и образ ветхозаветного карающего Бога. Но именно поэтому существовала многовековая традиция восприятия самого Христа как носителя ряда качеств, отождествляемых в традиционном сознании с женственностью. Можно даже говорить о наделении Бога на Руси *м а т е р и н с к и м* и чертами (238, с. 30). Восприятие Христа как андрогина существовало как в культуре Серебряного века, так и в многовековой традиции. С.С.Аверинцев подчеркивает, что "византийская мистика любила описывать Христа как целокупность всех не только мужественных, но и женственных совершенств человеческой природы, как преодоление расколотости ветхого Адама на мужское и женское" (167, с. 38, примеч.). Что же касается иного лика Бога, то, воплощая отцовскую безжалостную справедливость, он требовал постоянного коррелята, который бы воплощал материнское милосердие. Таким дополнением в культуре, например, Древней Руси выступали Богородица и/или София-Премудрость Божия. Вот здесь нам хотелось бы обратиться к истории идеи Премудрости Божией на Руси. Интерес Соловьева к осмыслению русских корней софиологии обозначился в работах "Россия и Вселенская церковь" (1889) и "Идея человечества Августа Конта" (1898), то есть тогда, когда основные положения учения о Софии уже были созданы. Такова история этой проблемы. В то же время, на наш взгляд, логика здесь иная, и она позволяет предположить связь софиологии с самой сущностью русского миропонимания, с русской идеей.

В русскую культуру образ Премудрости Божией пришел из Византии вместе с православием. Тема Софии проходит через всю средневековую историю отечественной культуры, отражаясь в памятниках архитектуры, живописи, пластики,

письменности. О Премудрости Божией писали Иларион, Максим Грек, Зиновий Отенский. Ей посвящены храмы в Киеве, Новгороде, Полоцке, Вологде. Культ Софии на Руси был обусловлен особым пониманием взаимоотношений человека и мира, человека и Бога. Как известно, одним из влиятельных течений в философской мысли Древней Руси была "оптимистическая" концепция отношения Бога и мира, которая, в скрытом виде, содержала и тезис об обожении мира. Что касается отношений Бога и человека, то во многих сочинениях содержится идея адаптионизма - усыновления человека Богом и учение об апокатасисе - "эсхатологическом милосердии", всеобщем воскрешении из мертвых. В ряде работ В.С.Горского специфика древнерусского культа Софии рассматривается в контексте средневекового учения о "срединном слое", в основе которого - стремление снять противоречие между идеальным, "божественным", и материальным, "греховным", показать причастность земного божественному. Истоки этого учения исследователь усматривает в мифологических представлениях славян, согласно которым мироздание имеет трехчленную структуру: верх, середину, низ; именно "срединный слой" осуществлял коммуникацию мира земного с миром небесным. "Срединный слой" включал в себя сущности, которые являются одновременно и тождественными божественному началу в недрах его самобытности, и отличными от него, причастными земному (185, с. 170). Одним из элементов "срединного слоя" считалась София-Премудрость Божия: она и тождественна божественному началу, и отлична от него (167, с. 33); Максим Исповедник, византийский писатель VII века, писал: "Для единения с Богом у нас нет иного посредника, кроме Премудрости" (цит. по: 167, с. 38, примеч.). С этим связана и еще одна важная функция Софии - покровительство миру. В главе I было отмечено, что те же функции в христианской доктрине приписывались Богородице; совершенно естественно, что образы Софии и Богоматери в сознании русского человека сливаются. Зафиксируем как принципиально важный факт исключительное место культа Богородицы в русском православии; он даже оттеснил культ Христа (см.: 194, с.20). Богоматерь была общенациональным символом Руси, и русский человек

всегда осознавал особую мистическую связь Русской земли и Богородицы, ее покровительство (238, с. 30). Одним из проявлений (равно как и оснований) такого слияния стал и тот факт, что главное изображение в киевском храме Св. Софии - изображение Богородицы-Оранты. Оранта - значит "молящаяся"; вероятно, именно этот аспект образа Богородицы отражает в наибольшей мере ее главную функцию - заступничество ("печалование") перед Богом за людей. "...В средние века основной функцией Богоматери, с которой связывается ее культ, считалось заступничество перед Богом за весь род людской, за мир земной в целом. Богоматерь как покровительница и заступница, представляющая мир земной и защищающая его перед лицом грозного божества, - такой, прежде всего, вырисовывается в культуре Киевской Руси ее образ" (185, с. 171). Она - посредница между разорванными мирами - небесным и земным, Богом и человеком.

Именно характеристика Софии как посредницы позволяла воспринимать ее как покровительницу, заступницу и в философских текстах Серебряного века. В позднейших произведениях Соловьев называет ее "Ангелом-хранителем мира, накрывшим своими крылами все создания" (137, с. 343). Ему вторит Флоренский: "В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари..." (153, с. 326). Булгаков характеризует софиологию как "богословие спасения", ибо "София - Премудрость Божия осеняет эту грешную и все же священную землю. И пророческим символом этого осенения является древняя Айя-София в Византии, в куполе которой само Небо снисходит к земле" (71, с. 272). Он называет Премудрость Божию "Божественным покровом над миром" (54, с. 358) и "Ангелом-Хранителем твари" (65, с. 228).

* * * * *

2. Продолжая разговор о логике софиологии, отметим, что, по мнению Соловьева, движение мира к Богу направляется первоначальным замыслом Бога о мире, который и есть София как "идея, которую Он имеет перед Собою в своем творчест-

ве и которую, следовательно, Он осуществляет" (143, с. 109). Трубецкой называет Софию "предвечным замыслом Божиим о творении"; он пишет: "Предвечная София-Премудрость заключает в себе... вечные идеи-первообразы всего сотворенного, всего того становящегося мира, который развертывается во времени" (148, с. 103). Цель мирового процесса, по Соловьеву, состоит в соединении божественного начала с душой мира, "причем первое представляет собой действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий элемент, а мировая душа является силой пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития" (143, с. 136). Мировая Душа сама по себе есть только "неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства" (143, с. 134).

Таким образом, трактуемая как вечный образ существа, как первоматерия и Мировая Душа, София потенциальна и пассивна. А потенциальность, как было показано в главе I, - это философский атрибут женского начала со времен Аристотеля. София женственна, так как пассивна, в противном случае она не могла бы выполнить волю Божию. В самой философии Серебряного века как раз эти качества Софии: потенциальность, пассивность, страдательность - использовались в качестве аргумента для доказательства ее женственности. Так, Булгаков отмечает: <<София же только *приемлет*, не имея что *отдать* (разрядка наша - О.Р.), она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприимлюща, она есть "Вечная Женственность">> (65, 187). "Зарождение мира в Софии есть действие всей Св. Троицы... простирающееся на *восприимлющее* (разрядка наша - О.Р.) существо, Вечную Женственность" (там же).

* * * * *

3. Софиология - это метафизика всеединства. Реализация всеединства есть цель мирового процесса; достижение этой цели связано с активностью Богочеловечества. Начало, объединяющее человечество, есть София. В философии Соловьева София в качестве Мировой Души, во-первых, "содержит

в единстве все элементы мира" (143, с. 131) и, во-вторых, является "потенцией... абсолютного единства" (143, с. 138). Флоренский характеризует эту сторону Премудрости Божией таким образом: "София есть Великий Корень Цело-купной твари" (153, с. 326). София в таком своем аспекте, как Церковь, символизирует мечту о единстве всей твари в Боге (153, с. 390), "радость всеобщего единства" (153, с. 391).

В работах о русской иконописи Трубецкой так трактует причины особой близости идеи Софии-Премудрости Божией, в частности, русским людям XV века: "...с образом "Софии" сочетается все та же мысль о *единстве всей твари*. В мире царствует рознь, но этой розни нет в предвечном творческом замысле Премудрости, сотворившей мир" (147, с. 282). Символ единства мира усматривают в Софии, в женственном начале Эри (159, с. 271) и А.Белый (1, с. 411). В трактовке Булгакова, София есть "всеединое" (65, с. 187), "внутренняя связь всего со всем" (54, с. 358): "Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, т. е. начало, связующее и организующее мировую множественность..." (65, с. 196). "Мировая душа, как сила единая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно *связность* мира..." (65, с.197), - пишет он.

Те же характеристики используют при осмыслении женственности и авторы, не принадлежащие к софиологическому направлению русской философии. Иванов обращается к этой проблеме в статье "Байронизм как событие русского духа". По его мнению, "байронизм" как "откровение о личности" и ее достоинстве загадал загадку о пределах человеческой свободы. Решение этой загадки заключено в таинственном имени "София" (75, с. 271). Анализируя сочинения Лермонтова, "русского Байрона", Иванов пишет: "...одна, страстная и демоническая, половина его существа переживала байроновский мятеж и муку отчуждения гордого человека... другое я Лермонтова внезапно затихало в лазури неведомого Байрону созерцания и умиления перед тенью Вечно-Женственного..." В этом и заключается ответ соборного русского духа гордому человеку (там же). Осмысляя творчество Достоевского, Иванов характеризует "единый принцип" Души Мира как "воссоединяющий

разделенное в явлении, упраздняющий индивидуацию и вместе опять ее зачинающий, вынашивающий и лелеющий, как бы... достичь... гармонии между началом множественности и началом единства" (79, с. 304).

Бердяев противопоставляет идею Софии (или космоса) идее Логоса (или личности) (30, с. 314), ориентацию на первичность Софии ориентации на первичность свободы (30, с. 315). Следует отметить, что софиология вовсе не отрицала идею свободы личности; она в полном соответствии с унаследованной от славянофилов концепцией соборности пыталась через категорию всеединства снять конфликт между началом множественности и началом единства, в частности установить гармонию личности и общества. Да и сам автор "Философии свободы" рассматривает Мировую Душу как "носительницу соборного единства творения" (42, с.132). Однако тому варианту концепции свободы, который предлагает Бердяев, учение о Софии действительно противостояло. Вместе с тем можно согласиться с Бердяевым в том, что в нем потенциально существовала опасность тоталитаризма как абсолютизации единства. Философ выделяет в "софианстве" два типа отношения к России и русскому народу: сторонники одного усматривают софийность в русской самодержавной монархии, другого - в русской революции. "И в том и в другом обоготворяется премудрая женственная народная стихия, белая или красная..." (16, с. 448 - 449). Поэтому совершенно не случайно, по мнению мыслителя, Блок и А.Белый "пытались увидеть в революции *Ее*, с которой ждали свидания" (16, с. 450). Позицию А.Белого, ожидавшего революцию духа, способную "преодолеть и отменить человека, заменить его сверхчеловеческим коллективом" (16, с. 451), Бердяев трактует как "антихристов соблазн". Такая революция "истребит человеческий лик и заменит его нечеловеческим коллективом" (там же).

* * * * *

4. Трактовка всеединства как своеобразного родства, братства всей твари способствовала восприятию женственности Софии в ипостаси материнства, женского начала, "которое не только вмещает в себя всех умерших и живущих, но и вечно

порождает человеческие поколения, являясь для них матерью" (209, с. 234). Так пишет А.Ф.Лосев, выделяя при этом антропологический и универсально-феминистический аспекты Софии. В данном контексте она выполняет функции матери не только человечества, но и всего мира - как материя. Для Булгакова София есть восприимчивая, в которой ипостаси Св.Троицы зарождают мир. Все вещи мира возникают из некой универсальной подосновы мира - материи, существующей наряду с вещами чувственного мира и их идеальными первообразами - идеями (256, с. 75). По мнению Лосского, Булгаков, стремясь избежать заблуждений как пантеистического монизма, так и манихейского дуализма, придерживается концепции творения мира из ничего, из укона в мзон, то есть создания сначала общей материи тварности, этой Великой Матери всего природного мира (95, с.221-222). Каждое существо имеет не только свою идею как свою норму, энтелехию - у твари есть и другая сторона, низшая "подставка", материя (95, с. 223). "Она есть та Великая Матерь, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Исида, Кибела, Иштар. И эта земля есть в потенции своей Богоземля; эта матерь таит в себе уже при сотворении своем грядущую Богоматерь..." (95, с. 209 - 210). Материя здесь выступает как "Великая Матерь-Земля", как носительница плодородия. <<Эта "земля" есть поэтому как бы космическая София...>> (65, с. 209), женское начало мироздания, подчеркивает Булгаков.

Вообще, следует отметить, что мыслители Серебряного века часто обращались к образу Великой Матери-Земли, Великой Богини, "Великой Матери Елевзинских мистерий" (81; 83; 91; 108, с. 409, 411). Связь образа богини Исиды с идеей женского начала мира поэтически осмысливается, например, в стихотворении Соловьева "Нильская дельта" (140, с. 402).

Как вечно плодоносящую природу, как землю, рождающую хлеб, как женщину, рождающую детей, воспринимает Мировую Душу Бердяев (напр.: 8, с. 111, 137).

Большое значение в осмыслении мифологемы Великой Матери имело, по оценке Булгакова, "величайшее прозрение Достоевского в Вечную Женственность" (64, с. 509) - образ Хромоножки из "Бесов", которая воспринимала Богородицу как "великую мать сыру землю" (64, с. 507). По Булгакову, Хро-

моножка принадлежит к дохристианской эпохе и потому о Богородице говорит в особом, космическом смысле. Этот языческий план восприятия Богородицы также выражен и у Соловьева. А.Ф.Лосев, сравнивая взгляды Достоевского и Соловьева, пишет так: "У Достоевского мать-земля есть прямо мистическая аналогия христианского представления о Богородице. Об этом у Вл.Соловьева не говорится. Но его постоянная софийная устремленность всегда выдвигала на первый план материальные тенденции старых и языческих и христианских представлений. С этой софийной точки зрения, образ матери-земли был особенно близок поэтической и мистической настроенности философа" (209, с. 95 - 96). Несомненно, вместе с Достоевским Соловьев пророчествовал о какой-то новой религии, где на первом плане Земля (209, с. 97). Совершенно не случайно философия Соловьева получила такие оценки, как "софийный материализм" (208, с. 73, 184), "религиозный материализм" (145, т. 1, с. 56).

* * * * *

5. Как мы отметили выше, с Бога должна быть снята ответственность за мировое зло, а мир, в свою очередь, должен быть оправдан возможностью обожения - таковы "исходные параметры" построения софиологии. Как в этом случае объяснять неопровержимый факт существования зла в мире? Соловьев использует гностическую мифологию метафизического грехопадения Софии. Гностики трактовали Ахамот как порождение одной Софии, без участия мужского эона, как неоформленную субстанцию (166, с. 136 - 137). Наиболее явно влияние этого гностического сюжета заметно в рукописной работе Соловьева "София" (1875). Проблема падшести Софии как Мировой Души анализируется мыслителем и в "Чтениях о Богочеловечестве".

При отсутствии у зла собственной субстанции его метафизической причиной Соловьев считает воспламенение эгоистической воли как индивидуального существа. Мировая Душа захотела обладать всем "от себя", как Бог, утверждать себя вне Бога (143, с. 132). Тем самым она ввергла себя в состояние метафизической децентрализованности. "С обособлением же мировой души... частные элементы всемирного орга-

низма теряют в ней свою общую связь и... обрекаются на разрозненное эгоистическое существование" (143, с. 133).

Обратим внимание и на очевидную гендерную дифференциацию двух начал в процессе возвращения мира из хаоса разрозненности и враждебности, то есть соединения "в определенной положительной форме": "Мировая душа как начало пассивное и потенциальное должна найти эту форму в божественном начале, которое является активным, образующим и определяющим началом мирового процесса" (143, с.134 - 135).

Трубецкой весьма резонно указывает на то, что если Душа Мира тождественна с Премудростью Божией, то выводы получаются "кошунственными": ответственность за грехопадение ложится на последнюю, то есть и на самого Бога (145, т. 1, с. 363). Философ разводит понятия Мировой Души и Софии таким образом, что последняя выступает не как сущность или первообраз, но лишь как норма. София - это живая творческая сила, по отношению к которой человек свободен самоопределиться.

По мнению Трубецкого, в творчестве Соловьева был период, когда тот также задумался над недопустимостью смешения Софии и Души Мира. В одном из своих сочинений, "Россия и вселенская церковь", Соловьев отрицал тождество этих двух начал, утверждая, что София "не есть душа мира: душа мира есть только ее носительница, среда и субстрат ее реализации" (цит. по: там же). Однако позднее, в работе, посвященной Конту, мыслитель возвратился к их отождествлению (см.: 145, т. 2, с. 259).

На наш взгляд, была определенная связь идеи падшести, греховности Мировой Души и восприятия Софии как женственного начала мира. В главе I приводились слова Соловьева о предрасположенности женщины не только к добру, но и ко злу. Аналогичная идея есть у Флоренского (153, с. 782). Еще яснее высказался по этому поводу Бердяев в "Философии свободы": "Отпала от Бога мировая душа... Мировая душа женственна в своей пассивной восприимчивости как к добру, так и ко злу. Тайна этой женственности и есть тайна греха..." (42, с. 132).

Итак, идея Софии-Премудрости Божией во многих своих аспектах связана с представлениями о природе женщины.

София есть начало, посредствующее между Богом и миром, проявляющее качества материнской любви. Она потенциальна и пассивна, что позволяет ей выполнить волю Творца. Как Миротворчая Душа она представляет собой начало, связующее человечество и всю тварь, преодолевающее дискретность бытия. София порождает мир и является, следовательно, всеобщей матерью-материей. В аспекте Софии падшей она, будучи разделенной с мужским началом, есть причина грехопадения.

Еще один аспект Софии связан с понятием Вечной Женственности как объекта любви - Божественной и человеческой.

2. Вечная женственность

Специфика русской софиологии, культа Софии в интеллектуальном пространстве Серебряного века заключается в слиянии его с культом Вечной Женственности. Идея Вечной Женственности - и как женственного начала в божественном, и как метафизического принципа - была необычайно популярна в среде софиологов и за ее пределами. Этот термин обыгрывался, например, в названиях сочинений З.Гиппиус "Вечно-женское" и Бердяева "О вечно-бабьем в русской душе".

В мировой поэзии первым заговорил о Вечной Женственности Данте, за ним Петрарка, Новалис, Шелли, Гете, Пушкин, Лермонтов, Блок, Иванов (218, с. 120).

Какова история появления в русской философии понятия Вечной Женственности? А.Ф.Лосев отметил, что в рукописи Соловьева "София" (1875) еще непонятно, что в Софии божественного и небожественного, но уже известно, что она есть <<нечто женское, то "вечно женственное", которое было так популярно в истории новой и новейшей Европы>> (209, с. 225). Затем понятие Вечной Женственности Божией появляется лишь в "Смысле любви" (1894). Соловьев, впрочем, прямо не называет Вечную Женственность Софией, но содержание нового понятия во многом совпадает с понятием Премудрости, которое к это-

му времени уже известно. Действительно, Вечная Женственность, во-первых, есть свое другое Бога, другое единство, неотделимое от первоначального единства Божия; во-вторых, она является относительно Бога единством пассивным, женским, так как здесь вечная пустота (чистая потенция) воспринимает полноту божественной жизни. Эти свойства Вечной Женственности позволяют Соловьеву прямо назвать ее богиней в стихотворении "Das Ewig-Weibliche" (1898) (140, с.401).

Однако у Софии появляется еще один лик - и это, вероятно, явилось главным основанием появления нового термина - она называется теперь вечным предметом Божественной любви и опосредованно предметом любви человеческой (139, с. 533 - 534). Термин "Вечная Женственность" используется Соловьевым для обозначения аспекта Софии, который Лосев называет "интимно-романтическим": София переживается как возлюбленная, как вечная подруга (209, с.236). Она "и небесная лазурь, и лик любимой женщины одновременно" (209, с. 234 - 235). Кстати, Вечная Женственность-София в культуре Серебряного века устойчиво ассоциировалась с лазоревым, лазурным цветом, с "золотистой лазурью" - это отразилось в работах Блока (50, с. 107), Иванова (76, с. 271), Эрнста (162, с. 254), Флоренского (153, с. 371, 565), Булгакова (55, с.311; 54, с. 359), А.Белого (см.: 230, с. 248 - 249).

Трубецкой счел необходимым подчеркнуть, что чувство любви к женщине играло огромную роль в творчестве Соловьева (145, т. 1, с. 40). В "Русской идее" Бердяев характеризует Соловьева так: "Он был философом эротическим, в платоновском смысле слова, эротика высшего порядка играла огромную роль в его жизни, была его экзистенциальной темой" (29, с. 191). Личный, интимный характер отношений философа к Софии отмечали и другие отечественные и зарубежные исследователи (209, с. 246, 607; 217, с. 46; 299, р. 296). Некоторые говорили даже о "космическом прелыщении" Соловьева, о "мути в софийных настроениях" (см., напр.: 29, с. 199; 203, с. 466). Критика подобных предположений содержится в работе А.Ф.Лосева, который называет их "вульгаризаторством" (209, с. 238 - 239).

Как бы то ни было, вернемся к теории любви Соловьева. Истина любовного пафоса - "в превращении индивидуально-го женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности" (139, с. 534). Таким образом, предмет истинной любви двойствен: "...мы любим, во-первых, то идеальное... существо, которое мы должны ввести в наш реальный мир, и, во-вторых, мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для этой реализации и которое чрез это идеализируется... в смысле своей действительной объективной перемены или перерождения" (там же). "Небесный предмет нашей любви - только один, всегда и для всех один и тот же - вечная Женственность Божия... задача истинной любви состоит... в том, чтобы поклоняться этому высшему предмету... чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы..." (139, с. 585).

На наш взгляд, в учении Соловьева о Вечной Женственности следует различать три составляющие: 1) идею женственного элемента в Божественном, 2) идею эротического отношения к Вечной Женственности, которое лежит и в основе любви к конкретной земной женщине, 3) идею женственного начала в мире, которое является объектом любви Бога.

* * * * *

Что касается учения о женственном начале в Божественном, то оно получает очень большой резонанс в философии Серебряного века, в том числе и за пределами круга софиологов; об этой идее сочувственно пишут Розанов, Мережковский, Иванов. Последний характеризует ее как "корень нового религиозного сознания" (75, с. 267). По мнению Розанова, строки Ветхого Завета свидетельствуют о том, что существуют как бы <<два Бога - мужская сторона Его, и сторона женская. Эта последняя есть та "Вечная Женственность", мировая женственность, о которой начали теперь говорить повсюду>> (111, с. 27). Учение о женственном элементе в Божественном, о различении в нем отцовского и материнского, "вечно-мужественного" начала и "вечно-женского" (97, с.169) активно развивает Мережковский.

Его обращение к исследованию истории религии позволило ему заключить, что каждая религия строилась вокруг культа Отца, Матери и Сына. Христианская Троица также отражает эту Тайну Трех. Материнское начало выражает в ней Св.Дух. Писатель неоднократно возвращается к обоснованию и пояснению этой идеи на страницах таких произведений, как "О новом религиозном действии" (102, с. 52), "Атлантида - Европа" (97, с.189, 288, 372), "Тайна Трех" (103, с. 343), "Испанские мистики" (100, с. 86).

Мысль о том, что женское начало в Троице выражено Св.Духом, имела немало приверженцев на всем протяжении развития христианства (см.: 260, с.197; 167, с. 40; 315, р.325); высказывают ее и мыслители Серебряного века (см.: 73, с. 209; 178, с.457). Так, Булгаков полагает, что <<мужское начало в человеке находится в соотношении с Логосом, который рожден как "младенец мужеска пола", женское - с Духом Святым, который нисходит на Божью Матерь>> (73, с. 144).

Идея женственного в Боге имела не только сторонников, но и противников. В "Истории русской философии" решительно возражает против этого Лосский: "лица Св.Троицы суть не мужчины и не женщины" (95, с. 368). Бердяев пишет: "Даже в культе Мадонны, священном в своей основе, был дурной уклон, уклон к религии женственного божества. Нет Божества, кроме Бога Единого и Троичного, Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа. И ложь есть во всяком перенесении на абсолютную жизнь Божества категорий половой эротики, имеющей значение лишь в отношении к миру, к творению" (42, с. 224). В "Русской идее" Бердяев отмечает, что "наибольшие нападения в православных кругах вызвало понимание Софии как вечной женственности, внесение женственного начала в Божество". Однако обратим внимание на продолжение этой мысли: "Но принципиально те же возражения должно было вызвать внесение мужественного начала в Божество" (29, с.197). Таким образом, его критика рассматриваемой идеи Соловьева не связана с негативной оценкой женственного начала.

* * * * *

Учение о Вечной Женственности, основа соловьевской теории любви, оказало большое влияние на многих творцов духовной атмосферы Серебряного века. А.Ф.Лосев передает отношение к этому учению такими словами: "...что высшее, к чему стремится человек, есть предмет человеческой любви и что это высшее олицетворяется в виде всепрекрасной женщины, глубоко понятно для тех людей, которых не удовлетворяют никакие низшие и земные формы и которые хотели бы приобщиться к высшему бытию путем соответствующего эмоционально-умозрительного состояния" (209, с. 225). огромным впечатлением подобных настроений находились поэты-символисты начала века (29, с. 199). Блок, которому, по мнению А.Белого, принадлежала особая роль в стремлении реализовать "соловьевство как жизненный путь" (3, с. 25, 106), откликается на учение о Вечной Женственности циклом стихотворений под названием "О Прекрасной Даме". Для поэзии Блока начала века характерен интимный, эротический характер отношения к Абсолюту. Вероятно, это рыцарственное отношение Блока к Софии имеет в виду Иванов, называя поэта "паладином Прекрасной Дамы" (84, с. 187).

Как известно, и сам Соловьев находил определенную связь между куртуазным культом Мадонны, Прекрасной Дамы и культом Софии (128, с. 575 - 577). В статье из сборника, посвященного Соловьеву, со знаменательным названием "Рыцарь-монах" Блок пишет, что философ посвятил всю жизнь "освобождению пленной Царевны, Мировой Души" (50, с. 101). "...Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении плененной Хаосом Царевны - Мировой и своей души. Наши души - причастны мировой" (50, с. 103). В том же сборнике Бердяев пишет о Соловьеве: "Жил он в единении с душой мира, которую, как верный рыцарь, хотел освободить из плена" (28, с. 107).

Высокую эротику средневековой куртуазности напоминают и строки Булгакова: "Всякий подлинный художник есть воистину рыцарь Прекрасной Дамы" (60, с. 537). Один из самых распространенных сюжетов символистской мифологии - расколдовывание и освобождение Спящей Царевны, заколдованной силами зла. В качестве спасителя выступает художник-

теург (215, с. 229 - 230). Символисты осмыслили женские образы Достоевского как Мировую Душу, падшую в земной хаос и страдающую "в объятьях хаоса" (215, с. 230). Штрих к идее рыцарственного служения Прекрасной Даме добавляют слова А.Белого, заставляющие вспомнить архетип змееборчества: Фафнер, чудовищный дракон, сторожит Брунгильду, символизирующую Вечную Жену (1, с. 410).

Такое понимание отношений человека и Божественного вызывало еще более суровую критику. Г.В.Флоровский характеризует эту сторону учения о Софии как "какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разную любовь" (251, с. 464). По мнению Булгакова, Соловьев "знал и хотел любить прямо Афродиту Небесную, Божественную Софию, без всякого посредства, и мало того, ощущал на себе, что он любим ею ответной любовью" (51, с. 63). Бердяев также был не согласен с внесением в отношения с Богом эротического элемента; в "Самопознании" он вспоминает, что в целом тип эотики Соловьева, вырастающий из софиологии, его отталкивал. Он пишет: "...Мне чуждо внесение женственного и эротического начала в религиозную жизнь, в отношение к Богу" (32, с. 79 - 80). Однако философ высоко оценивает концепцию "Смысла любви" ("это, может быть, лучшее из всего написанного о любви"; 32, с. 80), полагая при этом, правда, что она противоречит основным постулатам самой же софиологии (32, с. 80; 29, с. 199). Некоторое сходство с теорией Соловьева можно усмотреть в такой фразе Бердяева: "...в любви мужчина хочет преклониться перед красотой, вне его лежащей. Боготворение заложено в культе мужской любви" (33, с. 433). И все-таки одно различие нам представляется принципиальным: если в концепции Соловьева мужчина прозревает в женщине черты богини, творит таким образом из земной женщины богиню, то в теории Бердяева это всегда иллюзия: поскольку "женщина редко являет собой тот образ красоты... который можно боготворить", постольку "любовь приносит мужчине такое жгучее разочарование, так ранит несоответствием образа женщины с красотой вечной женственности" (там же).

Здесь необходимо сделать небольшое отступление, чтобы подчеркнуть определенный андроцентризм теории любви Со-

ловьева. Философ, видимо, полагает достаточным, объясняя феномен любви, исходить только из любви к Ж е н с т в е н н о с т и Божией - он, таким образом, принимает во внимание только мужскую любовь. А как же женщины? Этот вопрос в "Смысле любви" даже не поднимается. Бердяев впоследствии обратил на это внимание: если мужская любовь не может быть объяснена без философии Вечной Женственности, то для объяснения любви женской требуется признать и Вечную Мужественность (14, с. 254, примеч.).

Что касается осмысления самой религии, то есть представлений человека о Боге, то на эротический характер религиозного чувства указывает Бердяев; по его мнению, в основе настоящей религии лежит половая полярность (25, с.16). Такая идея встречается и у Розанова, полагавшего, в частности, что культ Мадонны создан мужчинами, а Иисусово поклонение, начиная с жен-мироносиц, - женщинами (121, с. 471, примеч.).

* * * * *

Идея женственного начала в мире в философии русского религиозного ренессанса была встречена с гораздо большим одобрением. Тот же Бердяев, критикуя многие стороны учения о Вечной Женственности, достаточно часто использует сам термин для обозначения "вечного и самостоятельного начала" (9, с. 105); в его трактовке Вечная Женственность - это мать-земля, Душа Мира, "женственно-земляная основа Церкви, та *она*, с которой соединился Логос" (9, с. 88 - 89).

* * * * *

Учение Соловьева о Софии-Премудрости Божией, его философия Вечной Женственности воскрешают идею женской ипостаси мира - идею, которая зарождается еще в мифологии и в первых философских системах Востока и Запада. Женское начало находят в Божественном, в космосе, в человечестве. Женственность рассматривается как универсальное начало, что создает возможность осмысления бытия в гендерных характеристиках.

ках. Примечательно, что появляется и термин "вечно-мужское" (напр.: 65, с. 265; 97, с. 169). В философии Серебряного века утверждается представление о половой полярности как всеобщем законе бытия.

Глава III

ЖЕНЩИНА И ЖЕНСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ПОЛА

1. Философия пола и проблема женственности

Всплеск интереса к проблеме пола в конце прошлого - начале нынешнего века - явление общеевропейское. Половой вопрос становится актуальным и в России. "Мучительное обострение проблемы пола" (42, с. 183) в российском обществе констатирует Бердяев. В "Самопознании" он вспоминает: "Дионисическое веяние прошло по России, захватив верхний культурный слой. <...> Эрос решительно преобладал над Логосом" (32, с. 151).

В философии Серебряного века проблема пола являлась одной из центральных. Русские философы пытались разгадать "тайну пола", символом которой Иванов выбирает Сфинкса (91, с. 78) - "загадочного, вечного, женственного" (261, с. 243). Становятся предметом дискуссий теории пола, разрабатываемые в сочинениях Шопенгауэра, Вейнингера, Фрейда. Следует отметить существование и отечественной традиции философского осмысления пола; в 1876 году была написана работа Н.К.Михайловского "Борьба за индивидуальность", многие идеи которой были конгениальны учению о поле в философии Серебряного века.

Осмысление пола философской мыслью Серебряного века - предмет самостоятельного исследования. Но оно имеет

самое непосредственное отношение к вопросу, которому посвящена настоящая работа. Дело в том, что в христианской картине мира возникновение проблемы пола связано с появлением Евы. Проблема пола - соотношения плоти и духа, эротики и сексуальности, деторождения и семьи - предполагала и решение вопроса о роли женщины в бытии человека.

Выше было отмечено, что женщина считалась носителем половой стихии по преимуществу; "у женщины нет ничего не сексуального... <...> Природно-родовая стихия пола есть стихия женственная" (33, с. 408). Поэтому "рабство человека у пола и рода и есть рабство у женской стихии, восходящей к образу Евы" (20, с. 206). Приведем несколько примеров восприятия пола через те свойства, которые ассоциировались с женским началом. Так, Розанов пишет, что пол "сам есть темнота... в человеке. <...> Человек имеет день в себе, в своей организации, в своих выявлениях: ну, торговать, конечно, нужно днем - не просчитаешься, но придумывать рифмы - ночью, иначе ошибешься. <...> Пол - это начинающаяся ночь в самой организации человека" (117, с. 212 - 213). Безличность пола подчеркивается А.Белым (6, с. 149), Мережковским (104, с. 192), Бердяевым; последний усматривает в безличности пола проявление родового начала: "Пол есть... власть общего, родового; личной может быть только любовь. Личное не сексуальность, а эротика" (22, с. 140). "Жизнь пола - безлика, родовая. В ней человек является игральщиком родовой стихии. <...> Индивидуализация полового влечения есть ограничение власти пола" (32, с. 75). И именно через женщину осуществляется власть рода над человеком. "Эта власть вошла в природный мир и овладела им через праматьер-Еву" (33, с. 408).

Культ Слова, свойственный утонченной литературности русского модерна, отразился в появлении двух метафор, которые обыгрываются во многих текстах Серебряного века и в какой-то мере могут служить ключом к пониманию концепции пола - "пол как полярность" и "пол как половина".

Первая метафора выражает идею о том, что два пола, мужской и женский - это два полюса бытия, причем не только человеческого, но и вселенского. В мире действуют два противоположных начала, и половая полярность не просто отражает

всеобщую противоречивость бытия, но и порождает ее. Половое деление - метафизический принцип сверхличного порядка, благодаря которому каждый мужчина есть именно мужчина, а каждая женщина - именно женщина. Поэтому "пол - основа бытия; половая полярность - основа творения" (33, с. 399). Комментируя "Чтения о Богочеловечестве", Трубецкой пишет: "Контраст и единство деятельного мужественного начала - Слова и начала восприимчивого, пассивного, женственного - земной природы - должен был найти себе образное выражение в различии и соединении мужского и женского пола в человечестве" (145, т. 1, с. 342). Другими словами, метафизический пол предшествует биологическому; мужественность и женственность первичнее мужчины и женщины. Деление людей на два пола трактуется как следствие существования двух полов в качестве метафизических принципов - а не наоборот. Эта мысль неоднократно подчеркивается Бердяевым: "Категории пола - мужское и женское - категории космические, а не только антропологические", поэтому проблема пола может быть постигнута только в космическом аспекте (33, с. 402). "Мужское и женское разделяются в человеке микрокосме и в мире макрокосме" (33, с. 403). Поэтому "пол есть не только биологическое, но и метафизическое явление" (21, с. 281). Розанов сформулировал эту мысль так: <<Если пол... имеет свое "здесь" и свое "там", то как здесь есть мужское начало и женское начало, то и "там", в структуре звезд что ли, в строении света, в эфире, магнетизме, в электричестве, есть "мужественное", "храброе", "воинственное", "грозное", "сильное" и есть "жалостливое", "нежное", "ласкающее", "милое", "сострада- тельное">> (109, с. 87).

Таким образом, в философии Серебряного века обнаружилось не только антропологическое, но и онтологическое измерение проблемы, что позволяло постулировать идею трансцендентного характера пола. Эта мысль появляется в философии эпохи благодаря сочинениям Розанова, называвшего пол "началом вечности" (113, с. 43), "магической точкой" (113, с. 57; см. также: 44, с. 281; 97, с. 174). Мережковский пишет: <<Пол есть единственно живое, кровно-телесное "касание мирам иным"...>> (97, с. 174), "...единственная возможность касания трансцендентного" (100, с. 76). "Пол есть... выход из

этого мира в тот, как бы окно темничное. Все тело имманентно, а Пол трансцендентен; все тело в трех измерениях, а Пол - в четвертом" (103, с. 49).

Но если функция "пола эмпирического" - деторождение, продолжение человеческого рода, то в чем назначение "пола трансцендентного" (терминология Мережковского; 97, с. 175). Представленные ниже концепции метафизического предназначения пола сходны, как нам представляется, экзистенциальным мотивом человеческого одиночества и жадной его преодоления на путях всеединства и соборности.

Ответ Булгакова на вопросы "почему существует разделение на полы?" и "зачем Ева?" (65, с. 255) обусловлен его идеей "софийности мира" и вытекающими отсюда воззрениями на роль телесности, природности. Назначение Евы заключается в том, что через нее Адаму открывается телесность мира, его непорочная чувственность, которая ранее существовала как нечто чуждое, внеположное и прозрачное. До создания Евы Адам ощущал свое одиночество в мире и свою от него отъединенность. В женщине же ему явилась живая плоть всего мира, органической частью которого он себя ощутил. В красе Евы Адаму открылась софийная красота мира; вся тварь возлюбленному представляется в облике женской красоты (65, с. 256). Таким образом Адам обретает единство с миром, с тварью. Женщина становится мостом между мужчиной и миром.

Эта же мысль проводится у Карсавина: <<В любви к тебе глубже и правдивее постигаю я мир, целостней и полнее; проникаю "счастьем легко дрожащих трав"; и бесконечно-много рассказывает мне всякая неприметная былинка>> (94, с.111).

Мотив единения с миром через женщину звучит в словах Розанова о том, что "инстинкт совокупления" - это <<инстинкт слить "я" с общею жизнью и вечною жизнью>> (113, с. 68). Мережковский, размышляя о поле как "каса-нии трансцендентного", подчеркивает, что это - "единственный выход из своего тела в чужое, из Я в Ты, из тайны Одного в тайну Двух" (97, с. 174). Мыслитель пишет: "Все, что не Я, отрицает, исключает меня или мной исключается, отрицается. Всякое чужое тело, входя в мое, разрушает, пожирает, убивает его или же им убивается.

И так всегда, везде, кроме одной точки - Пола" (103, с. 48). Это позволяет расценивать пол как основу человеческой социальности: "Между Единицей-Личностью и Обществом-Множеством умножающий, рождающий Пол - как бы перекинутый над пропастью мост" (103, с. 54).

Иванов также рассматривает сущность пола сквозь призму проблемы человеческого одиночества, помещая ее в исторический контекст. По его мнению, одна из основных идей "Фауста" - бесплодность знаний, равно как и всех достижений, изолированной, замкнутой, как в тюрьме личности и разлученной как бы пропастью с живым целым живой вселенной, ей трансцендентной (75, с. 265). Для выхода из скорлупы своего "Я" такая личность должна соприкоснуться с Природой, с материей, "которая изводит из себя самой свой облик в женщине и ставит, как Еву, перед любящим" (там же). Фауст, как полагает Иванов, символизирует гения европейского человечества (76, с. 266), а его "влечение к вечной женственности" указывает путь решения проблемы западного индивидуализма.

* * * * *

Один из ключевых методологических приемов анализа проблемы пола в философии этой эпохи связан с разведением понятий пола и сексуальности. По мнению Бердяева, пол несоизмеримо шире и глубже того, что мы называем в специфическом смысле половой функцией. Сама специфическая половая функция есть уже результат дифференциации какой-то общей прасексуальной жизни (33, с. 399). "Пол разлит по всему человеку" (33, с. 434); это не одна из функций человеческого организма (32, с. 75), но "свойство всего организма человека, каждой его клетки. Это показано Фрейдом. Это всегда говорил Розанов" (20, с. 67).

Можно выделить три точки зрения по вопросу взаимодействия пола и сексуальности, соотношения любви духовной и чувственной.

Первая, во многом следующая святоотеческому учению о "теосисе" - обожении плоти, ярко представлена Булгаковым. Его отношение к проблеме связано с отмеченным выше "софийным материализмом": "Материя проникает *всю* жизнь не только тела, но и духа" (65, с. 233). Наиболее точным нам представляется мнение В.Ш.Сабирова, согласно которому Булгаков "провозглашает в качестве этического идеала *обоженную* мистерию пола, где сексуальное и духовное взаимно проникают друг в друга ..." (239, с. 136). Действительно, сущность его отношения к проблеме выражена предельно четко в книге "Свет невечерний": "Ложный спиритуализм в любви есть такая же ошибка эротического суждения, как и голая чувственность, обнаженная похоть, ибо истинным объектом любви является воплощенный дух, или одухотворенная плоть" (65, с. 257). Пафос булгаковской "софиологии пола" направлен скорее против "ложного спиритуализма": "Соединение полов, зачатие и рождение, есть, по изначальному определению Божию, норма пола" (там же). Сексуальность - это необходимое условие пола; пол же является силой "положительной и благой". Сексуальность неотделима от пола, однако она не есть пол, и отношения между ними могут быть даже антагонистическими (там же). Булгаков предлагает различать борьбу с сексуальностью и борьбу против сексуальности (65, с. 258). Да, сексуальность есть следствие грехопадения, и необходимо бороться с ней, но это одновременно и борьба за пол - "...это интимное борение в самом поле просветляет его изнутри" (там же). Поэтому аскетизм, который не может отличить состояния от существа половой функции, осуждается (65, с. 233). В работе "Человекобог и человекозверь" философ показывает, что при всей видимой противоположности взгляды Розанова и Толстого совпадают в понимании сущности пола: "Пол у них совершенно приравняется сексуальности и ею исчерпывается" (72, с. 483). "Брезгливое отрицание брака во имя влюбленности представляет собой тоже розановство навыворот, взятое с минусом ..." (65, с. 259, примеч.).

Позднее Булгаков несколько изменяет терминологию, что впервые заметно в его записях 1924 года - делаясь впечатлениями от встречи с Сикстинской мадонной, он высказывает

мысль о том, что Мария выражает женскую ипостась в человеке, но "женское еще не есть пол". Это девство в женском облике выше пола (53, с. 630).

Эти идеи приобретают более развернутый вид в работе "Купина неопалимая". Во-первых, "мужское и женское само по себе не есть уже п о л... Первоначально они суть д у х о в н ы е начала, некоторые духовные квалификации" (73, с. 142). Пол же как "состояние мужчины и женщины, обращенных друг к другу" является следствием грехопадения (73, с. 167); мужское и женское "...дают основание двум половым модусам человеческого естества" (73, с. 142), необходимый признак которых - половое чувство, связанное с половым влечением (73, с. 164, 165). До грехопадения же Адаму и Еве был предначертан внеполовой или сверхполовой способ размножения - духовное зачатие (там же). Именно таким и было непорочное зачатие Девы Марии (73, с. 164). Полнота Божеского образа в человеке выражается через "нового Адама" - Христа и "новую Еву" - Богородицу (73, с. 143); они символизируют догреховное состояние человека, а потому они также "пребывают свободны от п о л а, в ы ш е п о л а, приснодевственны" (73, с. 167). Поэтому Богородица не является женщиной в смысле пола, хотя не теряет своего женского естества (73, с. 166); Христос не является мужчиной в смысле пола, хотя не теряет своего мужского естества (73, с. 167). Очевидно, Булгаков просто меняет терминологию: "мужское" и "женское" замещают понятие пола, сам же термин "пол" обозначает то, что ранее называлось "сексуальностью". Заметим, что Булгаков и здесь ни в коем случае не отрицает ценности деторождения. Однако теперь - в контексте осмысления проблемы непорочного зачатия и Приснодевства - он подчеркивает внеполовое, духовное общение мужчины и женщины.

Вторая точка зрения принадлежит Розанову; своеобразие его позиции заключается в том, что он отстаивает идею божественности пола и сексуальности (необходимо отметить, что он ставит между этими двумя понятиями знак равенства). Одухотворенность пола, его "праведность" (по выражению Булгакова), понимается Розановым как связь пола с Богом: "Связь пола с Богом - большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести

с Богом..." (122, с. 243). "Суть учения Розанова о поле очень проста: пол не есть нечто постыдное, запретное, а мистическая основа жизни, основа семьи, основа общества. Пол не только не есть грех, но наоборот: признание важности пола ведет к оздоровлению общества, очищению, освобождению от греха" (247, с. 232).

Подчеркнем несколько принципиальных для нашего исследования моментов, сопровождающих розановскую философию пола. Во-первых, это апология природы. Пол как раз и предназначен обратить человека к природе, к естественному. В главе I было отмечено, что женское начало традиционно считается природным и в оппозиции "человек - природа" всегда содержится гендерная асимметрия. Покорение человеком природы как парадигма европейской культуры означает одновременно и покорение мужчиной женщины. Поэтому логичной выглядит полемика Розанова с представлениями о природе как объекте человеческого завоевания (см.: 247, с. 236).

Во-вторых, это апология приватной сферы человеческого бытия. Низкая оценка женственности в европейской мысли обосновывалась скрыто или явно низкой оценкой приватной сферы; только публичная сфера оценивалась высоко (269, р. 193). В сочинениях Розанова происходит переоценка ценностей; пол, семья не менее важны, чем, например, творчество. В приватной сфере и следует искать великое призвание женщины - брак "должен быть центром особенно светлого и безгрешного настроения" (117, с. 245), тем более что сфера частной жизни, как показывает мыслитель в статье "Женщина перед великою задачей", самым тесным образом связана с публичной.

Важное место в розановской "метафизике пола" занимает связь пола с жизнью, которые трактуются мыслителем как "равнозначительные" (117, с. 325): <<Жизнь. Она начинается там, где в существах возникают половые различия; и эти последние начинаются там, где появляется жизнь <...> Глубоко поэтому... наименование подруги первого человека "Евою", что... указывает, что "женщина" - это и есть "жизнь" ...>> (117, с. 212).

Именно это положение Розанова подвергалось критике представителями третьей концепции: везде, где есть

пол, есть жизнь - но есть и смерть. Как известно, это - одно из исходных положений теории любви Соловьева. "Само по себе ясно, что, пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное" (139, с. 522), - пишет он, акцентируя внимание на тождестве Диониса и Гадеса, жизни и смерти. Родовая жизнь влечет за собой индивидуальную смерть (там же). "...Разделение полов, не устранимое их внешним и проходящим соединением в родовом акте, - это разделение между мужским и женским элементом человеческого существа есть уже само по себе состояние дезинтеграции и начало смерти" (там же).

Бердяев также подчеркивает, что "пол не только источник жизни, но и источник смерти" (33, с. 410; см. также: 20, с. 70). "Через пол рождаются и через пол умирают <...> Лишь смертный рождает и лишь рождающий умирает" (33, с. 410 - 411). Поэтому "подлинная любовь иного мира, любовь, творящая вечность, исключает возможность сексуального акта, преодолевает его во имя иного соединения" (33, с. 427). На наш взгляд, Юлиус Эвола совершенно справедливо относит Бердяева к представителям ортодоксального направления, придерживающимся, по его словам, точки зрения, согласно которой следует "по возможности подавлять сексуальность как проявление животного" (260, с. 320).

Мережковский пишет, что пол есть "нечто изначально-открытое, трансцендентно-обнаженное и потому страшное и стыдное, трансцендентно-зияющее, пустое, полное, - как бы щель, расщеп, раскол, распад единой Личности надвое, на мужское и женское. В этот-то половой расщеп и входит смерть, проникает в человека сквозь эту щель, как неприятель - в осажденную крепость. Только восстановленная в первичном, двуполом единстве, исцеленная, целая личность - муже-женщина - будет снова закрыта для смерти, замкнута, совершенно кругла..." (97, с. 270 - 271). Мы видим, что проблема пола оказывается связанной с идеей бессмертия - одной из центральных идей русского философствования (см.: 239); мотив преодоления смерти связывается с учением о достижении человеческой личностью целостности как восстановления единства

мужского и женского. По Соловьеву, "бессмертным может быть только целый человек" (139, с. 522).

Мережковский эту идею выразил так: "Тайна воскресения совершается в тайне личности, восстанавливаемой в первоначальной целости, двуполости, и тем замыкающей врата смерти - половой расщеп, распад на мужское и женское" (97, с. 386).

2. Человеческая природа как единство мужского и женского начал. Учение об андрогине

Вторая метафора, отразившая сущность трактовки пола в философии Серебряного века, - "пол как половина". Так, Мережковский пишет, что "пол есть половина личности, мужская или женская" (103, с. 189). <<"Личность - равенство полов", - в этих трех словах Розанова - весь главный половой смысл древних мистерий, так же, как в этих словах Канта: "...только муж и жена вместе образуют человека...>> (97, с. 267). Булгаков утверждает, что "каждый в отдельности есть *полу-человек*" (65, с. 263). Карсавин подчеркивает: "Всякий из нас в отдельности своей неполон и душевно, и телесно" (94, с.200). Эта метафора постоянно присутствовала в теме андрогинизма человеческой природы, которая включается в культуру Серебряного века благодаря концепции любви Соловьева. Мыслитель обращается к платоновскому "Пирру" за подтверждением идеи, что в основе половой любви лежит жажда целостности. Платон пересказал древний миф об андрогинах - существах, соединявших в себе мужскую и женскую природу; они были столь могущественны, что Зевс решил разделить каждого андрогина пополам и разбросал их половинки по свету.

Таким образом, пишет Платон, "каждый из нас - это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и потому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. <...> Когда кому-либо... случается встретить как раз свою половину, обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время. <...> Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней" (225, с. 100 - 101).

Идея андрогина имеет долгую историю в европейской культуре. Она обретает популярность в начале XIX века, когда андрогин символизировал связь духа и материи (301, р. 102 - 103). К середине века термин приобрел негативный оттенок, поскольку употреблялся для обозначения женщин с маскулинными чертами; олицетворением такого существа считалась прекрасная, но жестокая Клеопатра (301, р. 103-104).

Хотя термин "андрогин" впервые используется Соловьевым лишь в "Жизненной драме Платона" (1898), мысль о человеческой природе как единстве мужского и женского начал проходит через все творчество философа. Впервые она появляется в его работе "Смысл любви", где утверждается, что в эмпирической действительности человека как такового вовсе нет - он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности (139, с. 513). "...Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих.

Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, - это и есть собственная ближайшая задача любви" (там же).

Затем этот комплекс идей повторяется и уточняется в "Оправдании добра" (1894): "Человек лишен *целости* своего существа и своей жизни, и в истинной *целомудренной* любви к другому полу он стремится, надеется, мечтает восстановить эту целостность" (134, с. 231). Слова "целость" и "целомудрие" выделены Соловьевым; в дальнейшем эта своеобразная игра слов будет повторяться в текстах Серебряного века не раз.

Итак, подлинная человеческая природа представляет собой соединение мужского и женского начал, которое достигается через любовь.

Осуществление задач половой любви невозможно без соответствующего преобразования внешней среды; "действительно спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообщая или вместе со всеми" (139, с. 538). Соловьев усматривает в характере взаимоотношений мужчины и женщины в любви модель идеального общественного устройства: "Эта связь активного человеческого начала (личного) с воплощенною в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей должна быть живым *сизигическим* отношением. Не подчиняться своей общественной среде и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей..." (139, с. 545). Параллели с идеей соборности очевидны, тем более что Соловьев настаивает на том, что "...истинное соединение предполагает истинную раздельность соединяемых..." (139, с. 544). Позднее ту же мысль подчеркивает Карсавин: "Чтобы осуществилась и существовала любовь, необходимо, чтобы любимая и я были в ней неслиянно и нераздельно" (94, с. 140).

Напомним в связи с этим, что Соловьев называет этот путь любви Богочеловеческим: он невозможен без участия как самого человека, так и Божества; "...путь высшей любви, совершенно соединяющей мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим" (127, с. 619). Этот процесс восстановления образа Божия в человечестве предполагает и "пассивную восприимчивость чувства", и "деятельную веру, нравственный подвиг" (139, с. 516 - 517).

В исследованиях, посвященных философии Соловьева, неоднократно отмечалась специфика его понимания андрогинизма (196, т. 2, ч.1, с. 54 - 56; 239, с. 140 - 141). Соловьев сам подчеркивает, что платоновская концепция устраивает его не вполне; Платонов Эрос не соединил небо с землею и преисподнею, не построил между ними никакого действительного моста

и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных построений (128, с. 620). Конец пути - "воскрешение мертвой природы для вечной жизни" (там же). В.В.Зеньковский в связи с этим отмечает, что в отличие от Платона у Соловьева андрогинизм не дан, а задан, он относится не к прошлому, а к будущему (196, т. 2, ч. 1, с. 56 - 57). Второе отличие заключается в том, что русский философ связывает смысл любви не с индивидуальным преображением, а с конечной задачей истории, охватывающей все человечество в его прошлом, настоящем и будущем (196, т. 2, ч. 1, с. 55).

* * * * *

Учение Соловьева об андрогине оказало большое влияние на русских мыслителей; их понимание природы человека во многом испытало влияние той проблематики, которая впервые появляется в "Смысле любви". Бердяев даже считал возможным подчеркнуть, что "великий антропологический миф о человеке, на котором только и можно построить антропологическую метафизику, есть миф об андрогине" (20, с.69).

Положение об изначальном андрогинизме человека обособывалось не столько текстом "Пира" Платона, сколько словами из Книги Бытия. Уже Соловьев ссылается на Священное Писание: "В день, когда Бог сотворил человека, по образу Божию сотворил его, мужа и жену сотворил их" (139, с. 529). Поэтому "образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала, - истинный андрогинизм - без внешнего смешения форм, - что есть уродство, - и без внутреннего разделения личности и жизни, - что есть несовершенство и начало смерти" (127, с. 619; см. также: 139, с. 529). Булгаков в работе "Свет невечерний" также подчеркивает, что "по свидетельству Слова Божия, человек *изначально* создан как мужчина и женщина, двое в одну плоть" (65, с. 251) - "полнота образа Божия... ставится в связь с двуполо-

стью человека" (65, с. 250). Поэтому сотворение человека завершилось лишь с созданием Евы (65, с. 254) - "в мире явился полный человек, муж и жена" (65, с. 270). Следовательно, полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. В сочинении "Купина неопалимая" философ неоднократно возвращается к этой идее (73, с. 139, 142, 149, 181). Позднее в "Утешителе" он выделяет мужское и женское начала уже в Божественной Софии, которая есть "небесный первообраз тварного человечества": "Софийный дух человека является мужеженственным андрогинном" (цит. по: 95, с. 239).

И Бердяев отмечает, что "природа человека - андрогинна" (15, с. 76), причем "поистине не мужчина и не женщина есть образ и подобие Божие, а лишь андрогин" (33, с. 403). Аналогичные идеи высказывают Карсавин (94, с. 178) и Мережковский (97, с. 270).

Другим аргументом в пользу тезиса о человеческой природе как единстве мужского и женского начал являлась мысль о том, что "в Абсолютном Человеке - Христе не было видимой нам тайны пола" (33, с. 436): он вновь соединил мужское и женское в единый андрогинный образ и стал "муже-девой" (33, с. 405). Христос в "Двенадцати" Блока также приобретает андрогинные черты (см.: 261, с. 74). Рассуждая об андрогинности Христа, Мережковский так трактует Св.Троицу: вечно-мужественное начало было в Отце, вечно-женственное - в Духе Матери, сочетание обоих начал - в Сыне (97, с. 169). Мыслитель неоднократно прибегает и к таким аргументам: мужеженственны все боги мистерий (97, с. 121, 291; 103, с. 86); андрогинизм - это атрибут природы (97, с. 267); андрогинен каждый атом (97, с. 180).

* * * * *

Поскольку "идеальный образ человека есть образ Божий в нем" (20, с. 211), постольку раздробленность, не-целостность свидетельствуют о грехопадении человека, о его падении (32, с. 75; 21, с. 282; 22, с. 42). В работе Юлиуса Эволы под-

черкивается, что во всех мифологиях идея первородного греха связана с воспоминанием о разорванном единстве мужского и женского начал (260, с.214). Корень ложного существования, по Соловьеву, в непроницаемости, разъединенности (139, с. 505). Влияние этой идеи заметно в трактовке Бердяевым грехопадения как падения андрогина - существа целостного и образования "дурной мужественности и дурной женственности" (20, с. 69). Следуя за Беме, Бердяев расценивает пол как результат грехопадения, как "разорванность, стремящуюся к восстановлению целостности, но недостигающую этой целостности в личном существовании, в первореальности" (21, с. 282). Дифференциация мужского и женского есть следствие космического падения Адама. Сотворенный по образу и подобию Божьему человек-андрогин распадается (33, с. 403).

Высказывание Бердяева о том, что "грех есть прежде всего утеря целостности" (41, с. 137), выявляет определенную связь его взглядов с философией всеединства. Флоренский также полагает, что в мифе об "андрогине" Платон выразил "мысль о раздробительном действии зла" (153, с. 171). Он отмечает распространенность толкования слов Книги Бытия в пользу первоначального андрогинизма человека (153, с. 172). Не высказывая ясно своего отношения к такой трактовке Писания, Флоренский видит в ней свидетельство широкого распространения убеждения, что человек первоначально был более цельным, чем ныне, и что лишь самоутверждение стало причиной его раздробленности (153, с. 172 - 173).

* * * * *

Мыслители Серебряного века вместе с тем полагали, что образ и подобие Божие сохранились в человеке: и в мужчине, и в женщине; в корне своем человек остался существом андрогиническим (33, с. 403). "Каждая клетка человеческого существа андрогинична, несет в себе отблеск природы божественной. <...> ...Всякая личность - андрогинична" (33, с. 437), - пишет Бердяев. "Человек погиб бы безвозвратно, если бы андро-

гинический образ в нем исчез окончательно" (33, с. 403; см. также: 41, с. 137; 20, с. 67).

И Булгаков считает, что "в недрах духа" всякий человек остается мужеженственным: "...каждая личность представляет собой индивидуальное и своеобразное смешение стихии мужской и женской, и этим обусловлена творческая напряженность, эротика духа" (65, с. 263). Помимо творчества, мужеженственность человеческого духа находит выражение в религии, в <<обращенности души к Богу, которая обычно определяется у религиозных и мистических писателей как "духовный брак">> (Там же, с. 265). В таком контексте Булгаков пишет о "женственной стороне" своей души (60, с. 398); мужскую и женскую стороны души выделяют в человеке А.Белый (7, с. 128) и Иванов (77, с. 145, 146).

* * * * *

Подлинный андрогинизм - не столько в прошлом, сколько в будущем. Бердяев утверждает, что "андрогинизм и есть окончательное соединение мужского и женского в высшем богоподобном бытии, окончательное преодоление распада и раздора, восстановление образа и подобия Божьего в человеке" (33, с. 436), "восстановленная целость пола в богоподобном бытии личности" (33, с. 437). Грандиозный план грядущей религиозной эпохи, которому он посвятил столько вдохновенных слов в "Смысле творчества", включал в себя и концепцию преображения человека, в основу которой помещена идея андрогина. Сам перевод Бердяевым проблемы в эсхатологическое измерение, ожидание "восстановления небесного андрогинизма" в новом зоне Юлиус Эвола трактует как проявление типичных особенностей русского менталитета (260, с. 320). "Новый человек, - пишет Бердяев, - есть прежде всего человек преображенного пола, восстанавливающий в себе андрогинический образ и подобие Божье, искаженное распадом на мужское и женское в человеческом роде. Тайна о человеке связана с тайной об андрогине" (33, с. 418).

Философская мысль Серебряного века называет два пути преодоления этой неполноценности человека-мужчины, восхождения его к андрогинизму, утерянному в результате грехопадения.

Во-первых, это любовь как "путь восхождения падшего человека к богоподобию" (33, с. 436). Идея о смысле любви как восстановлении образа Божия в человеке, высказанная впервые Соловьевым, получила развитие во многих сочинениях этой культурной эпохи.

Так, в "Смысле творчества" Бердяев пишет: "...Высший, мистический смысл Любви... в приобщении к женственности, в слиянии мужской и женской природы в образе и подобии Божьем, в андрогине" (33, с. 433). "Через любовь отчужденная женская природа воссоединяется с природой мужской, восстанавливается целостный образ человека" (33, с. 436). Поэтому "в любви должна открыться не тайна женственности и не тайна мужественности, а *тайна человека*" (33, с. 437). И хотя "окончательная тайна бытия андрогинического никогда не будет вполне разгадана в пределах этого мира", "опыт любви эротической приобщает к этой тайне" (там же).

В работе "О назначении человека" Бердяев возвращает к данной идее: "Цель и смысл соединения мужчины и женщины лежит... в личности, в ее стремлении к полноте, к цельности жизни, к вечности" (20, с. 209), "в преодолении одиночества" (20, с. 210). В примечании к этой фразе Бердяев подчеркивает: "Любовь однополая онтологически осуждена тем, что в ней не достигается андрогинная целостность, разорванная половина остается в своей стихии, не приобщается к полярной ей стихии, т.е. нарушается закон полярности бытия" (там же). В восстановлении андрогинизма усматривают смысл любви также Мережковский (напр.: 97, с. 181, 264) и Карсавин (94, с. 132).

Эрос, связующий воедино человека, рассеченного на две части, мужскую и женскую, - одна из центральных тем поэзии Иванова этого периода (245, с. 6). В работе "О достоинстве женщины" "космической попыткой соединить оба природных и духовных начала человечества в двуполой слитности удвоенного индивидуума" (89, с. 386) он называет семью.

Булгаков полагает, что "полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке" (65, с. 263).

Определенное сходство с таким пониманием целей любви можно усмотреть во фразах Розанова: <<через совокупление мужчина прививает (как бывает в "садоводстве") себя женщине, женщина прививает себя мужчине...>> (112, с. 150); "Совокупляясь, они передают один другому душу..." (113, с. 407). Бердяев согласен с ним в том, что "вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утерянного андрогинизма, воссоединения мужского и женского в целостное существо" (33, с. 403). "Сексуальный акт есть самая высшая и самая напряженная точка касания двух полярных полов, в нем каждый как бы исходит из себя в другого, иступает из границ своего пола" (33, с. 409), - пишет он. Однако вслед за Соловьевым, подчеркивавшим, что разделение полов не утрачивается "их внешним и преходящим соединением в родовом акте" (139, с. 522), Бердяев также считает такой путь достижения единства ложным: "Соединение в сексуальном акте - призрачно..." (33, с. 409).

Комментарии Лосского к учению об андрогинизме ("сочетании мужчины и женщины в единую цельную личность") интересны тем, что он показал связь данного учения с идеей отрицания индивидуальной бессмертной души: это учение могут принимать лишь те философы, "которые отрицают субстанциальность я, именно не признают, что индивидуальное я есть сверхвременное и сверхпространственное существо. Вследствие своей субстанциальности я есть индивидуум в точном смысле этого слова, т.е. существо, абсолютно неделимое и несложимое из двух половинок" - слияние двух я в одно я невозможно (95, с. 368). Кроме того, в Царстве Божием личности сверхполю, а не двуполы. В то же время Лосский согласен с тем, что и мужская, и женская личности несовершенно, однако "лишь в том смысле, что у мужчины есть духовные достоинства, которых, обыкновенно, нет у женщины, и женщины обладают духовными достоинствами, которых, обыкновенно, нет у мужчины" (там же). Он также считает, что "идеал личности состоит в том, чтобы сочетать в себе мужские и женские досто-

инства"; осуществить этот идеал возможно "только путем развития нашего я" (там же).

Второй путь обретения андрогинизма - творчество. По мнению Бердяева, женщина вдохновляет мужчину к творчеству и через творчество тот стремится к андрогинной целостности, хотя никогда не достигает ее в земной жизни (20, с. 71). Проблема творчества - предмет исследования следующей главы; завершая нынешнюю, отметим, что интерес к философскому осмыслению пола отражал и потребность в философии женственности. Высокая оценка женственности воплотилась в понимании человеческой природы как единства двух комплементарных начал - мужского и женского.

Глава IV

ЖЕНЩИНА И ЖЕНСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ТВОРЧЕСТВА

Проблема творчества занимала в культуре Серебряного века совершенно особое место; одним из отражений этого явилось название едва ли не самого известного произведения философии русского религиозного ренессанса - "Смысл творчества. Опыт оправдания человека" Бердяева. Человек может быть оправдан в творчестве и через творчество, которое способно помочь преодолеть падшую природу человека и спасти его. Бердяев уверен, что в способности, даже в "призванности" к творчеству заключается Богоподобие человека. В другой своей работе философ пишет: "Образ человека-творца, осуществляющего свое призвание в мире... есть идеальный образ человека, целостный и не раздробленный" (20, с. 211); "Творчество и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения" (20, с. 121).

* * * * *

Продолжая идущую от Платона традицию, мыслители Серебряного века подчеркивали эротический характер творчества. Так, Булгаков отмечает, что основа творчества - эротическая напряженность (65, с. 255). Рассуждая о "духовной те-

лесности" как основе искусства, он характеризует его сущность как "эротическую встречу материи и формы, их влюбленное слияние" (65, с. 221); искусство есть следствие "влюбленности природы в свою идею" (65, с. 220). "Влечение материи к собственной форме-идее... в существе своем есть эротическое стремление, в самой телесности идей заключено нечто муже-женское..." (65, с. 221). "...Художник прозревает красоту как осуществленную святую телесность. Он томится и тоскует о ней, как рыцарь о Прекрасной Даме, всегда и беззаветно в нее влюблен, ибо это-та влюбленность, эрос бытия, и рождает его вдохновение..." (там же).

Бердяев пишет, что "творчество связано с эросом, и творческий идеал есть идеал эротический" (20, с. 212). Даже философское познание невозможно без Эроса: "Пафос философии - эротический пафос" (33, с. 284). В философии Бердяева подчеркиваются два аспекта "брачной природы" творческого акта. Во-первых, творчество связано с энергией пола как первоисточником творческой энергии (20, с. 126); "половое влечение есть творческая энергия в человеке" (33, с. 416). Философ разделяет идею сублимации: "Энергия половой страсти, преображенная и сублимированная, может стать источником... творческого вдохновения и подъема" (20, с. 126); "...великая задача человека всегда была в том, чтобы энергию пола не уничтожить, а сублимировать" (20, с. 69). Саму идею возвышения "злых страстей" Бердяев, упоминая и о Фрейде, возводит к учению отцов церкви (20, с. 126); "злые страсти переходят в творческие страсти через эрос" (20, с. 127).

Во-вторых, основа творчества - любовь (там же): "женщина вдохновляет мужчину к творчеству" (20, с. 71). "Мужчина всегда творит во имя Прекрасной Дамы, она вдохновляет его на подвиг и соединяет с душой мира" (14, с. 254). Без Прекрасной Дамы невозможен не только рыцарь, но и творец (20, с. 212). Творческую роль "метафизического начала женственности" во всемирной истории Бердяев усматривает в том, что "без мистического влечения к женственности, без влюбленности в Вечную Женственность мужчина ничего не сотворил бы в истории мира, не было бы мировой культуры; бесполое всегда бесильно и бездарно" (14, с. 254). Этим определяется и оценка ро-

ли женщины в творчестве: "Быть Данте - это высокое призвание, но не менее высокое призвание - быть Беатриче; Беатриче равна Данте по величию своего призвания в мире, она нужна не менее Данте для верховной цели мировой жизни" (там же).

Оговоримся, что Бердяев указывает и на возможность негативного влияния женщины на творческие потенции мужчины: "Но она же мешает мужскому творчеству и порабощает стихией пола и рода в качестве гетеры-любовницы и матери семейства, не желающей ничего знать, кроме рода и его интересов" (20, с. 212). Он пишет: "Нередко она угадала мужское творчество, требуя идолатрии любви, создавая тиранию любви" (там же).

Вторая причина интереса к роли женственности в творческом процессе связана с различием в нем двух сторон: оплодотворяющего мужского и вынашивающего женского начал.

Эти различия осмыслились прежде всего в категориях гениальности и талантливости. Булгаков полагает, что разгадка творчества - в "имманентной брачности человеческого духа" (65, с. 263). Оно "есть скрещение двух начал, гениальности и талантливости, вертикали и горизонтали" (65, с. 264). Сущность различий между ними выражена философом так: "Гениальность есть мужское, зачинающее начало в творчестве, это - дух; талантливость - женское, воспринимающее и рождающее начало, - душа, Психея" (там же). Свойства гениальности в описании Булгакова подчеркнута маскулинны - солнечность, логичность, тема, мотив, импульс, инициатива, независимость; "гениальность есть *личность* ..." (там же). Но необходимы и "выполнение темы", "воплощение творческих заданий". Мужским началом <<лишь зачинается, а не завершается творческий акт; самое же творение износится темным женственным лоном, "землею" души>> (там же), подчеркивает Булгаков.

Сопоставление гениальности и талантливости в философии Иванова также нагружено гендерными характеристиками. Природа гения - мужская (91, с. 74), "элемент гения" - "огневой", "сухой и горячий" (там же), "солнечный" (91, с. 75); "элемент таланта" - "влажный и теплый" (91, с. 74). "Солнце поднимает растение сверху, влага растит его снизу: таково от-

ношение гения и таланта к творчеству". Гениальное - "изначально", талантливое - "производно", первое - "в себе едино", второе - "многократно" (там же). Иванов также подчеркивает ценность обоих элементов, их необходимость в творческом процессе. "...Для истинного творчества необходимы вместе влажный и теплый элемент таланта и огневой элемент гения", тем более что гений может быть бесплоден: "не гений плодоносен в художнике, а талант" (там же).

Гендерная дифференциация гениальности и талантливости очевидна и в трактовке Бердяева, также исходившего из противоположности этих двух начал: "Гениальность коренным образом отличается от таланта, ничего общего с ним не имеет" (33, с. 395). Он пишет: "Талант есть послушание. Гениальность - дерзновение" (там же). В то же время в "Смысле творчества" можно усмотреть и определенные противоречия в гендерных характеристиках этих двух сторон творческого процесса: гениальность включает в себя жертвенность и безмерность, а талантливость - умеренность и размеренность (там же).

Соловьев не использовал - во всяком случае в исследуемом аспекте - понятий гениальности и талантливости, однако его представление о роли женского и мужского начал в творческом процессе вполне конгениально последующей традиции Серебряного века. Он пишет: "Роль женщины в истории совершенно соответствует ее физиологической роли. Зачинать новую жизнь она не может, но зачатую другими или от другого она вынашивает и выводит на свет Божий, и без этого ее участия ничего на свете не произошло" (126, с. 111).

Подобная оценка роли женщины в творческом процессе содержится в исследовании Флоренского "Понятие Церкви в Священном Писании". Философ расценивает роль Церкви в распространении Слова Божия как женскую. Именно Женщина-Церковь предназначена к внесению в мир Слова Божия - но она не способна сотворить его самостоятельно (152, с. 458).

Проблема социального творчества, рассматриваемая в философии Франка, также осмысливается через метафору пола. Носителем традиции, начал устойчивости и непрерывности является общество, в то время как носителем изменчивости, твор-

ческой активности становится отдельная личность; "фермент новизны, творческая устремленность к будущему заложены в глубине индивидуального духа, все новое... как бы začínается из ничего в том таинственном глубочайшем центре личности, который мы зовем свободой" (155, с. 126). Двойственность между коллективным и индивидуальным началами общества выступает "как двойственность между восприимчивым, охраняющим, обеспечивающим общественную непрерывность началом, которое есть как бы женское начало, материнское лоно общечности, и творческим, зачинающим, созидающим будущее началом, которое есть как бы ее героическое мужское начало" (там же). Очевидно, собственно творческим началом, по мнению Франка, является начало мужское. Вместе с тем консервативное, традиционное начало является необходимым условием творческого процесса. В "эмпирическом слое общества" консервативно-женское и творчески-мужское начала - начало пребывания в "материнском лоне социального бытия" и начало "творческой воли" (155, с. 128) и "героической активности" (155, с. 127) - противоборствуют. Однако на уровне онтологическом между ними существует единство; они являются такими противниками, "которые, несмотря на свой неустанный антагонизм, как бы прикованы друг к другу, питаются и живут каждый за счет другого и потому призваны к мирному сотрудничеству и согласованию" (155, с. 126). "В силу этого общественная жизнь всегда стоит перед задачей установления гармонического равновесия между ними..." (там же). И далее философ показывает гибельность для общества принижения каждого из этих начал, причем не только общество обречено на гибель без творческой инициативы личности, но и творчество невозможно без здорового консерватизма, так как оно "всегда предполагает рождение из глубоких, исконных недр бытия" (155, с. 127).

* * * * *

Для понимания контекста рассуждений о мужеженственной природе творчества необходимо вновь обратиться к идее Богочеловечества, так как в оценке философии Серебряно-

го века "творчество есть Богочеловеческий процесс"(74, с. 57), по словам Вышеславцева; эту идею ранее высказывали Бердяев (33, с. 457), Эрн (160, с. 286). Гендерная дифференциация в понятии Богочеловечества уже была нами отмечена: человечество женственно перед лицом Бога; отсутствие женственного элемента приводит к человекобожию.

Эрн подчеркивает, что метафизическая основа подлинного человеческого творчества - "неслиянное и нераздельное" соединение "зизждительной формы божественного Логоса" и "материи человечества" (там же). "Богоматерь с Христом - вот скрытая настоящая основа человеческой культуры..." (там же). Основной вопрос творчества - вопрос об отношении формы и материи; и "всякое творчество есть воплощение формы (идеи) в той или иной материи (материале)" (160, с. 281).

Идея комплементарности мужского и женского начал получает определенные отзвуки в рассуждениях Эрна о культуре и цивилизации, причем последняя характеризуется как "разрыв между формой и содержанием" (160, с. 277). Нет ничего враждебнее культуре, чем цивилизация (160, с. 284). При этом цивилизация охарактеризована как "овеществленный рационализм", в основе которого лежит отрыв от Природы как Сущего: <<"Первопророчица Земля" ... перестает быть слышимой в трескучем дурмане "цивилизованной" жизни>> (там же); "...цивилизация мнет инстинктивную мудрость Природы, заглушает пророчествующий и научающий голос великой первопророчицы Геи" (160, с. 284 - 285). Лишь культура способна воспринять мистическую глубину Сущего (160, с. 284).

Женственная сторона творческого процесса в работе Вышеславцева "Этика преображенного Эроса" анализируется в связи с теорией внушения. "Сущность всякого творчества и вместе с тем всякого внушения" выражается, по его мнению, "круговоротом взаимодействия подсознания и сознания" (74, с. 83). В основе творческого акта лежит внушение: "...идея-образ бросается в подсознание и там, в этой подпочве душевной жизни, невидимо живет и растет под порогом сознания, питаясь аффектами и преобразуя их, и затем вырастает и поднимается над порогом сознания, превращаясь в акты, в творческие проявления" (74, с. 74 - 75). Творчество, таким

образом, есть всегда своего рода внушение: оно воспринимает образы, вынашивает их в подсознании и рождает новые образы. Величайшей мощью внушения обладает образ Божий; Христос внушает, бросая "семена Логоса в глубину сердца" (74, с. 79); человек же в общении с Богом становится медиумом - в противном случае творческий акт невозможен. Вышеславцев повторяет: "...во всяком творчестве есть пассивно медиумический, женственно-воспринимающий момент - и вместе с тем момент активно-сознательный, мужественно-зачинающий" (74, с.83). Причем противопоставление пассивной внушаемости и активной творческой инициативы, по его мнению, относительно: гений всегда более внушаем (74, с. 84). Поэтому "творчество на своих вершинах как будто совпадает со своей противоположностью, с пассивной зависимостью: оно становится одержимостью, наитием, чистым медиумизмом, посредником для содействия высших сил... Так мы снова приходим к религии как к высшему и суверенному источнику внушения" (74, с. 85). Абсолютный инициатор и Творец есть только Бог (74, с. 84).

* * * * *

Идея творчества как Богочеловеческого процесса получила отражение в понятии теургии. По мнению Бердяева, теургия есть "богочеловеческое творчество" (33, с. 457), "действие, совместное с Богом, совместное с Богом продолжение творения" (33, с. 458).

Соловьевым термин "теургия" трактуется как "единство мистики, изящного и технического художеств"; его проект образования всецелой человеческой организации предполагал единство свободной теургии, свободной теософии и свободной теократии. В процессе творчества художник-теург перешагивает границы искусства и созидает новую реальность. Именно таким теургом является, например, влюбленный, творящий свое женское дополнение или, точнее, помогающий удалять "случайные черты" с лика любимой (см.: 180, с. 17).

Бердяев также подчеркивает, что теургия творит не культуру, а новое бытие; "теургия - искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее" (33, с. 457).

Идея теургии лежит в основании нового художественного метода, осмысление которого явилось еще одним фактором пробуждения интереса к проблеме гендерной дифференциации в творческом процессе. Так, Иванов полагает, что художник-теург есть сознательный преемник творческих усилий Мировой Души; он должен способствовать своим творчеством вселенскому преображению (77, с. 144). "...Теургический принцип в искусстве есть принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости. Не налагать свою волю на поверхность вещей - есть высший завет художника, но прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей" (там же). <<И высшее в человеческом творчестве есть раскрытие души осеменяющему ее Логосу, по слову: "се, раба Господня">> (85, с. 335). Иванов выделяет два художественных метода: "реализм" и "идеализм". "Реализм" - это женское, рецептивное отношение к реальности, позволяющее беспрепятственно принять объект в свою душу и передать его другой душе (77, с. 145). Художник-реалист - женственно-восприимчив (77, с. 146). В основе "реализма" - ощущение женственного в мире, потому что этот метод есть <<абсолютное утверждение, всею волею и всем разумением, чужого бытия: "Ты еси">> (79, с. 295). "Реалист мистический - тот, кто знает Мать-владычицу, желанную Невесту, вечную Жену", кто проникнут "ощущением женственного в мире" (79, с. 304). Что касается второго метода, то он предполагает мужское, инициативное отношение к реальности, самовластную фантазию преобразования, верность не вещам, а постулатам личного мировосприятия. В основе идеализма - "личное дерзновение" художника (77, с. 146). Рано или поздно он поднимает свое мнение против истины. Идеализм сопровождается индивидуализмом и скепсисом (77, с. 148), субъективизмом (77, с. 150). Идеалистический символизм есть монолог, в то время как реализм - хор и хор (77, с. 156), который есть символ соборного единомыслия (77, с. 160). Таким образом, женственные смирение, пассивная восприимчивость, медиумичность, ненасилие, кол-

лективное "хоровое" начало реализма противопоставлены мужественным индивидуализму, дерзновению, активной инициативе идеализма.

А.Белый, комментируя эти мысли Иванова, возражает против противопоставления двух методов: "...всякий подлинный художник в процессе восприятия возникающих образов - реалист; в процессе же воплощения он - идеалист; без реалистического момента творчество потеряло бы смысл; без идеалистического момента творчество не отливалось бы в форму; оба момента в их неразрывной последовательности и образуют процесс художественного творчества" (7, с. 129). Два вдохновения посещают художника в момент творчества: вдохновение созерцания и вдохновение технического воплощения созерцаемого. Вдохновение первого рода женственно, медиумично; оно превращает художника в воспринимающего: "...женственной стихией моего существа я поворачиваюсь к божественному началу, осеняющему меня видением..." (7, с. 128). Вдохновение второго рода мужественно, инициативно, активно; в нем проявляются "индивидуализм и самоутверждение": "...мужественная сторона моей души стремится запечатлеть в мраморе, в слове, в краске женственно воспринятое видение" (там же). В творческом процессе оба вида вдохновения необходимы и равноценны: "...я утверждаю сотворенное лишь постольку, поскольку мужественная сторона моей души сумела воссоздать в краске и мраморе видение, осенившее женственную сторону моей души, раскрытой божественным светом" (там же). Бердяев также подчеркивает, что "в творчестве мужское и женское начало не могут быть изолированы и предполагают взаимодействие и восполнение одного другим" (20, с. 71). Делясь впечатлениями о поэзии Блока, он обращается к вопросу о роли женского начала в творчестве. "Душа Блока, - пишет философ, - исключительно женственная космическая душа, в нем совершенно отсутствует мужественный дух" (10, с. 485). Обосновывая эту мысль, Бердяев упоминает о присущих поэзии Блока "пассивном профетическом даре", "беззащитности", об отсутствии в ней проблемы свободы (10, с. 484 - 486). "В его словах совершенно отсутствовал Логос. <...> Он может быть выше ума, но ума у него не было никакого, ему чуждо

было начало Логоса, он пребывал исключительно... в душе мира" (10, с. 484).

Идея взаимодействия мужской и женской сторон в творческом процессе находит отклик в замечаниях Флоренского о магичности слова. Всякое говорение сопоставляется с мужским половым началом, а слушание - с женским; слово сопоставляется с семенем, воздействие на личность - с процессом оплодотворения, словесность - с полом. Слово, попадая в личность слушающего, получает свое женское дополнение, зачиная в этой личности новый личностный процесс (154, с. 271). Философ полагает, что это сопоставление не ново, и ссылается на Платона, который "видел в слове семенность" (154, с. 272). "...Семя... есть сущность в высшей степени таинственная, умная сущность... ибо несет с собою форму, идею живого существа, несет с собою нечто гораздо более умное, чем может придумать самый умный, несет с собою и объективный разум организма, и субъективный разум его мысли, а кроме того, заряжено оккультными энергиями, обмен которыми и составляет средоточие полового общения" (там же).

* * * * *

Одним из видов творчества культура Серебряного века считала познание (напр.: 33, с. 284; 160, с. 281). Представление о творчестве как взаимодействии двух противоположных, но взаимодополняющих начал, одно из которых может быть названо мужским, а другое - женским, получает отражение и в отдельных элементах теории познания.

Это проявляется, во-первых, в идее существования двух различных видов знания. Если мужское знание символизирует Логос, то женское - София-мудрость. С.С.Аверинцев отмечает, что "по устойчивой схеме мифа, имеющей широкое распространение в самых различных культурах Евразии, мудрость принадлежит деве... Мужчина может стать вещим лишь через вразумление от девственной богини или полубогини" (167, с. 28). В мировой традиции мудрость, символизируемая Софией, считается связанной с землей, с "органической и психологической

почвой"; она берет свое начало в инстинкте, в бессознательном. Это мудрость чувства и сострадания, "не безличное и безразличное знание", а мудрость личностная, порождаемая "любящим участием" (315, р. 191; 292, р. 101).

Женскую "способность улавливать нездешние дуновения" отмечает Флоренский (153, с. 762). Женская "алогичность, явная и признаваемая, приоткрывает что-то новое, недоступное рассудку, и самой женской правдой восполняет мужскую истину" (151, с.113), - пишет он. Следует особо подчеркнуть саму терминологию, используемую философом для фиксирования гендерной дифференциации в познании: женское знание - это "правда", мужское - "истина" (см. также: 151, с. 112). Данные понятия имели в русской философии, в том числе и в философии Серебряного века, вполне устойчивые коннотации с противопоставлением русского и европейского способов познания.

Анализ философии Г.С.Сковороды - "родоначальника русской философской мысли" (159, с. 333) - подсказывает Эрну идею существования двух путей мудрости. Первый - это "путь героической воли" (159, с. 41). Но "скрытая мудрость Земли открывает возможность другого пути: сквозь феноменальное и призрачное поэтическим и мистическим чувством, - т.е. чуткой восприимчивостью, - узреть и постигнуть тайную устремленность Космоса к своему новому Лику" (там же). "Приникание к Земле, чуткое улавливание Ее внушений, верность космическому началу есть особый путь мудрости..." (там же). Тем самым следующий по этому пути <<...прозирает таинственную основу мира в Деве, "превосходящей разум премудрых">> (41, с. 270). Несложно заметить, что второй вид знания вполне отчетливо нагружен женственными чертами. Эрн подчеркивает момент единства обоих путей познания: "Мудрость Неба и мудрость Земли в какой-то безмерной дали, за всеми гранями наших скудных кругозоров совпадают..." (41, с. 42).

Вполне органичны для философии Серебряного века слова Бердяева о том, что "женщина, осуществляющая свое женственное назначение, может сделать великие открытия, которые не способен сделать мужчина. Только женщине могут от-

крыться некоторые тайны жизни, только через женщину может приобщиться к ним мужчина. Пусть женщины плохие математики и логики, плохие политики и посредственные художники, в них таится мудрость высшая, чем всякая математика и политика" (14, с. 254). В "Новом средневековье" эти идеи приобретают еще более заостренный вид: мужская культура слишком рационалистична, оторвана от "непосредственных тайн космической жизни"; женщина же "более связана с душой мира, с первичными стихиями", и именно через женщину мужчина должен возвратиться к ним (17, с. 435).

* * * * *

Второй аспект касается выделения двух сторон процесса познания, которые являются проявлением творческой активности мужского и женского начал. Бердяев подчеркивает, что "и в познании есть начало мужской активности и женской пассивности" (33, с. 401).

Эта идея отразилась, на наш взгляд, в различении Ивановым аполлоновского и дионисийского принципов в познании: первый предполагает овладение миром при посредстве познающего и устроительного разума, второй - создание отдельного разума в разуме сверхличном (82, с. 668), соборность, необходимо присущую женственным славянам (82, с. 670).

Булгаков анализирует значение женственности в познании в статье "Сны Геи", посвященной творчеству Иванова. Автор отмечает в поэзии Иванова "напор вешнего, женственного, ночного начала", "пассивность", "медиумизм", ведущие к "слабости мужественного, солнечного, самосозидающего духа" (66, с. 95). "Интуитивно-женственное проникновение в таинства Геи" (66, с. 97) - так он характеризует художественный метод Иванова.

* * * * *

Наконец, еще один аспект гендерного осмысления процесса познания связан с попыткой использования метафоры пола в характеристике отношений субъекта и объекта познания.

Бердяев предлагает трактовать познание как брак познающего с космосом, слияние человека-микрокосма с бытием макрокосмом. Лишь в премудрой душе мира, в Софии оба космоса "брачно сливаются в познании" (42, с. 94 - 95). Эрих, замечая, что субъект познания - это активная форма, объект - формируемая материя, подчеркивает: "Как активная форма субъект есть начало мужское; как формируемая материя объект или действительность есть начало женское" (163, с. 321). Философ предлагает такую аналогию: "мужское и женское начала могут вступать между собой в многообразные отношения", одни из которых "нормальны, естественны, энтелехийны", другие же - "неестественны, ненормальны, уродливо односторонни"; то же самое справедливо для отношений познающего субъекта и познаваемой действительности (163, с. 321 - 322). Первый вариант отношений - насилие мужского над женским, когда мужское совершенно не считается "с глубинной сущностью и внутренним бытием женского" (163, с. 321). Ему в познании соответствует кантианство, в котором вся познаваемая действительность есть лишь предмет овладения (163, с. 323) - и это отражает "аномалию отвлеченной мужественности" германского духа. Вторая разновидность отношений - "неодухотворенное донжуанство": "Мужское начало, увлекаясь дурными сторонами начала женского и льстя его губительным склонностям к неопределенности и двусмыслию, может вступать с ним в недолжное соотношение взаимного порабощения и взаимной связанности" (163, с. 321 - 322). В познании ему соответствуют английский эмпиризм и французский энциклопедизм, характерная черта которых - некритическое отношение к действительности (163, с. 322). Еще один вариант - "мужское и женское могут вступать в различные формы земного брака, освященного Небом и в то же время не изживающего ни всей глубины и тайны начала женского, ни всей силы и энергии начала мужского". Наконец, последний вариант - подлинное и абсолютное соединение между мужским и женским "переносится в беспредельную за-историческую сферу непостижимого брака

Агнца с Церковью" (там же). Эрн не конкретизирует, каким образом два последних варианта взаимоотношений мужского и женского начал проявляются в сфере познания, но, как следует из контекста, именно гармония познающего субъекта и познаваемой действительности способны, по его мнению, приблизить человека к истине.

Следует заметить, что "приравнивание человека - познающему духу в его мужском воплощении, а природы - женщине с ее подчиненным положением было и остается непрерывной темой западной культуры" (249, с. 396). Резкое противопоставление рационального и природного, познающего и познаваемого становится особенно характерно для европейской культуры Нового времени. Так, Фрэнсис Бэкон, провозглашая задачу покорения природы и овладения ею, активно использует метафору пола для выражения своих философских идей: познающий субъект - это мужчина, утверждающий свою власть и доминирование над природой (см.: 249, с. 400).

Очевидно, что в философии Серебряного века европейская парадигма познания ставится под сомнение: мужское и женское начала рассматриваются как комплементарные элементы процесса познания и творчества вообще.

Глава V.

ЖЕНЩИНА И ЖЕНСТВЕННОСТЬ В ИСТОРИОСОФИИ

1. Взаимодействие мужского и женского начал в историческом процессе. Оценка эмансипационного движения.

Идея комплементарности мужественности и женственности как метафизических принципов нашла отражение и в представлениях о взаимодействии мужского и женского начал в историческом процессе - проблеме, которая в историософии Серебряного века вызывала большой интерес.

Вся история человечества воспринималась как арена взаимодействия мужественности и женственности, женского пола с мужским. Бердяев пишет: "В падшем мире происходит космическая борьба мужского и женского принципа, мужской и женский принцип ищут не только

соединения, но они и постоянно борются друг с другом как смертельные враги. <...> Мужское и женское начало, отечество и материнство ведут борьбу за преобладание" (20, с. 68); отражением этого является, в частности, "борьба дионисова и аполлонова начала" (20, с. 69). Господствующее в философии Серебряного века представление о периодизации борьбы полов в полной мере отражает фраза Мережковского: "Женщины все начинают и, может быть, кончают все; мужчины только продолжают. Муж владеет женой, по закону патриархата, мужевластия, в середине всех человеческих веков-эонов, а в концах и началах - жена владеет мужем" (97, с. 78).

Итак, первый из трех этапов - время матриархата. "Мать Земля древнее Отца Небесного", - подчеркивает Мережковский. Бердяев пишет: "Архаическая, первоначальная эпоха человечества... есть эпоха господства женского начала, матери-земли..." (20, с. 68). Соловьев также отмечает существование матриархальной, или "гине-кратической", эпохи в истории человечества, которая затем сменяется установлением патриархального родового быта (134, с. 174-175). Период перехода ко второй стадии сопровождался борьбой гинекратического и андрократического законов, материнского и отцовского права (127, с. 600-601). Иванов на материале древних религиозных культов анализирует период первоначального господства женщины, "доисторического апогея ее власти" (89, с. 384), характеризуя это время как "эпоху наибольшей чуткости к подсознательному и верности темной, отрицающей индивидуацию Земле" (там же). Это порабощение мужчины нашло отражение, по мнению мыслителя, в "древнем ужасе" мужского героя перед судьбой как олицетворением рокового женского начала, несущего смерть (81, с. 330 - 331). Наступление второй стадии Иванов описывает такими словами: "О том, в каких грандиозных и чудовищных формах утверждалось владычество женщин и женское единобожие, мы мо-

жем судить по энергии мужской реакции против женской деспотии" (81, с. 334). Это - историческое возмездие за грех Евы; но "новый совершился грех - грех порабощения Жены" (81, с. 338). Мережковский также расценивает нынешнюю эпоху как период доминирования мужского начала: "Новый закон воцарился в мире - мужевластие, насилие нового Отца Небесного над древней Матерью Землей" (97, с. 287); "...женское никогда еще не было так попрано мужским..." (97, с. 291).

Однако - и это принципиально важно для понимания всей проблематики женщины и женственности в философии Серебряного века - наступит и третий период. Грядущая эпоха - время возвышения женщины, возрастания роли женского начала в мире.

Представления Розанова о роли женщины в современном мире вытекают из его оценки пола и частной жизни, о чем шла речь в главе III. Как показывает мыслитель в статье "Женщина перед великою задачею", приватная сфера самым тесным образом связана с публичной. <<"Мужчина погрузился в свои "гражданские скорби"... Культура наша, цивилизация, подчиняясь мужским инстинктам, пошла по уклону специфически мужских путей - высокого развития "гражданства", воспитания "ума">> (117, с. 245). Это привело к кризису "односторонне мужской, то есть неуравновешенной" цивилизации: "мужская агрессивность", "номинализм", "дискурсивное мышление" западной цивилизации привели все европейские народы к грани вырождения. В чем же заключается великая миссия женщины? <<"Это - задача переработать нашу цивилизацию, приблизить ее к своему типу... Это задача не только культурная, но и религиозная: через "материнское чрево" может пролиться религия "ощущений" вместо религии "сознания"...>> (117, с. 243 - 244).

Положение о том, что причина кризиса современной цивилизации - в ее андроцентризме, неоднократно становится отправной точкой рассуждений Мережковского. Мир гибнет оттого, что забыл Мать; он погибнет в огне войны, если не потушат его слезы Матери (103, с. 363). В этом ключе мыслитель предлагает трактовать знаменитые слова Достоевского о том, что красота спасет мир: не красота спасет мир, а любовь, Вечное Материнство, Вечная Женственность (98, с. 446; см. также: 100,

с. 87). Идея женского мессианизма преломляется у Мережковского через положение о трех Заветах. Применяя столь любимый им принцип триады к истории христианского вероучения, мыслитель пророчествует о том, что вслед за Первым Заветом - Отца и Вторым - Сына будет явлен Третий Завет - Св.Духа, или Завет Матери; именно так он интерпретирует пророчества Апокалипсиса, что "семя Жены сотрет главу Змея" (97, с. 292). Отец не спас, Сын не спасает - спасет Мать (103, с. 364). Положение о женском мессианизме у Мережковского имеет еще одно измерение: роман "14 декабря" заканчивается фразой - "Россию спасет Мать" (105, с. 258).

Соловьев пишет, что женщина для успешного исполнения своей роли в общей истории человечества наделена двумя противоположными свойствами - консерватизмом и изменчивостью. <<"Замечание народной мудрости: "баба мешок, что положишь, то и несет" - необходимо дополняется вселенским опытом: "жены алчут новизны, постоянный мир им страшен">> (126, с. 111). Их участие в мировой истории неоднородно в различные эпохи. Если идеи еще нужны - женщины, довольные своим историческим делом, проявляют прежде всего общественный консерватизм, а "жажду новизны удовлетворяют, предаваясь новым модам и личным увлечениям любовной страсти" (там же). Но если старые формы жизни исчерпаны и истощены и требуется переход к новым идейным зачатиям, то женщина сильнее и решительнее мужчин в стремлении выйти из них навстречу новому, грядущему. "Женщины первыми поднялись навстречу воскресшему Христу. Смысл нынешнего женского движения... приготовить новых жен мироносиц для предстоящего воскрешения всего христианства" (126, с. 112). Иванов также подчеркивает: "...мы застаем женщину в начальных стадиях нового возвышения" (89, с. 385), человечество ждет слова женщины, и "оно не может не быть религиозным и пророчесственным" (89, с. 392).

Бердяев в "Новом средневековье" (1924) предрекает: "Характерным для нового средневековья мне представляется еще то, что в нем большую роль будет играть женщина. <...> ...В последние годы великих испытаний женщина... оказалась на большой высоте. <...> Женщины играют большую роль в рели-

гиозном пробуждении нашего времени. Женщины предназначены быть женами-мироносицами. День был временем исключительного преобладания мужской культуры. Ночь есть время, когда вступает в свои права и женская стихия" (17, с. 435 - 436). В работе 1931 года Бердяев еще раз подчеркивает, что "наступает период освобождения женщины и проявления всех ее возможностей. Роль женского начала вновь возрастает" (20, с. 212).

Необходимо отметить, что идея женского мессианизма была необычайно популярна в русской историософии XX века. О всемирной миссии женщины писали Н.К.Рерих (232, с. 236, 330), И.А.Ильин (199, с. 393), Д.Андреев. Последний, указывая на противоположность мужского и женского начал в мире, возражал против тезиса об одинаковости культурных и творческих задач обоих полов, хотя признавал, что в определенном смысле женщина должна быть мужественной, а мужчина - женствен. Мужчина и женщина разные, но равные: в некоторых отношениях лучше одарен мужчина, в других - женщина. Призвание женщины - в материнстве, в воспитании детей, в строительстве домашнего очага, в уходе за больными, в религиозной жизни, в творчестве любви. Женщина незаменима и безгранично одарена в творческом оплодотворении души того, кого она любила. Андреев, фактически цитируя слова Бердяева, пишет: <<"Божественная комедия" так же немыслима без Беатриче, как и без Данте>> (171, с. 238 - 249). "Роза Мира", написанная после двух мировых войн, ядерных бомбардировок, лагерного опыта самого Андреева, еще в большей степени отразила чувство нависшей над человечеством опасности. Разочарование в насильственных методах привело к пониманию значения женственности для будущего. "Это будет цикл эпох, когда женственное в человеке проявит себя с небывалой силой, уравновешивая до совершенной гармонии самовластие мужественных начал. Имеющий очи да видит" (171, с. 249).

Популярность идеи женского мессианизма еще раз свидетельствует о том, что критика мизогинии, отмеченная в главе I, была обусловлена самой сущностью русской философии женственности. Однако трактовка человеческой природы как единства двух противоположных начал, мужского и женского, противостояла не только идеологии женоненавистничества, но и

феминизму (оговоримся, что мы не затрагиваем вопроса, насколько адекватно была представлена позиция русского феминизма в исследуемых сочинениях).

Соловьев посвятил проблемам женской эмансипации небольшую статью, озаглавленную "Женский вопрос" (1897). В ней он согласился с серьезностью обсуждаемого, поскольку "за ним скрывается перемена в жизни общества" (126, с. 110). Проявление этих изменений он усматривает в том, что множество женщин перестали удовлетворяться семейной жизнью и утратили способность сидеть спокойно дома, занимаясь домашними делами (там же). Соловьев признает справедливость женского протеста; более того, он, как мы видели выше, подчеркивает и его историческое значение для всего человечества. Однако это не мешает философу уточнить, что "овладевшее ими [женщинами] душевное беспокойство выражается нередко жалким и комичным образом..." (там же). В этой жажде нового женщины, прежде чем попадут на истинное, с жаром хватаются за все, что им представляется. Как Мария Магдалина, прежде чем найти Христа, прошла через власть семи бесов, так и теперь женщины попали под власть семи бесов - семи ложных идей. Эти идеи, которые, по Соловьеву, не могут дать истинного удовлетворения ни женской, ни мужской душе, таковы - идеи "свободной любви", политической агитации, обожествленного естествознания, внешнего "опрощения", обязательного безбрачия, "экономического материализма", эстетического декадентства (126, с. 111). В чем же истина? "Единое слово истины сказано, и нового мы не услышим, потому что другого нет и быть не может. <...> Разрешение женского вопроса - в понятном, осмысленном и оживотворенном христианстве" (126, с. 112), - полагает Соловьев.

Одним из первых в философии Серебряного века высказался по проблеме эмансипации Розанов, прозванный "Александром Македонским женского вопроса" (311, р. 189). В 1896 году в статье "Женское образовательное движение 60-х годов" он предлагает свое понимание сущности этого феномена. По его мнению, борьбу за женское образование, составлявшую основу эмансипационного движения 60-х годов, было бы неправильно объяснять "умственным, теоретическим

интересом женщин", так как "ума взволнованного и устремленного, ума спрашивающего, допытывающегося, не хотящего отстать..." у женщин удастся встретить нечасто (117, с. 133). Его трактовка причин русского феминизма довольно своеобразна. Розанов полагает, что феминизировавшийся мужчина, утратив мужественные черты в себе, создает для себя "новый идеал женщины, идеал жены-"друга", матери-"ментора". При этом женщина, стремящаяся соответствовать этому идеалу, включается в эмансипационное движение, лишь выполняя волю мужчины. А далее вывод еще более парадоксален: <<"Только в том случае, если бы женщина 60 - 70-х годов сберегла внешнюю "женственность", сберегла ее упорно против всякого требования как свою постоянную природу, как свое не поддающееся изменению "Я", - она впала бы в "мужеобразность", нарушила бы... единственный закон существа своего">> (117, с. 135).

Этот же тезис о чуждости феминизма самой природе женщины Розанов отстаивает и в статье 1898 года "Женщина перед великою задачею". По его мнению, существует два женских вопроса. Первый, возникший в России в 60-е годы из "тенденции сравняться с мужчиною", есть "только пена, взбившаяся из общественного недомыслия" (117, с. 229). Но есть и еще один женский вопрос, базирующийся на <<"тенденции твердо и выпукло поставить именно свое женственное и особое "я", и потребовать, чтобы цивилизация... несколько остановилась и задумалась, прежде чем сломить и окончательно загрязнить это хрупкое и нежное "я">> (там же). Это вопрос <<"в смысле именно "домашнего очага", сохранения "женственности", соблюдения вечных в природе... черт "материнства", "семьянинки", "хозяйки" дома>> (там же).

Данный методологический прием - исходя из понимания женской природы как чего-то неизменного, выделять два женских вопроса, две его составляющие - положен в основу рассуждений и других авторов.

Бердяев обращался к проблеме женской эмансипации на протяжении всего своего творчества, в том числе в сочинениях "Смысл творчества" (1914), "Новое средневековье" (1924), "О назначении человека" (1931), "О рабстве и свободе

человека" (1939). Однако сама концепция феминистского движения была создана в 1907 году в работе "Метафизика пола и любви" и в дальнейшем особым изменениям не подвергалась. Бердяев выделяет в женском эмансипационном движении две стороны: социально-экономическую и метафизическую. По мнению философа, "женский вопрос решается той или иной метафизикой пола, а социально-экономическая его сторона производна" (14, с. 249).

Характеризуя социально-экономический аспект проблемы, он пишет: "Эмансипационное движение женщин, конечно, заключает в себе великую правду, как и всякое движение, освобождающее от рабства" (там же; см. также: 22, с. 141; 33, с. 418). Философ подчеркивает справедливость требований экономической независимости женщины от мужчины, ее свободного доступа ко всем благам культуры, к образованию, к политическим правам ("если она их добивается"; 14, с. 255), восстания личного начала в женщине против рабства семьи (14, с. 249, 255). "Женщина справедливо пожелала стать личностью, человеком, а не орудием родовой стихии, не рабой безличной семьи" (14, с. 252). Вместе с тем в женской эмансипации существует и "обратная сторона": "...этому мировому движению присуща ложная тенденция, разрушающая самые прекрасные мечты, мистические грезы о Божественном Эросе, об Афродите Небесной" (14, с. 249); "Есть хорошая и есть плохая эмансипация. Плохая эмансипация ведет за собой искажение и извращение вечной женственности, дурное уподобление и подражание мужчине. И эта эмансипация унижает женщину, делает ее мужчиной второго сорта и лишает ее оригинальности" (20, с. 212). Это происходит потому, что эмансипация проходит мимо самой сущности женского движения (14, с. 249, 256).

По Бердяеву, принципиальная ошибка женского эмансипационного движения - предположение, "что мужчина есть нормальный человек... что он не пол, не половина индивидуальности, что... нужно превратиться в мужчину, чтобы стать человеком" (14, 250). Отсюда стремление "уподобить женщину мужчине и повести женщину мужским путем" (33, с. 436). В этом смысле женская эмансипация есть принижение достоинства женщины, отрицание высшего и особого призвания женщины в

мире, признание женственности лишь слабостью, недоразвитостью, безличностью и порабощением (14, с. 250). Такое "освобождение слишком дорого стоит, если оно уничтожает женщину, женственность как особую в мире силу" (там же). Поэтому <<всего менее можно искать в феминистическом движении "последних людей" андрогинической тайны соединения>> (33, с. 418).

Диалектическую взаимосвязь эмансипационного движения и женоненавистничества подчеркивает Булгаков: <<"Мужеобразная женщина производит столь же уродливое впечатление, как женообразный мужчина. Такое *смешение* полов отличается от того *дополнения*, которое нормально в себе находит каждый пол. Женщина имеет мужское начало, но по своему, так же, как и мужчина женское. Тот, кто чит пол ("вечно женское", а тем самым одновременно и вечно мужское), не может мириться с половым нигилизмом, который скрывается иногда под личиной равенства полов, в действительности не равных, но глубоко различных. Мнимое равенство неизбежно сопрягается с поруганием женственности и с низведением пола к простому различию самца и самки, - нигилизм приводит к цинизму>> (65, с. 265). Заметим в скобках, что защита идеи женской эмансипации Вейнингером (напр.: 177, с. 69, 376) давала некоторые основания для утверждений русских философов о диалектике "феминизма" и мизогинии.

Иванов анализу философских аспектов проблемы женской эмансипации посвятил статью "О женском достоинстве" (1909). Он так же, как и Бердяев, указывает на ее огромное метафизическое значение: "женский вопрос" в его истинном смысле, пишет Иванов, ставит нас лицом к лицу "не только с запросами общественной справедливости, но и с исканием мировой, вселенской правды" (89, с. 377). Мыслитель особо подчеркивает двойственность этой проблемы, "которая составляет ее трагедию" (89, с. 379). С одной стороны, речь идет о реализации самоопределения женщины как равноправного члена общества. С другой - о восстановлении в должной степени женского достоинства, о "правом осуществлении космического назначения женщины как таковой в жизни человечества" (89, с. 377).

Иванов признает справедливость и неотложность решения социально-экономического аспекта проблемы, поскольку равноправие мужчины и женщины как двух равноценных представителей вида "человек" - это аксиома (там же). Возникающие при этом сложности проистекают из "тактических соображений общественного строительства": как согласовать вопрос о равноправии женщины со всеми другими задачами социального и политического устройства (89, с. 378). Вместе с тем он сожалеет о том, что второй аспект "занимает второстепенное место в нашем сознании", всецело заслоняемый грандиозностью... первого, истина которого принимается односторонне, как вся истина о женщине (там же). Когда общественное равноправие женщины и возможность свободного соревнования ее с мужчиной в материальной и духовной жизни будут обеспечены, человечество окажется перед двумя возможными альтернативами. Результат выбора первой альтернативы - смешение женщины с мужским полом, выработка в человечестве "некоего среднего типа". Результат выбора второй альтернативы - в обретении женщиной "пути ее чисто-женского самоутверждения", что означало бы "окончательное раскрытие в человечестве идеи полов" (89, с. 385). Что касается обоснования Ивановым неприятия идеи женской эмансипации, то оно типично для философов Серебряного века: она есть "стремление к уравниванию полов до полной их нивелировки не только правовой и бытовой, но и внутренней, метафизической. Так мыслящие не видят, что женщина - носительница женского начала высшей жизни; не постигают, что расцвет женщины, во всей полноте нравственной и религиозной идеи ее пола, есть утверждение некоторой основной ценности в правом сознании человеческого духа" (89, с. 378 - 379).

В книге Мережковского "Тайна Трех" звучит все то же сожаление, что все самое сокровенное в любви сведено к идее женского равноправия (103, с. 330). Эмансипация как профанация женственности - это одна из сквозных идей критики феминизма как в России, так и на Западе 200, с. 15; 260, с. 72. Справедливости ради следует заметить, что, в свою очередь, идеологи эмансипационного движения нередко расценивают само понятие женственности как своеобразную идеологиче-

скую ловушку, созданную патриархатной культурой для закрепления подчиненного положения женщины (см.: 214, с.171; 281, р. 54; 282, р. 1; 284, р. 201; 293, р. 144).

* * * * *

Категории "женственность" (женское начало) и "мужественность" (мужское начало) использовались в русской историософии при осмыслении различных аспектов исторического процесса: источника его развития, направленности, периодизации, роли в нем консервативных и революционных элементов, индивидуального и коллективного начал, социальных групп, общественных институтов, народов. Это еще раз свидетельствует о широком распространении гендерных характеристик в философии рассматриваемой эпохи и отражает, как мы убедимся, то содержание представлений о сущности мужчины и женщины, которое было проанализировано в главе I.

Одна из фундаментальных оппозиций социальной философии - отношения господства и подчинения. Булгаков характеризует власть как начало мужское, а повиновение - как женское. В глубине своей власть "сохраняет эротический порыв, и это ощущается в торжественные или критические моменты жизни народов (какова, напр., война). Тогда пробегает эротический ток, и вспыхивает искра: власть становится не только нужной, но и желанной, хотя на миг она предстает в эротическом сиянии" (65, с. 338). Философ отмечает, что бессознательное стремление к замене власти эротическим союзом характерно для утопии Платона, государственных идеалов славянофилов; об этом мечтают анархисты. Обратим внимание на такую фразу Булгакова: "Разрыв мужского и женского начала, отличающий природу власти и проявляющийся в ее жестком и насильническом характере, коренится в изначальном нарушении полового равновесия в человеке, а вовсе не связан с той или иной частной формой государственности..." (там же). Эта мысль примечательна тем, что в ней особенности соци-

ального института (власти) трактуются как порождения определенного взаимодействия мужского и женского начал и, следовательно, сами социальные преобразования ставятся в зависимость от изменения соотношения мужского и женского принципов в человеческом бытии.

Согласно высказываниям Бердяева, мужской принцип воплощен в государственной власти, государственном строительстве, законотворчестве как упорядочении общественной жизни (40, с. 33). Народ же - носитель анархического начала (40, с. 34). Причина неразвитости общественных классов и условий в России, отсутствия гражданского общества - в женственности народной стихии. Гражданское общество предполагает существование в народе мужественного начала. Там, где нет мужественности, требуется сильное воздействие мужского начала извне; именно этим Россия обязана исключительно развитию самодержавия и бюрократии (37, с. 7; 40, с. 34).

Проблема "народ - интеллигенция", традиционно столь популярную в русской историософии, также осмыслиется в философии Серебряного века в гендерных категориях. Интеллектуальная часть общества воспринимается как мужское начало формы, идеи, ума; народ - как неоформленная материя общественного бытия, как женственная стихия (31, с. 427; 83, с. 71). Народ ожидает от образованного слоя нации, по словам Бердяева, "акта воли", "мужественного овладения и оформления" (31, с. 427); интеллектуалы должны вносить Логос, свет, смысл в народную стихию (там же). Иванов также усматривает сущность интеллигенции в том, что она воплощает мужское начало - рациональное, светоносное, активное. Обратим внимание на то, что "образованную часть общества", оторвавшуюся от Руси народной, усвоившую западные начала, мыслитель называет "Люциферической Россией", противопоставляя ей народную "Ариманову Русь" (85, с. 318). В качестве представителя Люциферовой России он воспринимает Ивана Карамазова. Подчеркнем, что последний (подобно Люциферу) в интеллектуальном пространстве Серебряного века олицетворял такой атрибут мужественности, как гордыню (напр.: 80, с. 562 - 563).

Однако, отмечает Бердяев, русская интеллигенция, будучи внешне оторванной от народа, сохранила многие характерные черты народной психологии (37, с. 85). Поэтому "русская интеллигенция, в сущности, всегда была женственна: способная на героические подвиги, на отдачу своей жизни, но никогда не была способна на мужественную активность, никогда не имела внутреннего упора, она отдавалась стихии, не была носителем Логоса" (31, с. 428).

Термин "народничество" используется Бердяевым как категория не историческая, а общесоциологическая - для характеристики особых отношений интеллектуального слоя и народа в России. Народничество - это один из атрибутов русской интеллигенции, принимающий форму то славянофильства, то исторического народничества, то толстовства, то марксизма. Сущность его в том, что вместо стремления внести смысл в народную стихию у интеллигенции наблюдается "жажда отдаться народу и от него получить свет, то же поклонение народу, та же неспособность к мужественной солнечности, к овладению стихией, к внесению в нее смысла" (там же). Бердяев приводит в качестве примера творчество А.Белого, для которого характерна "вечная жажда раствориться в русской стихии" (31, с. 429). Между тем - "идолопоклонство перед народом, как и идолопоклонство перед всякой природной стихией, есть ложь и грех" (31, с. 431 - 432). Русское народничество всегда было препятствием на пути нашего зрелого национального самосознания (40, с. 37) - это капитуляция культурного слоя, призванного нести свет во тьму, перед необъятной тьмой мужицкого царства; оно всегда обозначало недостаток духовного мужества. Это - "хроническая русская болезнь, препятствующая творческому возрождению России" (31, с. 429), Задача русского самосознания - победить все формы народничества, то есть радикально изменить наше отношение к народной стихии (там же).

В "Философии неравенства" (1923) Бердяев бросает своим "недругам по социальной философии" такой упрек: "И вы, русские интеллигенты самых разнообразных направлений, не помогали, а мешали этому зрелому, мужественному национальному самосознанию, не исполняли своего нацио-

нального долга" (40, с. 37). В этом философ усматривает и причину революции 1917 года, которая оценивается им крайне негативно (40, с. 39). Для подтверждения тезиса о женственности интеллигенции Бердяев использует такие аргументы, как преобладание в ней слабости воли (37, с. 85), пассивность (37, с. 24), господство чувства над мыслью (37, с. 205), частный взгляд на историю (37, с. 83, 205), враждебность мысли и идеям, когда "любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине" (43, с. 17; см. также: 37, с. 84), приоритет моральных оценок над правовыми (40, с. 40), недостаток личного достоинства, погруженность в безликий коллектив (там же), преклонение перед Западом (40, с. 16). И Бердяев обращается к интеллигенции с такими словами: "Будьте мужами" (40, с. 44).

Гендерными характеристиками насыщен анализ других явлений социально-политической и духовной жизни. Так, национализм есть результат возобладания женственной национальной стихии над мужественным началом - Логосом универсальным (28, с. 110; 15, с. 122). Анархизм женствен: это проявление пассивности духа (40, с. 210), "восстание хаоса" (40, с. 205), "безумное отрицание мирового исторического процесса" (40, с. 210), торжество безответственности (там же), разрушение личности и погружение ее в безличный хаос (40, с. 211). Революционный дух есть реакция варварской стихии против культуры (40, с. 119); в революциях торжествует безликий бог, или демон Дионис, совершает в них свои оргийные празднества (40, с. 212).

Еще одним проявлением использования гендерных характеристик в осмыслении исторического процесса стал анализ феномена революции Розановым, который свое представление о революции 1905 - 1907 годов выразил так: "В революции русская баба пошла на мужика. <...> Баба-революция пошла на мужика-государство". Бабы - не государственники, и оттого русская революция не выдвинула ни одного государственного ума, государственной прозорливости, государственной умелости. Розанов подчеркивает в революции такие качества, как стихийность, анархизм, безрассудство, мечтательность -

"Вся стать бабья. Ничего мужичьего". Обратим внимание на то, что женственной революции атрибутируется "восточность", а мужественной государственности - влияние Рима, то есть Запада. Есть и очевидные параллели с бердяевской дистинкцией "частного" и "исторического" взгляда на историю, отмеченной нами в главе I, - правда, Розанову женский взгляд на историю симпатичнее, чем Бердяеву. "Бесформенность" трактуется как основа "доброты", "христианского сентиментализма", не переносящего самого вида жестокой государственности. Революция "не хочет жестких углов, твердых граней, крепких линий". Нельзя отрицать, пишет далее Розанов, что "тут в одной куче с пошлостью кроется и много прекрасного, трогательного, есть мучительно-острые звуки, есть мучительно-прекрасные краски"; революция <<хотела бы оставить один "быт" без всякого "государства"; оставить то, что не задело бы шероховатостью своею, своей щетинкой, ни Уленьку, ни Соню Мармеладову, ни пьяненького папашу этой Сони>> (110, с. 261). Да и сам русский социализм Розанов характеризует как женственный, как <<расширение "русской женственности", "сострадания к несчастным, бедным, неимущим">> (107, с. 330). В контексте повышенного интереса культуры Серебряного века к феномену русского хлыстовства любопытна оценка Розановым первой русской революции как "хлыстовской революции" (107, с. 261). Позднее Булгаков так же охарактеризует большевизм: разновидность хлыстовства "с его пьяной стихийностью"; "в недрах народной души идет борьба светлых начал русского духа с иступленностью хлыстовского востока" (цит. по: 261, с. 126 - 127).

* * * * *

Отдельные исторические эпохи также получали обозначения как преимущественно женские или мужские. Розанову принадлежат такие строчки: <<"Мужественность", костяное, твердое начало наполовину хрустнуло, когда умер древний мир; женственность, "вечная женственность" страшно возросла... Мужеподобность страшно понизилась в Европе сравнительно с классическим миром, где жены были храбрее и мужест-

веннее христианских мужчин. "Христианский мужчина" - даже как-то не выговаривается">> (111, с. 139).

Женственный элемент в христианском Средневековье выделяет и Бердяев: "Душа средневековья женственна, покорна Богу, отдается Христу..." (42, с. 162) (эти слова, кстати, проясняют и отмеченную выше мысль философа о возрастании роли женщины в Новом средневековье). Но она же и по-рыцарски мужественна, что проявляется в борьбе против врагов Господа (там же).

Оценка Бердяевым христианства как религии "мужественно-женственной, религии соединения двух начал, соединения Логоса с мировой душой, Светоносного Мужа с женственной землей" (9, с. 105) послужила основанием его полемики с историософской концепцией Хомякова. Комментарии Бердяева к историософии Хомякова иллюстрируют его представления о комплементарности мужского и женского начал в историческом процессе. Как известно, Хомяков выделял две действующие в истории силы - Кушитство и Иранство. Первое - это начало природы, вещественности, необходимости, стихии, хаоса; второе - начало свободы, творческого духа, Логоса. Исходя из этого, Бердяев полагает, что "Иранство" Хомякова и есть начало односторонне мужественное, а "Кушитство" - начало женственное. "Исключительное утверждение Иранского духа и есть исключительное утверждение религии мужественной, религии солнечной" (там же). Хомякову торжество правды представлялось исключительным торжеством Иранской мужественности (9, с. 106); это игнорирование вечно-женственного в истории, принижение значения женственности как "стихийной, земляной основы христианской церкви" составляет главный, по мнению Бердяева, недостаток учения о Иранстве и Кушитстве (9, с. 105).

Восприятие одних народов как по преимуществу женственных, других - как мужественных встречается у многих мыслителей Серебряного века (напр.: 97, с. 287; 115, с. 622). Так, неоднократно на страницах произведений Розанова подчеркивается мысль о женственности еврейского народа: (напр.: "Бабыя натура евреев - моя *idée fixe*" (116, с. 290; см. также: 115, с. 458; 117, с. 278). Гендерная характеристика народов в европейской

культуре имеет свою традицию; в частности, хорошо известен фрагмент из "По ту сторону добра и зла", в котором Ницше оценивает роль народов в творческом процессе при помощи метафор "женское" и "мужское": есть народы оплодотворяющие, властолюбивые - мужские (например, немцы) и вынашивающие, завершающие - женские (например, французы).

Иванов в статье "Духовный лик славянства" (1917) отмечает женственность славянских народов (82, с. 670), противопоставляя им, носителям дионисийского принципа, германские народы как воплощение аполлоновского начала (82, с. 688). Само взаимодействие народов воспринимается через метафору пола. Мыслитель оценивает как "культур-мазохизм" стремление некоторой части российского общества, в первую очередь интеллигенции, заключить союз с Германией. "Женственное славянство" в Сербии, в Болгарии, на Украине также "влюблено в мужскую силу, мнимо воплощенную в... германстве" (86, с. 382).

2. Проблема женственности России

Идея о женственности России, русской души достаточно широко распространена как в массовом сознании, так и в историософских концепциях - отечественных и зарубежных (259, с. 85; 283, р. 327; 270, р. 20; 289, р. 173; 291, р. 158). Она включается в объяснение самых различных сторон русской жизни: от национального искусства до результатов последних президентских выборов. Следует заметить, что персонифицирование нации в образе женщины - нередкое явление (272, с. 223); само слово "нация" связано с представлениями о воспроизводстве, а латинская основа этого термина родственна слову "порождать" (272, с. 224).

То особое внимание к проблеме женственности, которое, как мы уже видели, было характерно для философии Серебряного века, не могло не обострить интерес к вопросу о гендерной характеристике России. Прежде всего отметим особенность образа России, обогащение его новыми чертами, которое происходило, по нашему мнению, под влиянием учения о Вечной Женственности.

Наиболее отчетливо это заметно в творчестве Блока. Г.П.Федотов, исследуя стихи Куликовского цикла Блока, подчеркивает, что "Россия-родина для Блока есть одно из воплощений Той, о которой он пел сначала под псевдонимом Прекрасной Дамы" (248, с. 133). А.Белый полагает, что Блок выражает сущность России образами Софии (3, с. 39), "Светлой Жены" (3, с. 414). Бердяев для выражения сущности русской земли использует образ Вечной Женственности, ожидающей жениха (35, с. 184). Обратим внимание на характеристику патриотизма Соловьева, данную Трубецким: "В его отношении к России есть резко выраженная романтическая нота: он говорит о ней, как влюбленный. Два земных образа чаще всего и больше всего вызывают в нем виденье "Софии" - Премудрости Божией - образ возлюбленной и образ родины..." (145, т. I, с. 504 - 505). Это принципиально новый момент в отношении к России. Дело в том, что женщина обретает в русском космосе особую ценность именно в ипостаси матери и культ Богородицы на Руси связан с культом материнства. Федотов в исследовании "Русское религиозное сознание" показывает принципиально различное отношение к Деве Марии на Западе и в России. Наиболее обычное ее наименование на Руси - не "Святая Дева", не "Госпожа", не "Царица Небесная", но "Богородица". Она воплощает материнство, "божественное Материнство" - мотив, который на католическом Западе не был популярен никогда. Божественное Материнство - это сердце русской религии. Федотов пишет (280, с. 360-361), что в древней культуре "Деметра была выражена сильнее, чем Афродита" (280, р. 13). "Деметрический" архетип ("матери") имеет большую ценность, чем "афродитический" ("любовницы") (260, с. 200). На Западе же культ Богородицы сливается с эротическим отношением к Прекрасной

Даме. Поэтому, кстати, по мнению Розанова, "культ Мадонны", "религия Небесной Девы" имеют мало общего с евангельским образом Божьей Матери (114, с. 352). Он же подчеркивает, что в России Богородица всегда изображается как старая или уже стареющая женщина (114, с. 336). И отношение к России - это отношение к родине как к матери-земле, "Матушке-Руси". В данном отношении показательны столь актуальные сегодня строки из "Опавших листьев": <<"Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, даже порочна. Именно, именно, когда наша "мать" пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, - мы и не должны отходить от нее...>> (116, с. 299; см. также: 123, с.410). И вот уже у Соловьева появляется совершенно новый ракурс восприятия России. Это отмечает и Г.П.Федотов, анализируя творчество Блока: "Для всякого народа стихия родины, как стихия материнства, является в женском лике. Для Блока это, конечно, не могло быть иначе, хотя сыновнее чувство к России ему чуждо. Его отношение к ней всегда эротично" (248, с. 144). Действительно, известное восклицание поэта "О Русь Моя! Жена моя!" иллюстрирует это весьма красноречиво.

Бердяев, более того, настаивает, что именно таким и должно быть отношение человека к Родине: "Образ родной земли не есть только образ матери, это также - образ невесты и жены, которую человек оплодотворяет своим логосом, своим мужественным светоносным и оформляющим началом..." (37, с. 27). В противном случае и народ в целом, и отдельный человек чувствуют себя ребенком, излишне полагаются на заступничество родины-матери и снимают ответственность с себя.

Совершенно новый, эротический мотив отношения к России как к возлюбленной отразился и в привлечении отмеченных в главе II сюжетов освобождения Прекрасной Дамы рыцарем, пробуждения от сна Спящей Красавицы. Россия А.Белого - это Красавица, спавшая доселе глубоким сном (4, с. 329), и одновременно - Мировая Душа (4, с. 333). Иванов для характеристики отношения к России современных ему славянофилов использует такие слова: "обретение невесты, высвобождение сокровенной реальности из плена окутавших ее

чар", которое есть "всегдашний и коренной мотив мужеского действия" (83, с. 350). Любопытно, что тот же образ используется Эрном для того, чтобы выразить свое отношение к германскому милитаризму и германской культуре: "Наше чудесное воинство... должно поразить насмерть германского Дракона лишь для того, чтобы освободить его пленниц; среди же пленниц находятся не только народности, порабощенные тевтонским засилием, но и порабощенная магистралью, отдавшая Люциферу и духам злобы поднебесной *душа самого немеского народа*" (163, с. 328).

* * * * *

В историософии Серебряного века существовали, на наш взгляд, три точки зрения на проблему женственности России.

Первая точка зрения наиболее отчетливо представлена в сочинениях Бердяева, согласно рассуждениям которого женственный элемент присутствует в каждом народе - это и есть собственно народная стихия. Во Франции, в Англии, в Германии, у всех народов Запада "...на известной ступени развития в национально своеобразной форме пробуждался мужественный дух и изнутри, органически оформлял народную стихию" (40, с. 33). В России же этого не произошло. Поэтому "в русском народе нарушено должное соотношение между мужским и женским началом" (15, с. 122). "Русская земля все оставалась женственной, все невестилась, все ждала жениха со стороны" (40, с. 33). Бердяев снова и снова повторяет эту мысль: "разобщенность мужского и женского начала в недрах русской стихии и русского духа" является источником своеобразия России (37, с. 26); тайна русской истории и русской души "связана с особенным соотношением женственного и мужественного начала в русском национальном характере" (37 с. 7).

Он упоминает ряд факторов, обуславливающих женственность России. Первый - женственность славян. Эта идея была включена еще в полемику славянофилов и западников (см: 235, с. 33); в исследуемую эпоху к ней, помимо Бердяева

(37, с.17, 22), обращался, как мы отмечали выше, и Иванов (86, с. 382; 82, с. 670, 688).

Второй фактор, по Бердяеву, связан с особым характером русской религиозности. Русское православие значительно отличается от греческого, представляя собой "какое-то неорганическое смешение византизма и хлыстовства" (40, с.34). Хлыстовская стихия, "страстная и сладострастная" (15, с. 122), отражает русское язычество, народный дионисизм. Если "католичество бронировало душу, давало душе твердые очертания и ясные кристальные критерии добра и зла" (40, с. 35), то православие с его культом святости и смирения не способствовало закалу личности и воспитанию самодисциплины души (там же).

Третий фактор, к которому особенно часто обращается философ - это отсутствие рыцарского начала в русской истории: "В русской истории не было рыцарства, и потому не прошла Россия через закал и дисциплину личности, через культуру личной чести" (40, с. 34). Обратим внимание и на то, что мужественный характер и закал личности западного человека философ объясняет влиянием рыцарства (20, с. 210), которое оценивает неизменно высоко на протяжении всего творчества. Любопытно, что современники в мемуарах отмечают в самом мыслителе черты рыцаря, например: "...философскую мысль Бердяева так и хочется охарактеризовать, как рыцарственную..." (258, с. 43), а А.Белый писал о "крестоносце Бердяеве" (258, с. 59). По мнению философа, влиянию рыцарства человечество обязано такими качествами характера, как развитое личное начало, чувство собственного достоинства, культура личной ответственности и личной чести, искание правды в себе, а не вне себя (37, с. 6, 14). Отсутствие же рыцарства имело роковые последствия для нашей нравственной культуры - это "самый опасный недостаток русских", полагает Бердяев (37, с. 28). Так, комментируя известные слова К.Н. Леонтьева о том, что русский человек может быть святым, но не может быть честным, он объясняет малоценность нравственной самодисциплины в русском менталитете отсутствием рыцарского начала (37, с. 74). То, что в русской истории никогда не было рыцарства, обуславливает ответственность русской интеллигенции (31, с. 428).

В чем конкретно проявляется женственность России? Бердяев пишет: "Гений формы - не русский гений..." (37, с. 63). Сама необъятность русского пространства препятствовала оформлению русской души и русского творчества. Безграничность русских полей вошла в душу русского человека наряду с безграничностью государства: "Формы русского государства делали русского человека бесформенным" (там же). Эпитеты, избираемые Бердяевым для выражения этой черты русского характера, таковы - "безбрежность" (37, с. 65), "безграничность" (40, с. 210), "безгранность" (37, с. 63), "расплывчатая душевность" (37, с. 85), "недостаток формы и предела" (40, с. 210). Раскрытие мужественного, оформляющего начала должно идти изнутри, из самой России (37, с. 16), между тем как оно всегда ожидается извне, личное начало не раскрывается в самом русском народе: "...все мужественное, освобождающее и оформляющее было в России как бы не русским, заграничным, западно-европейским, французским или немецким или греческим в старину" (37, с. 15). "Россия всегда чувствует мужское начало себе трансцендентным, а не имманентным" (там же).

Кстати, Иванов в "пафосе обесформления", который присущ русскому нигилизму, усматривал проявление дионисизма, предостерегая, что "Дионис в России опасен" (91, с. 83). "Дионисический" - это один из излюбленных эпитетов русского характера и для Бердяева: "...Россия... страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы" (37, с. 14; см. также: 37, с. 16; 29, с. 47; 13, с. 70).

Наиболее часто в гендерной характеристике России Бердяев использует антитезу "пассивность - активность". Великая беда русской души - в женственной пассивности (18, с. 300). Русская доброта - пассивная доброта, всегда готовая уступить, отдать всякую ценность, между тем как есть доброта активная, и только такую доброту следует культивировать (37, с. 189). Отношение русских к государственной власти также определяется как "пассивная, рецептивная женственность", "покорность" (37, с. 5). Причем "если русское государство доньше хотело существовать пассивностью своего народа, то отныне

оно может существовать лишь активностью народа" (37, с. 66 - 67). Безумны те, кто хотел бы во имя сохранения своеобразия и самобытности русских эту пассивность сохранить (37, с. 67). "Да сохранит нас Бог от такой самобытности - мы от нее погибнем!" (37, с. 68). Быть может, положительная сторона мировой войны - в том, что Россия стряхнула с себя пассивность, разбудила в себе мужественные силы (37, с. 17). Однако по своей сущности "русские - непротивленцы..." (37, с. 188).

Именно сквозь призму этого Бердяев смотрит на русское смирение. Смирение - одна из ключевых христианских добродетелей, ценность которой не подвергалась сомнению в русской культуре. Смирение играло огромную роль в русском самосознании, в русской идее. Однако русское смирение отождествляется философом с покорностью. Следует заметить, что далеко не все соглашались с этой мыслью Бердяева. Так, Иванов, сожалея, что "эмпирически" женская покорность русских проявляется, настаивает, однако, на том, что "существенно" в русском характере ее нет (83, с. 351).

Модусом женского смирения России Бердяев считает и то, что, несмотря на принадлежность к своеобразнейшей культуре, русская интеллигенция необычайно склонна к подражательности, к духовному браку с иностранцами. "В жизни духа владеют ею: то Маркс, то Кант, то Штейнер, то иной какой-нибудь иностранный муж" (37, с. 16). "Она не училась у Европы... что для нее спасительно, а рабски подчинялась Западу..." (там же). Для западничества, которое, как позднее будет написано в "Русской идее", "есть явление более восточное, чем западное" (29, с. 91), характерны именно женственные черты (37, с. 23). "Жажда раствориться, отдаться - чисто русская жажда" (31, с. 429). "Засилие неметчины" и связано с тем, что "русский народ хочет не власти, а отдания себя власти, перенесения на власть всего бремени" (37, с. 10 - 11).

Женственные не-оформленность и пассивность лежат в основе таких качеств русского характера, как недостаток должной мужской воли (37, с. 77), ответственности (37, с. 78; 40, с. 210), самодисциплины духа (37, с. 54, 78; 15, с. 123), самобладания (37, с. 231).

Пресловутая антиномичность русской души, по мнению Бердяева, является отражением русской стихийности, хаоса, беспорядка; ее причина - в "несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере" (37, с. 15). "Широк русский человек, широк как русская земля, как русские поля. Славянский хаос бушует в нем" (37, с. 64). В русском характере уживаются анархизм с культом государства, национальная терпимость, "всечеловечность" с шовинизмом, свобода духа с сервилизмом и "жуткой покорностью", "святость" со "свинством"; "святая Русь имеет свой коррелятив в Руси мошенической" (37, с. 80). При этом стремление к крайностям, дионисийская чрезмерность, трактуется как женская черта, в то время как мужское - это аполлоновский культ меры, середины, потому "для русских характерна какая-то бездарность во всем относительно и среднем" (37, с. 25)

Культуру создает мужественная Европа; в России же начало культуры, начало человеческое выражено слабее, чем начало природы. Обретение русским народом мужественности, оформление им русской хаотичной стихии означает, что "человеческое призвано господствовать над природным, а не природное над человеческим" (37, с. 18). "В России все еще недостаточно раскрыто человеческое начало, оно все еще в потенциях, великих потенциях, но лишь потенциях" (37, с. 77). "Россия жила слишком природной, недостаточно человеческой жизнью, слишком родовой, недостаточно личной жизнью" (37, с. 18). "Недостаточное развитие личного начала в русской жизни" - один из лейтмотивов размышления Бердяева о России (напр.: 37, с. 6, 10, 11, 28, 74; 18, с. 300).

Как известно, именно в коллективизме, артельности, общинности усматривали преимущества России многие русские мыслители, скажем, славянофилы. Бердяев же полагает, что русский коллективизм бывает чрезмерным, ибо "Россия в массе... смешивала родовой, природный коллективизм с коллективизмом духовным, сверхприродным" (37, с. 18). Такой коллективизм приводит к тому, что <<все предпочитают... быть "как все". Везде личность подавлена органическим коллективом>> (37, с. 14 - 15). Такой коллективизм опасен: ведь "идея, смысл раскрывается в личности, а не в коллективе, и народ-

ная мудрость раскрывается на вершинах духовной жизни личностей, выражающих дух народный" (37, с. 84). Именно личность как начало мужественное вносит смысл в род как начало женственное. Мужественное личное начало призвано быть "светоносным мужем женственной национальной стихии, а не рабом ее" (37, с. 11).

Первородная стихия русской земли ждет просветления (37, с. 22). Статья, посвященная оформлению и просветлению женственной стихии народного дионисизма, выразительно озаглавлена Бердяевым "Темное вино" - такой образ избирается для характеристики бессознательной стихии народного дионисизма. Необходима творческая работа мысли, которая и прольет свет на русскую тьму (37, с. 108).

Поэтому и мышление русских - часто нерасчлененное (там же), неспособное к дифференциациям (37, с. 85). Познание сориентировано скорее на мистичность и интуитивность, чем на логику и рациональный дискурс (37, с. 22). В России не совершилась еще эмансипация мысли (37, с. 86): процесс знания сам по себе вызывает подозрения, в русском менталитете есть что-то "анти-гностическое" (37, с. 84).

У русских сердце преобладает над умом и волей, ко всему на свете они применяют исключительно моралистические оценки (там же). Эта конкретность восприятия мира служит основанием для приписывания русским "женственной религиозности и женственной морали" (37, с. 77). И взгляд русских на историю по-женски частный: <<в отношении к жизни русской интеллигенции, да и вообще русских людей есть как бы преобладание женственного, господства чувства, женственного сострадания, женственных "частных" оценок, женственного отворачивания к истории, к жестокости и суровости всего исторического, к холоду и к огню восходящего ввысь духа>> (37, с. 205).

Наконец, порождением неформленности, дионисизма, стремления к чрезмерности является русская эсхатологичность. Мы отметили, что апокалиптичность, эсхатологизм считались в культуре Серебряного века женственными качествами. Бердяев пишет: "В духовном складе русского народа есть черты, которые делают его народом апокалиптическим в высших проявлениях его духовной жизни" (37, с. 104). Среди этих черт - и

русская жажда абсолютного, отрицание всего относительного (37 с. 108 - 109). Специфика русской души именно в том, что ей присуща именно "пассивная, рецептивная, женственная апокалиптичность" (37, с. 108).

Русская религиозность, во многом определившая духовный облик нации, - женственная религиозность. В чем это проявляется? Во-первых, это религия земли (29, с. 48). Русский человек всегда слишком "возлагается на русскую землю. Почти смешивает и отождествляет он свою мать-землю с Богородицей и полагается на ее заступничество" (37, с. 64). Культ матери-заступницы пронизывает всю русскую религиозность. Во-вторых, следовательно, "это не столько религия Христа, сколько религия Богородицы... Россия превращается в Богородицу" (37, с. 10). Христос же "остается судьей, т.е. народ как бы не видит кенозиса Христа" (29, с. 48), поэтому для русского народа характерно вечное желание укрыться от страшного Бога за матерью-землей (там же), "в складках одежды Богородицы" (29, с. 77). В-третьих, русская религиозность складывается вокруг чисто женского, пассивного культа святых: им поклоняются, от них ожидают мужественной активности, но не пытаются встать вровень с ними (37, с. 10 - 11). В-четвертых, в ней слабо развито личное начало, преобладает церковный коллективизм (37, с. 164). Поэтому основная добродетель - смирение, которое оказывается единственной формой дисциплины личности. "Всякий слишком героический путь личности русское православное сознание признает гордыней..." (37, с. 75), а значит, "лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться" (37, с. 74). Далее, культ матери-земли - это и поклонение началу природному, это "религиозность коллективной биологической теплоты" (37, с. 10), своеобразный "религиозный материализм" (37, с. 11). Наконец, преклонение перед национальной стихией порождает церковный национализм - между тем как личность призвана быть "светоносным мужем женственной национальной стихии, а не рабом ее", она должна утверждать вселенский дух Христов (там же).

В статье "Русский соблазн" (1910), в которой Бердяев, по всей видимости, впервые пишет о женственности русской стихии (31, с. 427), понимание задач русского духа таково: "Новое

национальное самосознание... будет мужественно-активным, солнечным, светоносным, носителем Логоса, оформляющего и овладевающего стихией" (31, с. 429). Философ полагает, что "ложное соединение мужественного и женственного - великий грех и страшный провал" (31, с. 432). Статья заканчивается призывом: <<Да снизойдет... на всех "русских мальчиков" благодатная сила мужественного Логоса!>> (31, с. 438). В предвоенные и военные годы чрезмерная женственность расценивается Бердяевым как один из главных недостатков России.

Вместе с тем следует отметить, что философ обращался к проблеме женственности России на протяжении всей своей творческой биографии, и его взгляды претерпели эволюцию, которая сама по себе способна пролить дополнительный свет и на причину включения исследуемой проблемы в философский дискурс русской мысли.

* * * * *

Пока же рассмотрим другую точку зрения, сторонники которой выражали несогласие с самим тезисом о женственности русской души.

По мнению Иванова, в народе различимы два начала: женственное и мужественное. Первое вырастает из общей Матери - Живой Земли, Мировой Души; корни второго - в иерархии сил небесных (79, с. 308); в русской душе есть не только "женственно-благоуханная нежность", женская верность, отречение и терпение, святая красота, - но и "мужественная царственность", ее дерзновение и воинствование в жизненном действии и творчестве духовном (79, с. 306; 83, с. 349).

Эрн откликнулся на статью Бердяева "О вечно-бабьем в русской душе" статьей "Налет Валькирий" (1915), в которой пишет следующее: <<В то время как русская душа в титанической борьбе... являет один за другим величайшие подвиги беззаветного мужества и разверстывает в ослепительном напряжении светлую мощь и сталь солнечного духа своего, - в это время Бердяев вдруг находит уместным говорить о "вечно-бабьем в русской душе", т. е. на "свадьбе" о "похоронах"...>> (163, с. 367).

Приведем также оценку идеи женственности России, высказанную Лосским в работе "Характер русского народа", написанной значительно позже: "Говорят иногда, что у русского народа - женственная природа. Это неверно: русский народ, особенно великорусская ветвь его, народ, создавший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужествен; но в нем особенно примечательно *сочетание мужественной природы с женственной мягкостью*" (96, с. 290).

Впрочем, следует уточнить, что Бердяев писал и о мужественном лике России (37, с. 16, 17), который потенциально заключен в России пророческой, в русском странничестве и русском искании правды. "Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника" - "его стихия воздушная, он не врос в землю, в нем нет приземистости" (37, с. 12).

* * * * *

Наконец, особой точки зрения придерживался Розанов: именно в женственности он видел преимущества России. Этой проблеме он посвятил статью <<Возле "русской идеи">>, написанную в 1911 году и опубликованную впервые в 1914 году. Писатель приводит распространенное в германской культуре мнение о женственности русских, которые "в сочетании с мужественной тевтонской расой дадут чудесный человеческий материал для истории" (107, с. 322). В ответ на это Розанов замечает: <<Муж есть *глава* дома... Но *хозяйкой* его бывает жена. <...> ...И, в конце концов, она управляет и самим мужем. <...> Вот что можно ответить Вильгельму и Бисмарку на их указание о "женственном характере" славян ...>> (107, с. 325 - 326). Писатель соглашается с тем, что Россия - "женщина, вечно ищущая жениха, главу и мужа" (107, с.329), отмечает в русских "свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям" (107, с. 328), "женственную уступчивость и мягкость" (107, с. 327). Однако Розанов подчеркивает следующее - женская уступчивость и мягкость "оказывается силой". Жена входит в дом мужа как ласка и нежность в первый миг, но уже во второй она делается госпожой

(там же). <<"Женственное" облегает собою мужское, всасывает его>>; вода, символизирующая первое начало, "точит камень", который используется мыслителем в качестве символа второго начала (107, с. 333). Так и европейцы оказываются побежденными русской женственностью; они сами отдаются русскому началу, отрекаются от "самой сущности европейского начала - начала гордыни, захвата, господства" (107, с. 329).

* * * * *

От апологии абсолютизированного мужского начала далек и Бердяев, имея перед глазами пример "самоуверенно и ограниченно мужественной", "оторванной от женственности" германской расы (37, с. 16 - 17). Он полагает, что "трагедия германизма есть трагедия избыточной воли... слишком исключительно мужественной... Это - трагедия, противоположная трагедии русской души" (37, с. 171). В эти же годы Эрн писал о "глубинном расстройстве того, что может быть названо половым моментом национально-коллективной жизни" немецкого народа, об "аномалии отвлеченной мужественности и отрицании положительной женственной сущности в нем" (163, с. 325); Булгаков - об "отсутствии эротизма и типической германской безженности" (65, с. 236). Германия в русской философии той эпохи - своеобразный alter-ego России. "Мы, русские, менее всего можем вынести господство притязаний религии германизма" (37, с. 174), - пишет Бердяев.

В чем проявляется "ограниченная мужественность" немцев? По мнению Бердяева, пресловутый германский формализм - это и есть крайняя степень стремления к оформлению. Материю, окружающий мир немец воспринимает как нечто темное и хаотичное (37, с. 69). Все должно быть оформлено, организовано, упорядочено (37, с. 70, 171). Через германца бессознательное приходит в сознание (37, с. 170); "все рождается из тьмы, из хаоса бесформенных переживаний через акт воли, через акт мысли" (37, с. 169). Он не потерпит хаоса, тьмы и иррациональности после совершенного его волей и мыслью акта (там же). Отвлеченная мужественность германцев проявляется в "гор-

дыне германской воли" (37, с.174). Эта гордыня отчетливее всего проявляется в культуртрегерстве немцев, которые воспринимают другие народы как беспорядок, хаос и тьму, и только себя - как единственный источник порядка, организованности и света (37, с. 170). "Германский мир чувствует женственность славянской расы и думает, что он должен владеть этой расой и ее землей, что только он силен сделать эту землю культурной" (37, с. 17). В немце "нет никакого пассивно-женственного приятия мира, других людей, других народов, нет никаких братских и эротических чувств к космической иерархии живых существ" (37, с. 169). "Апокалипсис германцы целиком предоставляют русскому хаосу, столь ими презируемому" (37, с. 173).

В статье "Русский соблазн" Бердяев пишет о миссии России как объединении Востока и Запада (31, с. 437). Об этой миссии России говорили еще Чаадаев и Достоевский. Выше мы отметили, что и Соловьев считает, что Россия должна примирить в себе Восток и Запад, причем философ трактует восточное начало как пассивное, а западное - активное (125, с. 103); та же трактовка сохраняется у Розанова (114, с. 353). Бердяев в "Судьбе России", написанной во время Первой мировой войны, продолжает разделять эту точку зрения (37, с. 133). На наш взгляд, параллели ее с идеалом андрогинизма человека и культуры очевидны, тем более что Восток обозначен как женственный (37, с. 22). Идеал - комплементарность мужского и женского начал. И Бердяев пока верит, что именно России суждено воплотить Замысел Божий об андрогиническом соединении женственного Востока и мужественного Запада. Россия как "Востоко-Запад" будет воплощать черты и мужские, и женские. "Мужественность русского народа не будет отвлеченной..." (37, с. 29). Мужественный дух "...внутренно... соединится с женственностью русской земли" (там же), так как "без стихии земли мужественный дух бессилен" (37, с. 27). В революции отношение Бердяева к проблеме женственности России заметно меняется. В "Философии неравенства" он комментирует прежнюю идею так: "Россия есть великий и цельный Востоко-Запад по замыслу Божьему, и она есть неудавшийся Востоко-Запад по фактическому своему со-

стоянию..." (40, с. 33). Мыслитель с горечью констатирует, что его надежды на то, что мировая война преодолеет замкнутость европейской культуры и будет способствовать объединению Запада и Востока, что именно Россия будет играть в этом центральную роль, не сбылись. На самом деле победил "крайний Восток", "свет христианской Европы" угас. Русский народ не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил для ее выполнения (37, с. III). Замысел Божий остался нереализованным: женственное, то есть дионисийское, стихийное, безответственное начало не смогло в России соединиться с мужским. Причина революции, - а в ней философ видел национальную катастрофу, - в отсутствии "зрелого национального духа, который всегда есть соединение мужского и женского". Душа русского народа - это женственная душа, которая ищет и не находит своего жениха. Мужественный дух призвана вносить в народную душу интеллигенция, но она сама обнаруживает скорее женственную природу: "русские мальчики" всегда искали духовного брака на стороне; интеллигенция черпала мужественный дух из западных (особенно германских) учений, "отдаваясь им в каком-то диком иступлении" (40, с.36). Мужественный дух внес в народ Петр I, но был воспринят не как муж, а как насильник. Институт монархии вносил мужское начало в русскую жизнь, но оставался чужим и непонятным для народной Руси. После же падения мужественной дисциплинирующей идеи монархии "женственная и пассивная душа русского народа подверглась разложению" (там же). В "Мирозерцании Достоевского" (1923) нарушение должного отношения между мужским и женским началами также рассматривается как "источник всех болезней нашего религиозного и национального сознания" (15, с. 122).

Принципиально иные оценки появляются в работе "Новое средневековье" (1924), в которой мыслитель формулирует положение о наступлении новой эпохи, отличительные черты которой выражаются им в категориях "мужественность" и "женственность". Старая рациональная мужская культура с ее индивидуализмом, гуманизмом, либерализмом, демократией исчерпала свой потенциал. Наступление Нового средневековья философ соотносит с торжеством женского начала, которое свя-

зано более с недрами, бездной, Первоосновой; женственная Ночь первозданнее, стихийнее, онтологичнее, метафизичнее мужского Дня (17, с. 408). "Наступает универсалистическая, коллективистическая эпоха" (17, с. 417) Поскольку же "Россия никогда не выходила окончательно из средневековья, из сакральной эпохи", ей "в переходе от новой истории к новому средневековью будет принадлежать особое место" (17, с. 415).

В книге "Истоки и смысл русского коммунизма" (1937) Бердяев, сохраняя общую концепцию русской истории и русского характера, лишь один раз обращается к проблеме женственности русского народа - однако отношение к этой черте неясно. О женственной природе России, всегда подвергающейся изнасилованию чуждым ей мужественным началом, свидетельствует, по мнению мыслителя, народное восприятие революции: большевизм был русской народной революцией, разливом народной стихии, коммунизм же, который пришел от инородцев, наложил на революционную стихию гнет деспотической организации, рационализировал иррациональное (13, с. 109).

В Примечаниях 1944 года к статье "Русский соблазн" Бердяев так комментирует свой призыв 34-летней давности к "русским мальчикам" обрести силу мужественного Логоса: "Мужественная русская сила проснулась в советской России после революции. Но ее пробуждение было оторвано от русских духовных течений, и с этим отрывом было связано много дурного. Такова русская судьба" (31, с. 502).

Последний раз Бердяев обращается к проблеме женственности России в "Русской идее" (1946). Прежде всего отметим, что во многом философ следует прежней концепции. Всякий народ, пишет он, должен быть мужеженственным, в нем должно быть соединение двух начал. Германский народ по-прежнему объявляется антагонистом русского; в нем отмечается преобладание мужественного начала, что опять-таки продолжает рассматриваться как "уродство", которое "до добра не доводит" (29, с. 267 - 268). Правда, Бердяев фактически присоединяется к точке зрения Эрна: "В эпоху немецкого романтизма проявилось и женственное начало" (29, с. 268).

Новым и несколько неожиданным является то, что само противопоставление русского народа как женственного и душевного немецкому как мужественному и духовному трактуется как изобретение германской идеологии; ее тезис о том, что "мужественный дух немецкого народа должен овладеть женственной душой русского народа" (29, с. 267) служит, по мнению Бердяева, для оправдания германского империализма и воли к могуществу.

Второе отличие от прежней концепции заключается в акцентировании мужественных сторон русского характера: "В действительности русский народ всегда был способен к проявлению большой мужественности, и он это докажет и доказал уже германскому народу" (там же). В таком контексте Бердяев подчеркивает уже не отсутствие рыцарства в русской истории, а традицию "богатырского начала" (там же).

Вероятно, среди факторов, повлиявших на отмеченные изменения, следует назвать победу русского народа в Великой Отечественной войне, просоветские симпатии философа в этот период жизни, предчувствие грядущей холодной войны, когда его призыв противопоставить "воле к могуществу и господству Запада" "мужественную силу защиты" вновь обрел актуальность.

Обратим, однако, внимание на то, что сама трактовка Бердяевым русского национального характера остается неизменной. Действительно, по-прежнему подчеркивается противоречивость русской души (29, с. 44, 269), связанная с тем, что "всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное" (29, с. 44). Поэтому русский народ не знает меры и легко впадает в крайности (там же). "В русской стихии всегда сохранялся и сохраняет я и донныне дионисический, экстатический элемент" (29, с. 47). У русского народа огромная сила стихии и сравнительная слабость формы, "безгранность" (29, с. 44). Русский народ никогда не был народом культуры (Там же). Начиная книгу с тезиса о загадочности русской души (29, с. 43), Бердяев затем отмечает такие ее качества, как жертвенность (29, с. 47), смирение (29, с. 45), доходящее до юродства (29, с. 47), непротивление (там же), культ земли-матери и Богородицы (29, с. 48), эсхатологизм (там же). Таким образом, все модусы женст-

венности (за исключением пассивности) снова приписываются русской душе. Поэтому справедливой выглядит оценка изменений позиции Бердяева, сделанная в работе Н.П.Полторацкого: <<Точка зрения, высказанная им в "Судьбе России", более характерна для его общей концепции русской души, нежели заключительные строки "Русской идеи">> (226, с. 57).

Подводя итоги этой главы, подчеркнем как широкое использование гендерных характеристик в осмыслении различных аспектов исторического процесса, так и высокую оценку роли женственности, идею комплементарности мужского и женского начал в истории.

РУССКАЯ ИДЕЯ И ЖЕНСКИЙ ВОПРОС (Вместо заключения)

Итак, наш анализ показал, что проблема женщины и женственности оказалась включенной в философский дискурс Серебряного века. Ее обсуждение велось в контексте самых актуальных для философии этой эпохи проблем - софиологии, философии пола, теории любви, философии творчества, историософии, философии России. Мы вправе сделать совершенно определенный вывод о том, что русская философия, исходя из традиционного для мировой философской мысли понимания мужественности и женственности, существенным образом пересмотрела оценки мужского и женского начал. Мужественность и женственность воспринимались как комплементарные принципы бытия Божественного, Вселенной, человека, взаимодополняющие начала познания, творчества, истории. В их должном взаимодействии усматривали необходимое условие обустройства русской жизни.

Особенность русской оценки тех свойств, которые традиционно атрибутируются женщине, отмечается О.П.Ворониной: "...в русской философии расставлены иные культурно-символические акценты: то, что на Западе ассоциируется с мужским/маскулинным началом (боже-ственное, духовное, истинное), в России и русской культуре ассоциируется - через категорию любви - с женским началом" (249, с. 405 - 406). Однако на вопрос, можно ли сделать вывод о том, что в

России женское начало оценивается выше мужского, предлагается отрицательный ответ: "...это совсем не так, вернее, не совсем так. Дело в том, что представления о феминности (софийности), как, впрочем, и некоторые иные понятия, носят в иррационалистической русской философии пола крайне абстрактный характер. Это скорее аллегория, чем категория, скорее моральное наставление, чем концепция" (249, с. 406). Мы позволим себе выразить несогласие с подобным подходом. Да, речь идет о ценностях, отождествляемых с женственностью - не более. Но если отрицать значение этих ценностей для конструирования гендерной картины мира, то становится бессмысленным само изучение философского аспекта мужественности и женственности как фактора отношения к женщине в обществе; более того, это ставит под сомнение значение гендерных исследований вообще.

Разумеется, высокая оценка женственности как метафизического принципа не влечет за собой автоматически признания равенства женщины в социальном аспекте: легко любить Вечную Женственность - и гораздо труднее отказаться от определенных предрассудков в восприятии каждой конкретной женщины.

Однако и социальная сторона учения о женщине в философии этой эпохи отразила высокую оценку женственности. Мыслители Серебряного века были достаточно единодушны в признании несправедливостью положения женщины как существа второсортного, считали, что мужчина и женщина во многих отношениях равны. Вместе с тем - и здесь также можно говорить о единой позиции - они подчеркивали, что равенство совсем не означает тождества. Их оценка женственности противостояла как женоненавистничеству, так и теориям эмансипации, в которых мыслители усматривали точно такое же принижение значения женственности и отрицание роли ее как универсального принципа. Да, в текстах философов Серебряного века нет ответа на вопрос, как воплотить в жизнь идею равенства двух различных сущностей - мужчины и женщины, нет программы конкретных социально-экономических преобразований. Но это и не является задачей философии.

Чем был обусловлен такой интерес к проблеме женственности и такая оценка роли женского начала? Джин Гримшоу объясняет факт отсутствия интереса к проблеме женщины в философской мысли Запада тем обстоятельством, что женщина считалась лишенной автономии и рациональности - то есть тех качеств, которые рассматривались как собственно человеческие и потому достойные внимания философии (284, р. 9). В философии же Серебряного века на первый план выдвигаются иные ценности и иные проблемы. На наш взгляд, основные философские понятия этой эпохи - Богочеловечество, Всеединство, Соборность, Творчество - предполагали высокую оценку женственности как метафизического принципа.

Однако существует и более глубокая причина интереса русской философии Серебряного века к проблеме женщины и женственности - связь понятия женственности с основными ценностями такого идеологического феномена, как русская идея. Русскую идею мы понимаем как систему представлений о "смысле существования России во всемирной истории" (29, с.186), о сходстве и различии ее с Западом, о специфике русского решения основных мировоззренческих проблем. Мы не касаемся вопроса, справедливо ли сравнение России и женщины, "русскости" и женственности, но попытаемся показать, что те качества, которые мировая философская мысль атрибутировала женщине, во многом сходны с теми, которые утверждаются в русской идее, и напротив, критикуемый сторонниками русской идеи Запад осмысляется в понятиях, традиционно отождествляемых с маскулинностью.

Так, основная антиномия русской идеи - западный индивидуализм и русское единство. О свойственном русскому мировоззрению коллективизме писали многие русские и зарубежные мыслители. Например, Франк отмечал в русском мировоззрении "характерное предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенному рода духовному коллективизму" (156, с.485). Идеальный вариант решения вопроса о соотношении "Я" и "не-Я" разработан в концепции соборности. Соборность - это синтез единства и свободы, "свободное единение свободных индивидуальностей" (240, с.121), преодоление абсолютизации как личного блага, так и общего. В

реальности, однако, это отрицание "неправды индивидуализма" иногда оборачивается неразвитостью личного начала в России, что в определенной ситуации способствует возникновению тоталитаризма или, напротив, анархии. Вместе с тем индивидуализм, эгоизм - это атрибуты мужского начала; альтруизм же, самоограничение, жертвенность - атрибуты женского.

В основе русской соборности - любовь и смирение, противостоящие западной гордыне. Именно в добродетели смирения как квинтэссенции евангельского духа усматривали особую предрасположенность русского народа к христианству многие русские мыслители. Среди модусов гордыни - агрессивность и фарисейство, которым в России противопоставлены терпение, кенотизм, "милость к падшим", снисходительность (иной раз чрезмерная) к человеческим слабостям. У русских чувство милосердия преобладает над чувством справедливости, тогда как у жителей Запада - скорее наоборот. Во многом эта специфика обусловлена тем, что русскому мировоззрению свойственно представление об обществе как о едином организме, западному же - как о механизме, состоящем из атомизированных индивидов. Одновременно гордыня - это атрибут мужского начала, а женское, как мы видели, ассоциируется со смирением и кротостью. По мнению многих приверженцев русской идеи, человеческие отношения должны регулироваться не столько правом, сколько "правдой", которая опирается на внутренние, нравственно-религиозные основания. Вероятно, представление о противоположности права и "правды" в русской мысли берет начало в "Слове о Законе и Благодати" Илариона (XI в.), где внешнему регулятору - "закону", предполагающему рабское, безлюбое подчинение, противопоставлялась "благодать", в основе которой - любовь и доверие. Согласно взглядам многих русских мыслителей, в основе права - контрактная модель общества, атомы которого - формально равные субъекты, соревнующиеся и враждующие между собой; каждый из них является лишь средством для другого. <<...Право как таковое было в их глазах "внешней правдой", заменяющей человеческую совесть полицейским надзором>> (176, с.25), - пишет о славянофилах А.Валицкий.

Критика правовой регуляции человеческого поведения русской мыслью имеет определенные параллели с претензиями, предъявляемыми "мужской морали" в концепции "женской этики", которая существует в западной философской мысли последние два десятилетия. Согласно этой концепции, женщина рассуждает на темы морали принципиально по-иному, чем мужчина. Различия вытекают из того обстоятельства, что мужчина ориентируется на "обобщенного другого", женщина - на "конкретного другого". Мужчина склонен к приоритету этики прав, правил и принципов; формальной ориентации на абстрактную норму, принятой в "мужской морали справедливости", противостоит ситуативная и личная "мораль заботы" женщин. Мораль заботы - это мораль индивидуальных отношений; ее модель - в отношениях матери к ребенку, которые основаны на любви к нему, а не на знании абстрактных, беспристрастных принципов, правил и норм (см.: 184; 187; 284, р. 194).

"Правда" в русской идее противопоставляется не только бездушному праву, но и безличной истине. В главе I мы обращали внимание на то, что Флоренский мужское знание называет "истина", а женское - "правда". Русская идея - это, по выражению И.А.Ильина, "идея сердца" (198, с.346), которое считается и органом познания. Истина не только познается, но и переживается; она постигается скорее интуитивно и эмоционально, чем рационально, как на Западе. Русский ученый призван вносить в свое исследование начало сердца, совести. Идея познающего сердца, противостоящего рассудочной науке, бессильной подняться к созерцанию целого, к открытию истин высшего порядка, предполагает развитие творческой интуиции (198, с. 442). "Своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции" (155, с. 474), - пишет Франк. Но в то же время именно женщине более всего присущ интуитивный способ познания. Структурная оппозиция природы и культуры проецируется в русской идее на противостояние России Западу. На Западе начало культуры восторжествовало над началом природы. В основе западной цивилизации - культ меры, "золотой середины", аполлоновское начало. В основании же русской цивилизации - начало природы со свойственным ей дионисизмом, постоянным

стремлением нарушить меру, выйти за рамки культуры. С этим, кстати, связывают пресловутую "антиномичность русской души", "противоречивость русского характера" (29, с. 44 - 45; 96, с. 360; 291, р. 34). Россия - это страна крайностей: "Русский дух не знает середины: либо все, либо ничего - вот его девиз" (32, с. 491).

Но противостояние аполлоновского начала культуры и дионисийского начала природы воспринимается также как отражение противостояния мужского и женского начал.

По мнению многих творцов русской идеи, человеческая цивилизация обречена на самоуничтожение, если она будет основываться исключительно на западных ценностях. Особенность русского мессианизма в том, что он постулирует не господство России над остальным миром, а скорее ее служение человечеству и благовествование миру новой истины - истины, которая связана с утверждением отмеченных выше ценностей.

Утверждение тех же самых ценностей является основанием идеи мессианизма женского и его целью: мужчина с его культом индивидуализма, агрессивности, насилия, плоского рационализма привел человечество на край гибели, самоуничтожения, и только женщина может спасти мир. Подобные идеи широко распространены в современном женском движении (см: 237) и не только в нем: так, о необходимости дополнения ценностей западного мира - мира односторонне-мужественного - ценностями, носителями которых являются женщины, говорили, например, Карл Юнг и Н.К.Рерих. В этом контексте понятна фраза Бердяева, написанная почти столетие назад, что женский вопрос - это в такой же мере и мужской вопрос (36, с. 29).

Русскую идею и женскую идеологию объединяет, таким образом, критика западной цивилизации; это - попытки создания идеологических конструкций, альтернативных западной, андроцентрической, которая является ныне господствующей и которую многие считают единственно правильной. Это - своеобразные *контр*-идеологии, отстаивающие иные, противоположные ценности ("радикально Иное"; 188, с. 56). Общее духовное родство русской идеи и женского вопроса проявляется и в обращении некоторых идеологов

современного женского движения к идейному наследию Серебряного века. Так, английская исследовательница Кэтлин Мэтьюз пишет: "Учение о Софии - это дар России Западу" (299, р. 302).

Следовательно, постоянный интерес русской мысли к проблеме женщины и женственности совершенно закономерен. В философии Серебряного века этот интерес наиболее рельефен. Философия женщины и женственности в эту эпоху - один из модусов русской идеи, одна из форм той критики западной рациональности, гуманизма, индивидуализма, которая, с одной стороны, является влиятельной интенцией мировой философии последних полутора веков, с другой - имманентна русской мысли.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Белый А.* Апокалипсис в русской поэзии // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
2. *Белый А.* Вейнинггер о поле и характере // Русский Эрос или, Философия любви в России. М., 1991.
3. *Белый А.* Воспоминания о Блоке. М., 1995. (Собр. соч.).
4. *Белый А.* Луг зеленый // Белый А. Символизм как миропонимание.
5. *Белый А.* Настоящее и будущее русской литературы // Там же.
6. *Белый А.* Пророк безличия // Там же.
7. *Белый А.* Смысл искусства // Там же.
8. *Белый А.* Эмблематика смысла // Там же.
9. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996.
10. *Бердяев Н.А.* В защиту А.Блока // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. В 2 т. Т. 2.
11. *Бердяев Н.А.* Генрих Ибсен // Там же.
12. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
13. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. Репринт. изд.
14. *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви // Русский Эрос...
15. *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества... Т.2.
16. *Бердяев Н.А.* Мутные лики // Там же.
17. *Бердяев Н.А.* Новое средневековье // Там же. Т. 1.
18. *Бердяев Н.А.* О "вечно-бабьем" в русской душе // Там же. Т. 2.
19. *Бердяев Н.А.* О "Литературном распаде" // Там же.
20. *Бердяев Н.А.* О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
21. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
22. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Там же.
23. *Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества... Т. 2.
24. *Бердяев Н.А.* Очарование отраженных культур: О Вяч. Иванове // Там же.

25. Бердяев Н.А. Письмо будущей жене Л.Ю.Рапп // Бердяев Н.А. Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989.
26. Бердяев Н.А. Повесть о небесном роде // Там же.
27. Бердяев Н.А. По поводу одной замечательной книги // Там же.
28. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл.Соловьева // О Владимире Соловьеве: Сб. первый. М., 1911.
29. Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
30. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал "Путь" // Бердяев Н.А. Философия творчества... Т. 2.
31. Бердяев Н.А. Русский соблазн: По поводу "Серебряного голубя" А.Белого // Там же.
32. Бердяев Н.А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). М, 1991.
33. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989.
34. Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества... Т. 1.
35. Бердяев Н.А. Ставрогин // Там же. Т. 1.
36. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные (1900 - 1906). СПб., 1907.
37. Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. Репринт. изд.
38. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире: К миропониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа.
39. Бердяев Н.А. Утонченная Фиваида: Религиозная драма Гюисманса // Бердяев Н.А. Философия творчества... Т. 2.
40. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990.
41. Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа.
42. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества.
43. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сб. ст. о русской интеллигенции. Из глубины: Сб. ст. о русской революции. М., 1991.
44. Бердяев Н.А. Христос и мир: Ответ В.Розанову // Бердяев Н.А. Философия творчества... Т. 2.
45. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека.
46. Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа.

47. Блок А.А. Из дневников и записных книжек // Собр. соч.: В 6 т. Л., 1982. Т. 5.
48. Блок А.А. Крушение гуманизма // Там же. Т. 4.
49. Блок А.А. Памяти Августа Стриндберга // Там же.
50. Блок А. Рыцарь-монах // О Владимире Соловьеве.
51. Булгаков С.Н. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996.
52. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество: (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
53. Булгаков С.Н. Две встречи (1898 - 1924): (Из записной книжки) // Там же.
54. Булгаков С.Н. Из "Дневника" // Булгаков С.Н. Тихие думы.
55. Булгаков С.Н. Моя родина // Там же.
56. Булгаков С. Н. На пиру богов: Pro и contra: Современные диалоги // Соч. Т. 2.
57. Булгаков С.Н. Нация и человечество // Там же.
58. Булгаков С.Н. О первохристианстве // Булгаков С.Н. Два града: Исследования о природе человеческих идеалов: В 2 т. М., 1911. Т. 1.
59. Булгаков С.Н. Победитель - Победженный: (Судьба К.Н.Леонтьева) // Булгаков С.Н. Тихие думы.
60. Булгаков С.Н. [Поездка в Америку] // Там же.
61. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. Paris, 1989.
62. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл.Соловьева // О Владимире Соловьеве.
63. Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Соч. Т. 2.
64. Булгаков С.Н. Русская трагедия // Там же.
65. Булгаков С.Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
66. Булгаков С.Н. Сны Геи // Булгаков С.Н. Тихие думы.
67. Булгаков С.Н. Тоска: На выставке А.С.Голубкиной // Там же.
68. Булгаков С.Н. Труп красоты: По поводу картин Пикассо // Соч. Т.2.
69. Булгаков С.Н. Философия имени. Paris, 1953.
70. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч. Т. 1.
71. Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии // Булгаков С.Н. Тихие думы.
72. Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь: По поводу последних произведений Л.Н.Толстого "Дьявол" и "Отец Сергий" // Соч. Т. 2.
73. Булгаков С., прот. Купина неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Вильнюс, 1991. Репринт. изд. Париж, 1927.
74. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса: Проблемы закона и благодати // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994.

75. *Иванов В.И.* Байронизм как событие в жизни русского духа // *Иванов В.И. Родное и вселенское.* М., 1994.
76. *Иванов В.И.* Гете на рубеже двух столетий // Там же.
77. *Иванов В.И.* Две стихии в современном символизме // Там же.
78. *Иванов В.И.* Дионис и прадиионисийство // *Иванов В.И. Дионис и прадиионисийство.* СПб., 1994.
79. *Иванов В.И.* Достоевский и роман-трагедия // *Иванов В.И. Родное и вселенское.*
80. *Иванов В.И.* Достоевский. Трагедия - миф - мистика // *Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1987. Т. 4.*
81. *Иванов В.И.* Древний ужас // *Иванов В.И. Дионис и прадиионисийство.*
82. *Иванов В.И.* Духовный лик славянства // *Собр. соч. Т.4.*
83. *Иванов В.И.* Живое предание // *Иванов В.И. Родное и вселенское.*
84. *Иванов В.И.* Заветы символизма // Там же.
85. *Иванов В.И.* Лики и личины России: К исследованию идеологии Достоевского // Там же.
86. *Иванов В.И.* Макиавеллизм и мазохизм // Там же.
87. *Иванов В.И.* Ницше и Дионис // *Иванов В.И. Дионис и прадиионисийство.*
88. *Иванов В.И.* О веселом ремесле и умном веселии // *Иванов В.И. Родное и вселенское.*
89. *Иванов В.И.* О достоинстве женщины // *Иванов В.И. По звездам.* СПб., 1909.
90. *Иванов В.И.* О Новалисе // *Собр. соч. Т.4.*
91. *Иванов В.И.* Споры // *Иванов В.И. Родное и вселенское.*
92. *Иванов В.И.* Существо трагедии // *Иванов В.И. Дионис и прадиионисийство.*
93. *Иванов В.И.* Ты еси // *Иванов В.И. Родное и вселенское.*
94. *Карсавин Л.П.* Noctes Petropolitanae // *Малые соч. СПб., 1994.*
95. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994
96. *Лосский Н.О.* Характер русского народа // *Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа.* М., 1991.
97. *Мережковский Д.С.* Атлантида - Европа: Тайна Запада. М., 1992.
98. *Мережковский Д.С.* Две тайны русской поэзии // *Мережковский Д.С. В тихом омуте: Ст. и исслед. разных лет.* М., 1991.
99. *Мережковский Д.С.* Иисус Неизвестный: В 2 т. Белград. Б. г.
100. *Мережковский Д.С.* Испанские мистики: Св. Тереза Авильская, Иоанн Креста. Брюссель, 1988.
101. *Мережковский Д.С.* М.Ю.Лермонтов - Поэт сверхчеловечества // *Мережковский Д.С. В тихом омуте.*

102. *Мережковский Д.С.* О новом религиозном действии: (Открытое письмо Н.А.Бердяеву) // Мережковский Д.С. "Большая Россия": Избранное. М., 1990.
103. *Мережковский Д.С.* Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага, 1925.
104. *Мережковский Д.С.* Толстой и Достоевский. М., 1902.
105. *Мережковский Д.С.* 14 декабря // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 4.
106. *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Уединенное. М., 1990.
107. *Розанов В.В.* Возле "русской идеи" // Соч. М., 1990.
108. *Розанов В.В.* Из восточных мотивов // Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. (Собр. соч.)
109. *Розанов В.В.* Концы и начала, "божественное и демоническое", боги и демоны: (По поводу главного сюжета Лермонтова) // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М., 1995. (Собр. соч.).
110. *Розанов В.В.* Л.Андреев и его "Тьма" // Там же.
111. *Розанов В.В.* Люди лунного света // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
112. *Розанов В.В.* Магическая страница у Гоголя // Розанов В.В. О писательстве и писателях. (Собр. соч.).
113. *Розанов В.В.* Мимолетное, 1915 год // Розанов В.В. Мимолетное. М., 1994. (Собр. соч.).
114. *Розанов В.В.* Около церковных стен. М., 1995. (Собр. соч.).
115. *Розанов В.В.* Опавшие листья: Короб второй // Соч. Т. 2.
116. *Розанов В.В.* Опавшие листья: Короб первый // Там же.
117. *Розанов В.В.* Религия и культура: Сб. ст. // Там же. Т.1.
118. *Розанов В.В.* Русская церковь // Там же.
119. *Розанов В.В.* Семейный вопрос в России: В 2 т. СПб., 1903.
120. *Розанов В.В.* Семья как религия // Розанов В.В. Уединенное.
121. *Розанов В.В.* Темный лик: Метафизика христианства // Соч. Т.1.
122. *Розанов В.В.* Уединенное // Там же. Т. 2.
123. *Розанов В.В.* Черный огонь, 1917 год // Розанов В.В. Мимолетное.
124. *Соловьев В.С.* Буддийское настроение в поэзии // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
125. *Соловьев В.С.* Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
126. *Соловьев В.С.* Женский вопрос // Собр. соч. СПб., 1903. Т. 8.
127. *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.2.
128. *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Там же.
129. *Соловьев В.С.* Красота в природе // Там же.
130. *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Там же.
131. *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России // Соч. 1989. Т. 1.

132. *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового мирозерцания // Соч. 1990. Т. 2.
133. *Соловьев В.С.* О лирической поэзии // Соловьев В.С. Философия искусства...
134. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. 1990. Т. 1.
135. *Соловьев В.С.* Поэзия Я.П.Полонского // Соловьев В.С. Философия искусства...
136. *Соловьев В.С.* [Рецензия] // Собр. соч. Т. 8. Рец. на кн.: Фуллье А. Темперамент и характер. М., 1896.
137. *Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. М., 1911.
138. *Соловьев В.С.* Русская идея // Русская идея. М., 1990.
139. *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соч. 1990. Т. 2.
140. *Соловьев В.С.* Стихотворения и поэма // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из "Трех разговоров": Краткая повесть об антихристе. СПб., 1994.
141. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Философия искусства...
142. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соч. 1990. Т. 2.
143. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соч. 1989. Т. 2.
144. *Трубецкой Е.Н.* Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
145. *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В.С.Соловьева: В 2 т. М., 1995
146. *Трубецкой Е.Н.* Национальный вопрос, Константинополь и Святая София // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни.
147. *Трубецкой Е.Н.* Россия в ее иконе // Там же.
148. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // Там же.
149. *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Там же.
150. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи: Публичная лекция // Там же.
151. *Флоренский П.А.* Имена // Малое собр. соч. Б. м., 1993. Вып. 1.
152. *Флоренский П.А.* Понятие Церкви в Священном Писании // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1.
153. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
154. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Там же. Т. 2.
155. *Франк С.Л.* Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
156. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Там же.
157. *Франк С.Л.* Фр. Ницше и этика "любви к дальнему" // Соч. М., 1990.

158. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: (Опыт адогматического мышления) // Избр. соч. М., 1993.
159. *Эрн В. Г.С.* Сковорода: Жизнь и учение. М., 1912
160. *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос // Соч. М., 1991.
161. *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // Там же.
162. *Эрн В.Ф.* Гносеология Владимира Соловьева // О Владимире Соловьеве.
163. *Эрн В.Ф.* Меч и крест // Соч.
164. *Абрамов А.* К вопросу о преемственности философских идей Вл.Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX - нач. XX в.: (Критический анализ). М., 1989.
165. *Абрамов М.А.* К проблеме авторства "Слова о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве" и мировоззрение его эпохи. Киев, 1990.
166. *Аверинцев С.С.* Ахамот // Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. М., 1991. Т. 1.
167. *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.
168. *Айвазова С.* Идейные истоки женского движения в России // Общественные науки и современность. 1991. № 4; 1992. № 6.
169. *Айвазова С.* К истории феминизма // Обществ. науки и современность. 1992. № 6.
170. *Акулинин В.Н.* Философия всеединства: От В.С.Соловьева к П.А.Флоренскому. Новосибирск, 1990.
171. *Андреев Д.Л.* Роза Мира. М., 1992.
172. *Андреева И.* Социально-философские проблемы пола, брака и семьи // Вопр. философии.. 1980. № 1.
173. *Бессонов Б.Н.* Русская идея, мифы и реальность. М., 1993.
174. *Богатова О.А.* "Метафизика пола" и "этика любви" В.В.Розанова в контексте русской нравственной философии. Саранск, 1995. Деп. в ИНИОН 19.07.95, N 50623.
175. *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия // Вопр. философии. 1995. № 7.
176. *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов в конца XIX - начала XX века // Вопр. философии. 1991. № 8.
177. *Вейнинггер О.* Пол и характер. М., 1992.
178. *Гайденко П.П.* Соловьев Владимир Сергеевич // Русская философия: Словарь. М., 1995.
179. *Гайденко П.П.* Человек и человечество в учении В.С.Соловьева // Вопр. философии. 1994. № 6.

180. *Гальцева Р., Роднянская И.* Реальное дело художника: ("Положительная эстетика" Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество) // Соловьев В.С. Философия искусства...
181. *Гарднер К.* Между Востоком и Западом: Возрождение даров русской души. М., 1993.
182. *Гачев Г.* Национальные образы мира: Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. М, 1988.
183. *Гачев Г.* Русский Эрос. М., 1994.
184. *Гиллиган К.* Иным голосом: (Фрагмент из книги) // Этическая мысль, 1991. М., 1992.
185. *Горский В.С.* "Срединный слой" картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: (Историко-философские очерки). Киев, 1988.
186. *Григорьева Т.П.* Дао и Логос: (Встреча культур). М., 1992.
187. *Гримшоу Дж.* Идея "женской этики" // Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993.
188. *Гройс Б.* Поиск русской национальной идентичности // Вопр. философии. 1992. № 1.
189. *Громов М.Н.* Образ Софии Премудрости в культуре Древней Руси // Отечественная общественная мысль...
190. *Громов П.* Блок, его предшественники и современники. Л., 1986.
191. *Гуль Р.* Пол в творчестве: Разбор произведений Андрея Белого. Берлин, 1923.
192. *Домострой.* М., 1990.
193. *Дугин А.* Консервативная революция. М., 1994.
194. *Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А.* Еретики и ортодоксы: очерки древнерусской духовности. Л., 1991.
195. *Зандер Л.А.* Бог и мир: Мирозерцание отца Сергия Булгакова: В 2 т. Париж, 1948.
196. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991.
197. *Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Paris, 1991.
198. *Ильин И.А.* О русской идее // Русская идея.
199. *Ильин И.А.* Путь к очевидности // Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3.
200. *Клименкова Т.А.* Философские проблемы неофеминизма 70-х годов // Вопр. философии. 1988. N 5.
201. *Ключников С.Ю.* Метафизика Эроса Юлиуса Эвола // Эвола Ю. Метафизика пола. М., 1996.
202. *Козырев А.П.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопр. философии. 1995. № 7.
203. *Козырев А.П.* Софиология // Русская философия: Словарь.
204. *Кон И.С.* Введение в сексологию. М., 1990.

205. *Кон И.С.* Ребенок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М., 1988.
206. *Кувакин В.А.* Религиозная философия в России: Начало XX века. М, 1980.
207. *Лопатин Л.М.* Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева... Т. 2.
208. *Лосев А.Ф.* Вл.Соловьев. М., 1983.
209. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
210. *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
211. *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Париж, 1936.
212. *Максимов Д.* А.Блок и Вл.Соловьев: (По материалам из библиотеки Ал.Блока) // Творчество писателя и литературный процесс. Иваново, 1981.
213. *Маибиц-Веров И.М.* Русский символизм и путь Александра Блока. Куйбышев, 1969.
214. *Миллет К.* Теория сексуальной политики // Вопр. философии. 1994. № 9.
215. *Миц З.Г.* Граф Генрих фон Оттергейм и "Московский Ренессанс": символист Андрей Белый в "Огненном ангеле" В.Брюсова // Андрей Белый: Проблемы творчества: Ст., воспоминания, публ. М., 1988.
216. *Михайловский Н.К.* Борьба за индивидуальность: Социологические очерки // Полн. собр. соч. СПб., 1911. Т. 1.
217. *Мочульский К.Н.* Александр Блок. Париж, 1948.
218. *Мочульский К.Н.* Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Мочульский К.Н. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.
219. *Муратов А.Б.* "Смысл чеповека есть он сам" // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве.
220. *Новиков А.И.* Проблема эроса (пол, женщина, любовь) в русской философской мысли конца XIX - начала XX века // Феминизм и российская культура. СПб., 1995.
221. *Новополин Г.С.* Порнографический элемент в русской литературе. СПб., 1909.
222. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства" и другие работы: Эссе о литературе и искусстве: Сб. М., 1991.
223. *Парамонов Б.* Воительница: (Камилла Палья и "русская идея") // Звезда. 1992. N 2.
224. *Песков А.М.* Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1992. N 8.
225. *Платон.* Пир // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2.

226. *Полторацкий Н.П.* Бердяев и Россия (Философия истории России у Н.А.Бердяева). Нью-Йорк, 1967.
227. *Поляков Л.В.* Женская эмансипация и теология пола в России XIX // Феминизм: Восток. Запад. Россия.
228. *Поляков Л.В.* Логика "русской идеи" // Обществ. науки и современность. 1992. № 3-5.
229. *Пушкарёва Н.Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989
230. *Пьяных М.* Певец огненной стихии: Поэзия А.Белого революционной эпохи 1917 - 1921 годов // Андрей Белый: Проблемы творчества...
231. *Пьяных М.* Россия и революция в поэзии А. Блока и А.Белого // Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции. М., 1990.
232. *Рерих Н.К.* Живая этика. М., 1992.
233. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988.
234. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1994.
235. *Рябов О.В.* "Женственность" и "мужественность" как категории русской историософии // Женщина в российском обществе. 1996. № 1.
236. *Рябов О.В.* Женщина и женственность в русской философии "серебряного века" // Женщина и российское общество: научно- исторический аспект. Иваново, 1995.
237. *Рябов О.В.* Русская идея и женский вопрос: Опыт сравнительного анализа // Женщина в российском обществе. 1996. № 3.
238. *Рябова Т.Б.* Материнская и отцовская любовь в русской средневековой традиции // Женщина в российском обществе. 1996. № 1.
239. *Сабиров В.Ш.* Русская идея спасения: Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995.
240. *Сагатовский В.Н.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.
241. *Семенкин Н.С.* Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. М., 1986.
242. *Степанянц М.* Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее // Феминизм: Восток. Запад. Россия.
243. *Стрелкова И.* Россию спасет женщина? // Женщины России - вчера, сегодня, завтра. М., 1994.
244. *Тишкин Г.* Женский вопрос в России: 50 - 60-е годы XIX в. Л., 1984.
245. *Толмачев В.М.* Саламандра в огне: О творчестве Вяч. Иванова // Иванов В.И. Родное и вселенское.
246. *Уткина Н.Ф.* Тема всеединства в философии Вл. Соловьева // Вопр. философии. 1989. № 6.
247. *Фатеев В.А.* В.В.Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991.
248. *Федотов Г.П.* На поле Куликовом // Соч.: В 6 т. Париж, 1967. Т. 1.
249. *Философия:* Учеб. М., 1996.

250. *Философия любви*: В 2 т. М., 1990.
251. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1981.
252. *Фридан Б.* Загадка женственности. М., 1994.
253. *Фромм Э.* Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
254. *Хасбулатова О.А.* Опыт и традиции женского движения в России (1860 - 1917). Иваново, 1994.
255. *Хвостов В.М.* Женщина и человеческое достоинство. М., 1914.
256. *Хоружий С.С.* София - космос - материя. Устои философской мысли Булгакова // Вопросы философии. 1989. № 12.
257. *Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995.
258. *Штрихи воспоминаний* // Н.А.Бердяев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1.
259. *Шубарт В.* Европа и душа Востока. Б. м., 1947.
260. *Эвола Ю.* Метафизика пола.
261. *Эткинд А.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1995
262. *Эткинд А.* Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб., 1993.
263. *Юлина Н.С.* Женщина, семья и общество: Дискуссии в феминистской мысли США // Вопросы философии. 1994. № 9.
264. *Юлина Н.С.* Проблемы женщин: философские аспекты: (Феминистская мысль в США) // Там же. 1988. № 5.
265. *Юлина Н.С.* Феминистская ревизия философии: возможности и перспективы // Феминизм: Восток. Запад. Россия.
266. *Якобсон А.* Конец трагедии. Вильнюс; М., 1992.
267. *Atkinson D.* Society and the Sexes in the Russian Past // *Women in Russia*. Hassocks, 1978.
268. *Barker A.M.* The Mother Syndrome in the Russian Folk Imagination. Columbus, 1986.
269. *Beauvoir S. de.* The Second Sex // *Philosophy of Women: Classical to Current Concepts*. Indianapolis, 1978.
270. *Billington J.H.* The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture. N.Y., 1966.
271. *Blum L., Homiak M., Housman J., Sheman N.* Altruism and Women's Oppression // *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*. N.Y., 1976.
272. *Borocz I., Verdery K.* Gender and Nation: Introduction // *East European Politics and Societies*. 1994. Spring. Vol. 8. N 2.
273. *Buckley M.* Women and Ideology in the Soviet Union. Harvester, 1989.
274. *Chaletz J.* Masculine/Feminine or Human?: An Overview of the Sociology of Sex Roles. Ithaca, 1974.
275. *Coole D.* Women in Political Theory, from Ancient Misogyny to Contemporary Feminism. Brighton, 1988.

276. *Dickanson A.* The Feminine as a Universal // "Femininity", "Masculinity" and "Androgyny": A Modern Philosophical Discussion. Totowa, 1982.
277. *Edmondson L.* Feminism in Russia, 1900 - 1917. Stanford, 1984.
278. *Elshtain J.* Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought. Princeton, 1981.
279. *Engelstein L.* The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in fin-de-siecle Russia. Ithaca; L., 1992.
280. *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. Cambridge, 1966. Vol. I.
281. *Ferguson A.* Androgyny as an Ideal for Human Development // Feminism and Philosophy. N.Y., 1978.
282. *Gould C.C.* Women's Question: Philosophy of Liberation and Liberation of Philosophy // Women and Philosophy...
283. *Graham S.* Undiscovered Russia. L., 1912.
284. *Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis, 1986.
285. *Grossman J.D.* Feminine Images in Old Russian Literature and Art // California Slavic Studies. 1980. № 11.
286. *Harrison B.W.* Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics. Boston, 1985.
287. *Heilbrun C.* The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge. Madison, 1979.
288. *Heilbrun C.* Toward a Recognition of Androgyny. N-Y, 1973.
289. *Heldt B.* Gynoglasnost: Writing the Feminine // Perestroika and Soviet Women. Cambridge, 1992.
290. *Heldt B.* Terrible Perfection: Women and Russian Literature. Bloomington, 1987.
291. *Hingley R.* The Russian Mind. L., 1977.
292. *Hubbs J.* Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington, 1988.
293. *Kennedy D.M.* The Nineteenth-Century Heritage: The Family, Feminism and Sex // Women and Womanhood in America. Lexington, 1973.
294. *Klimenkova T.* What Does Our New Democracy Offer Society? // Women in Russia: A New Era in Russian Feminism. L.; N.Y., 1994.
295. *Lapidus G.W.* Women in Soviet Society: Development and Social Change. Berkeley, 1978.
296. *Lloyd G.* The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy. Minneapolis, 1984.
297. *Maegd-Soep C de.* The Emancipation of Women in Russian Literature and Society. Ghent, 1978.
298. *Masaryk T.G.* The Spirit of Russia: In 3 vol. L., 1968.
299. *Matthews C.* Sophia, Goddess of Wisdom: The Divine Feminine from Black Goddess to World Soul. L., 1991.
300. *Montagu M.* The Natural Superiority of Women. N.Y., 1978.
301. *Mosse G.L.* Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe. 1985.

302. *Nicholson L.* Interpreting Gender // Signs. 1994. Autumn.
303. *Nye A.* Feminist Theory and the Philosophy of Men. L., 1986.
304. *Oakley A.* Sex, Gender and Society. L., 1972.
305. *Okin S.* Woman in Western Political Thought. Princeton, 1979.
306. *Peterson V.S., Runyan A.S.* Global Gender Issues. Boulder, 1993.
307. *Philosophy of Sex: Contemporary Reading.* Totowa, 1980.
308. *Poggioly R.* Rozanov. L., 1957.
309. *Scott J.W.* Gender and Politics of History. N.Y., 1988.
310. *Sex and Gender.* Newbury Park, 1987.
311. *Stites R.* The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism, 1860 - 1930. Princeton, 1978.
312. *Stites R.* Women and the Russian Intelligentsia: Three Perspectives // Women in Russia. Hassocks, 1978.
313. *Tormey J.P.* Exploitation, Oppression and Self-Sacrifice// Women and Philosophy...
314. *Treblicot J.* Two Forms of Androgyny // Feminism and Philosophy. N.Y., 1978.
315. *Ulanov A.B.* The Feminine: In Jungian Psychology and in Christian Theology. Evanston, 1978.
316. *Voronina O.* Virgin Mary or Mary Magdalene?: The Construction and Reconstruction of Sex during the Perestroika Period // Women in Russia: A New Era in Russian Feminism. L.; N.Y., 1994.
317. *Welter B.* The Cult of True Womanhood, 1820 - 1860 // Women and Womanhood in America.
318. *West J.* Russian Symbolism: A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic. L., 1970.
319. *Whitbeck C.* Theories of Sex Difference // Women and Philosophy...
320. *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche.* Brighton, 1989.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аверинцев С.С. 45, 90
 Андреев Д.Л. 4, 5, 98, 99
 Аристотель 8
 Баадер Ф. 41
 Байрон Дж. 49
 Бакунин П.А. 4
 Баховен И.Я. 20
 Белый А. 4, 11, 14, 19, 39, 56, 58, 59, 63, 107, 113.
 Беме Я. 41, 76
 Бердяев Н.А. 4, 9-15, 17, 19-22, 26, 28, 30, 31, 34-37, 40, 41, 43, 50, 52, 54-56, 58-64, 66, 70, 74-79, 81-82, 84, 85, 87, 89, 91, 92, 95, 98, 99, 101, 103, 106-110, 112-124, 126-128, 134
 Блок А.А. 4, 35, 50, 55, 58, 59, 75, 89, 112, 113
 Бовуар С. де. 11

Булгаков С.Н. 4? 9? 11-13, 15, 18-20, 25, 26, 28, 32-37, 39, 41-43, 47-49, 51, 52, 56, 57, 59, 66-68, 71, 74, 76-78, 81, 83, 92, 103, 105, 109, 123
 Бэкон Ф. 94
 Валицкий А. 132
 Вейнингер О. 4, 30-32, 36, 62, 103
 Владимир Мономах 36
 Воронина О.А. 129
 Гартман Н. 41
 Герцен А.И. 4
 Гете И.В. 41,45
 Гиппиус З.Н. 55
 Горский В.С. 46
 Горький М. 5
 Григорий Нисский 41
 Гримшоу Дж. 130
 Данте 55,82, 99
 Десницкий С.Я. 4
 Дионисий Ареопагит 41
 Достоевский Ф.М. 4, 10, 35, 36, 50-52, 59, 97, 124, 125
 Зеньковский В.В. 43, 74
 Зиновий Отенский 46
 Ибсен Г. 41
 Иванов В.И. 4, 9-11, 13, 14, 16-20, 25, 27, 49, 50, 57, 58, 62, 66, 77, 78, 83, 88, 89, 92, 96, 98, 103, 104, 106, 111, 113, 114, 116, 117, 121.
 Иларион 46, 132
 Ильин И.А. 5, 98, 133
 Карсавин Л.П. 4, 65, 71, 73, 75, 78
 Киреевский И.А. 4
 Кант И. 71, 93, 117
 Конт О. 4, 26, 27, 32, 45, 54
 Лермонтов М.Ю. 41, 49, 55
 Лопатин Л.М. 44
 Лосев А.Ф. 8, 44, 51, 52,56, 58
 Лосский Н.О. 4, 39, 51, 57, 79, 121
 Максим Грек 46
 Максим Исповедник 41, 46
 Маркс К. 117
 Масарик Т. 12
 Мережковский Д.С. 4, 9-11, 16, 17, 19, 23, 26, 41, 57, 63-65, 70, 71, 75, 78, 95-97, 104
 Милль Дж. С. 4
 Михайловский Н.К. 4, 62
 Мочульский К.Н. 42
 Мэтьюз К. 135
 Некрасов Н.А. 41

Ницшк Ф. 4, 10, 21, 22, 36, 101
Новалис 55
Ньюманн Э. 18
Петрарка Ф. 55
Полонский Я.П. 41
Полторацкий Н.П. 128
Платон 42, 71, 72, 74, 76, 80, 81, 109
Плотин 41
Пушкин А.С. 55
Рерих Н.К. 4, 5, 98, 134
Розанов В.В. 4, 11-14, 16, 17, 19, 21, 23, 25, 32, 34, 57, 60,
63-71, 78, 96, 100, 101, 108-110, 112, 122-124
Сабилов В.Ш. 67
Сильвестр 24
Сковорода Г.С. 41, 91
Соловьев В.С. 4, 9, 11, 12, 15, 18, 19, 21, 23, 26, 28, 32, 34, 35, 37, 40-
45, 47, 52, 56-59, 61, 70-74, 76, 78, 79, 84, 87, 96, 97, 99, 100, 112,
124.
Сперанский М.М. 41
Стринберг А. 4
Трубецкой Е.Н. 4, 40, 44, 48, 49, 53, 56, 64
Тютчев Ф.И. 41

Федоров Н.Ф. 4
Федотов Г.П. 4, 5, 112, 113
Флоренский П.А. 4, 10-12, 14, 18-20, 27, 28, 34, 40, 41, 44, 47, 49,
54, 56, 76, 87, 89, 91, 133
Франк С.Л. 4, 22, 84, 85, 131, 133
Фрейд З. 4, 34, 62, 66, 82
Фромм Э. 23
Хвостов В.М. 5
Хитрово С.П. 40
Хомяков А.С. 4, 110
Шелли П.Б. 55
Шеллинг Ф.В. 41
Шестов Л. 4, 12, 17, 18
Шопенгауэр А. 4, 62
Штейнер Р. 117
Эвола Ю. 70, 77
Энгельстайн Л. 32
Эрн В.Ф. 4, 9-12, 14, 18, 19, 34, 40, 42, 49, 55, 85, 86, 91, 93, 113,
121, 123, 126
Юнг К.Г. 134

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Андрогин 45, 71-79, 124, 137
 Андроцентризм 60, 97
 Апокалиптичность 26, 119, 120, 127
 Богоматерь 23-25, 33, 36, 45-47, 51, 52, 68, 86, 112, 120, 127
 Богочеловечество 37, 38, 40, 43, 44, 48, 53, 64, 73, 85, 87, 131
 Вечная женственность 35, 40, 41, 44, 48, 49, 52, 54-61, 66, 75, 82, 97, 102, 103, 109-112, 130
 Власть и подчинение 5, 13, 14, 29, 38, 73, 105, 106, 116, 117
 Внушаемость 12, 87
 Восприимчивость (рецептивность)
 Восток и Запад 38, 41, 66, 94
 Впечатлительность 12, 29
 Всеединство 28, 48, 50, 51, 65, 76, 131
 Гендер 5-7, 42, 61, 83, 84
 Гендерная асимметрия 30, 69
 Гендерная дифференциация 6, 9, 14, 15, 18, 20, 22, 53, 84, 85, 88, 91, 92
 Гендерная картина мира 6, 20
 Горизонталь и вертикаль 29, 83
 Грехопадение 33, 35, 52-54, 67, 68, 75-77, 81, 96
 Двусмысленность 28, 93
 Дионисийское и аполлоновское начала 10, 15, 18-20, 27-29, 62, 70, 92, 95, 108, 111, 115, 116, 118, 119, 125, 127, 133, 134
 Дисциплина 14, 15, 115, 117, 120, 125
 Дьявол 33, 37
 Единица и Диада 26, 27, 66
 Жалость 21-23, 25, 64
 Женоненавистничество мизогиния) 29, 30, 32-34, 36, 37, 99, 103, 130
 Женская этика 133
 Женский вопрос 99-101, 103, 104, 134
 Жертвенность 13, 84, 127, 132
 Земля и небо 12, 20, 25, 26, 28, 34, 36, 44, 47, 51, 52, 61, 74, 83, 86, 90, 91, 96, 110, 113, 114, 120-122, 127
 Иерархия мужского и женского начал 30, 34, 35
 Инстинктивность 18, 19, 23, 29, 86, 91
 Интеллигенция 106-108, 11, 115, 117, 119, 125
 Интуиция 19, 41, 93, 119, 133
 Комплементарность мужского и женского начал 34Ю 36, 38, 80, 86, 94, 95, 110, 124, 128, 129
 Любовь 7, 12, 17, 18, 21-24, 28, 48, 54-60, 63, 65-67, 70-74, 77, 78, 82, 83, 97, 99, 100, 104, 129, 132, 133

Материнство и отцовство 22-25, 28, 34, 36, 41, 45, 51, 52, 54, 57, 61, 63, 75, 83, 85, 88, 95-97, 99-101, 112, 113, 120, 121, 128, 133
 Материя и форма 8-12, 14, 15, 26, 28-30, 32, 33, 48, 51, 54, 66, 67, 72, 81, 86, 89, 90, 93, 106, 107, 109, 113-119, 121, 123, 127.
 Медиумизм 16, 87, 89, 92
 Мессианизм женский 97-99, 134
 Мессианизм русский 134
 Милосердие и справедливость 16, 22, 23, 35, 29, 45, 46, 132, 133
 Мировая Душа 40, 41, 48-50, 52-54, 59, 61, 82, 88, 90, 92, 93, 110m 113, 121
 Мораль и право 22, 108, 119, 132
 Мудрость 18, 19, 90-92
 Мягкость и твердость 12, 22, 27, 28, 109, 115, 122
 106, 107, 114-119, 121, 126
 Ночь и день 19, 20, 63, 92, 98, 126
 Ответственность 14, 29, 108, 113, 115, 117, 125
 Пассивность и активность 9-14, 19, 28-30, 33, 37, 48, 53-33, 64, 73, 84, 85, 87-89, 92, 93, 106-108, 116, 117, 120, 121, 124, 125, 128
 Подражание 12, 117
 Покорность 13, 38, 110, 116-18
 Посредница 16, 24, 25, 42-47, 54, 87
 Потенциальность 9, 34, 37, 48, 49, 53-55, 118, 122
 Правда и истина 91, 132
 Прекрасная Дама 58, 59, 81, 82, 112, 113
 Приватная и публичная сфера 21, 22, 69, 96, 97, 109, 111
 Природа и культура 9, 11, 13, 15, 16, 18-30, 23, 29, 30, 52, 56, 63-66, 69, 78, 81, 86, 94, 98, 101, 107, 108, 110, 118, 120, 124, 125, 127, 133, 134
 Рациональное и иррациональное 29, 86, 92, 94, 106, 119, 123, 125, 126, 129, 130, 133-135
 Род и личность 15, 16, 21, 29, 34, 50, 63, 66, 83-85, 102, 108, 115, 118, 120
 Русская идея 7, 36, 45, 117, 122, 131, 133-135
 Свет и тьма 9, 15, 18-20, 25, 63, 83, 96, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 119-121, 123-125
 Сердце и разум 18, 23, 25, 27, 29, 90-92, 119, 133
 Смирение и гордыня 12, 13, 25, 29, 36, 38, 88, 106, 115, 117, 120, 123, 127, 132
 Соборность 50, 65, 73, 92, 131, 132
 Сознательное и бессознательное 19, 20, 26, 29, 30, 34, 86, 87, 91, 97, 119, 123
 Сострадательность 14, 21, 22
 София-Премудрость Божия 26, 39-61, 75, 90, 93, 112, 136,

Софиология 4, 7, 13, 39, 61, 67
 Стихия 10, 14-17, 20, 28, 29, 34, 37, 50, 63, 78, 83, 89, 92, 98, 102, 106-109, 116-122, 124-127
 Субъект и объект 11, 69, 88, 92-94, 132
 Народ
 Таинственность 19, 20, 26, 39, 49, 54, 62, 91-93
 Талантливость и гениальность 17, 83, 84
 Теургия 59, 87, 88
 Хаос и порядок 12, 14, 15, 20, 53, 59, 106, 108, 110, 117, 118, 123, 124.
 Церковь 12, 49, 84, 93, 120
 Человекобожие 36-38, 67, 86
 Эмансипационное движение (феминизм) 5, 30, 99-104, 119, 130

SUMMARY

Oleg Riabov. Woman and femininity in the philosophy of the Russian Silver Age.

The essential trait of the Russian thought is the constant interest to the problem of a woman and femininity which was the most obvious in the Silver Age (the end of XIX - first third of XX c.). Why and how was the problem of woman and femininity included in philosophical discourse of the epoch, in analysing such central for the philosophy of the Silver Age subjects as sophiology, metaphysics of sex, philosophy of creature, historiosophy? What was the connection between philosophy of femininity and the basic ideas of this time?

To answer these questions the author begins with ascertaining the content of the terms "male principle" and "female principle" as understood by the thinkers of the Silver Age (Solovjev, Rozanov, Berdiaev, Bulgakov, Ivanov, Merezhkovsky and others). The Russian philosophy of this time interpreted male and female traits in the same way as the European philosophy. Since the

Western tradition treated male traits as real human ones, male principle was believed to be the norm and female - the deviation. But femininity had high evaluation in the Silver Age, which constant idea was mutuality of male and female principles. Reason of this difference rooted in the idea of the crisis of humanism. Male was believed to be human in this epoch - but "too much human"; it gave rise to anthropolatry and human pride. Russian reaction to the crisis of European humanism was idea of God-Manhood, which would be possible only if humankind feels womanly and married God spiritually. Having studied the attitudes to woman and female principles in the Chapter I the author analyses the connection between the views on femininity and basic concepts of the Silver Ages.

Chapter II deals with metaphysics of femininity. Sophia, one of the main images of the Silver Age, is feminine in all her aspects (The Wisdom of God, the World Soul, the Great Mother Earth, the Eternal Divinity). She is passive and potential being, connecting and mediating, beloved of God and man.

Idea of sexual polarity as universal principle of being which is subject of Chapter III appeared as a result of comprehension of Sophia. Philosophy of sex included high estimation of private sphere, nature and this of the feminine. Idea of mutuality of male and female principles was reflected in the doctrine of androgyny. The renewal of God's image and likeness in man presupposed renewal of the initial unity of male and female principles; it may be achieved through love and creation.

Chapter IV analyses attitudes to the role of woman and femininity in creation in the prism of concepts of talent and genius, theurgy, cognition, intercourse.

Idea of mutuality of femininity and masculinity was reflected in the views on historical process which are subject of Chapter V. The author shows

ambivalent attitudes of the Russian thinkers to the feminism; they emphasised the dialectics of misogyny and feminism. Special paragraph is devoted to the problem of gender characteristics of Russia.

In conclusion the author stresses that all basic philosophical concepts of the epoch - Godmanhood, All-Unity, Sobornost', Creation - presupposed high estimation of the femininity. What is more, constant interest of the Russian philosophy to the problem of woman and femininity is quite natural: the features attributed to woman are similar to values extolled by the Russian idea, and, on the contrary, the Russian thinkers described the West in the terms attributed to man as well. The author emphasised that philosophy of a woman and femininity of the Silver Age was the mode of the Russian idea, the form of criticising the Western rationality and individualism. That critique is, on the one side, influential tendency of the world philosophy of the last century and, on the other, immanent for the Russian thought.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА О МУЖСКОМ И ЖЕНСКОМ НАЧАЛАХ	8
1. Природа женщины	8
2. Иерархия мужского и женского начал. Оценка женонена- Стничества	29
Глава II. МЕТАФИЗИКА ЖЕНСТВЕННОСТИ...	39
1. Проблема женственности в учении о Софии-Премудрости Божией	39
2. Вечная Женственность	54
Глава III. ЖЕНЩИНА И ЖЕНСТВЕННОСТЬ В ФИЛО- СОФИИ ПО- ЛА	62
1. Философия пола и проблема женственности.....	62
2. Человеческая природа как единство мужского и женского начал. Учение об андрогине.....	71
Глава IV. ЖЕНЩИНА И ЖЕНСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСО- ФИИ ТВОРЧЕСТ- ВА	81

Глава V. ЖЕНЩИНА И ЖЕНСТВЕННОСТЬ В ИСТОРИОСОФИИ.	95
1. Взаимодействие мужского и женского начал в историческом процессе. Оценка эмансипационного движения.....	95
2. Проблема женственности России.....	111
РУССКАЯ ИДЕЯ И ЖЕНСКИЙ ВОПРОС (Вместо заключения).....	129
Библиографический список	136
Summary.....	157