

ГОУ ВПО «Белгородский государственный университет»

На правах рукописи

ГУЛЮК Лидия Александровна

**МИФОЛОГЕМА ЖЕНСТВЕННОСТИ
В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, доцент

Климова Светлана Мушаиловна

Белгород – 2007

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. Философско-культурологические аспекты исследования концепта женственности в культуре Серебряного века.....	14
1.1. Репрезентация понятия «женственность» (философско- культурологический анализ)	14
1.2. Кризис как основание возникновения мифологемы женственности в культуре Серебряного века.....	42
1.3. Мифологические основы эпохи Серебряного века в аспекте создания идеализированной модели женственности	61
Глава II. Природа женственности в мифотворчестве Серебряного века.....	78
2.1. Мифологизация образа женственности как основание русской культуры.....	78
2.2. «Вечная женственность» как воплощение высшей (мифологизированной) идеи женственности (философский, художественный аспекты)	97
2.3. «Вечная женственность» в мире объективной реальности	115
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	128
БИБЛИОГРАФИЯ.....	134

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. В современном обществе проблема женственности имеет не только социально-политические, но и философские обоснования. Многочисленные научные поиски сосредоточены на выяснении динамики представлений о женщине и женственности. Женщина традиционно понималась как «особое» существо по отношению к мужчине – «норме» и «мере» человеческого (Симона де Бовуар). Как правило, особенность, отличительность женщины оценивалась в культуре и философии отрицательно, как отступление от нормы. В некоторых случаях, напротив, она предельно идеализировалась, но и тогда женщина рассматривалась как исключительное из человеческого, нормативного мужского бытия.

В XXI веке проблема идентификации человека не только по принадлежности к национальному, этническому, половому, но и гендерному признакам оказывается столь же обостренной, как и в XX веке. В социальном мире суть номинаций мужественность – женственность достаточно размыта. Все чаще насаждаются и множатся образы «женственных мужчин» и «мужеподобных» женщин, широко тиражируемые массовой культурой. Традиционные представления об особенностях мужчин и женщин, их отличительных чертах практически уже сломлены. Женственность в определенном смысле становится неким экспонатом или симулякром, пустой формой, манифестирующей (сексуальную) красоту, соблазнительность, желание обладания – чистое наслаждение.

Чрезвычайно важно понять и оценить данную проблематику с точки зрения философской и культурной традиции. В современных исследованиях вопрос о сути женского и женственности, как правило, связывают с учением европейских феминистов, однако не менее актуальным представляется анализ российской философской традиции. Своеобразной точкой интеллектуального «взрыва» является Серебряный век, который считается

«временем» рождения проблематики женщины и женственности в России. Именно в это время впервые были выявлены и проанализированы «женский», «семейный», «половой» и пр. вопросы; философски осмыслен образ женщины-женственности; созданы психологические и культурные доминанты ее восприятия, не утратившие своей репрезентативности и сегодня.

В рассмотрении женственности с позиции ее идеализации, как в культуре Серебряного века, так и в культуре наших дней, отмечается общая тенденция. Явление «переходности», свойственное эпохам рубежа XIX – XX вв. и XX – XXI вв., сопряжено с тенденцией «пересоздания» действительности в мифологическом ракурсе восприятия. Кризис переходных периодов провоцирует процесс мифологизации общественного сознания, что ведет к утверждению новой модели мира, нового понимания природы женственности – мужественности. Опыт описаний Серебряного века позволит лучше понять современные отношения между людьми, выбрать четкие ориентиры в конструировании современных представлений о женственности.

Степень научной разработанности проблемы. Тема диссертационного исследования в силу своего комплексного характера находится на пересечении проблемных областей ряда наук о человеке и обществе, в то же время представляет совершенно определенную отрасль философии пола, современных гендерных, культурологических исследований.

Философско-культурологическое осмысление природы женского исторически имеет давнюю традицию. В истории изучения женственности выделены два основных подхода в ее определении: с одной стороны, женственность рассматривается как производная от биологической разницы полов, то есть как природное понятие (статичное), наделенная чертами, которые заложены природой изначально, – традиционный биологический подход, эссенциализм; с другой стороны, – социально-конструктивный

подход, акцидентализм, где женственность воспринимается как гендерное понятие (динамичное), конструируемая обществом, изменяющаяся в процессе исторического и культурного развития этого общества.

Первый подход представлен классическими и современными трудами, из которых наиболее значимы работы Платона, Августина, Фомы Аквинского, новоевропейских просветителей Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля, специальными исследованиями З. Фрейда, Т. Парсонса, О. Вейнингера, А. Рич, Э. Маккоби, В.А. Геодакяна.

Стремление систематизировать и выстроить соответствующие теории, касающиеся интерпретации понятий «мужское-женское», «мужественность-женственность», сквозь призму социально-конструктивного подхода (акцидентализм) можно проследить в работах зарубежных (Д. Миль, Д. Локк, Ш. Фурье, А. Сен-Симон, Р. Оуэн, Ф. Энгельс, Р. Столлер, С. де Бовуар, Ж. Деррида, Р. Брайдогги, Т. де Лауретис, К. Миллет, М. Мид, Б. Фридан, Э. Сиксу, Л. Иригарэй, К. Уэст, Дж. Бразерс, Д. Зиммерман, Э. Шорэ, Р. Брайдогги) и современных российских авторов (О.А. Воронина, С.Г. Айвазова, Т.А. Клименкова, М.М. Малышева, Н.И. Абубикирова, А.А. Темкина, Е.А. Здравомыслова, А.Ю. Большакова, Г.А. Брандт, В.И. Успенская, В.В. Кирилина, А.Е. Чучин-Русов, И.С. Кон, Е.И. Трофимова, С.А. Ушакин, Е.В. Мистрюкова, Л.М. Бредихина).

Е.В. Анисимов, Е. Вардман, С.Н. Кайдаш, Н.Л. Пушкарева, Л.М. Управителева, С.Г. Фатыхов исследовали проблему роли и места женщины в развитии культуры и общества в историческом аспекте. Интересны и продуктивны научные изыскания в области русской культуры, представленные у В.Н. Топорова, И.И. Срезневского, Б.А. Рыбакова, И. Богина, В.А. Кардапольцевой, Н.С. Шапаровой, А.П. Забияко, Б.А. Романова, М.В. Михайловой, Н.М. Габриэлян, Г.Д. Гачева, В.Г. Иваницкого, Г.И. Кабаковой, Е.Е. Левкиевской.

Большой опыт, как в зарубежной научной мысли, так и в отечественной, позволил раскрыть «секреты современной психологии

мужчины и женщины». Работы ученых Е.П. Ильина, В. Искрина, Т. Мареза, И.С. Клециной, А. Менегетти, А.М. Эткинда и мн. др. представляют уникальный исследовательский материал об источниках гендерной социализации, о формировании гендерных норм, социальных и гендерных ролей. У истоков этого направления стоят такие психологи-энциклопедисты, как З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм, К. Хорни. Особое место в анализе психологических аспектов философии пола занимает австрийский ученый и писатель О. Вейнингер.

Конкретно-исторический подход позволяет проанализировать специфику эпохи Серебряного века «изнутри», проследить трансформации восприятия проблемы, как они сложились в самой изучаемой эпохе. Поэтому большое внимание в диссертации уделено трудам Вл. Ходасевича, Вл.С. Соловьева, С.М. Соловьева, Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, К.В. Мочульского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Н.Ф. Федорова, С.Л. Франка, В.В. Розанова, творчеству представителей символизма: Вяч. Иванова, А. Белого, А.А. Блока. Современные исследователи рассматриваемого периода – К.В. Фараджев, С.С. Хоружий, П.П. Гайденок, А.А. Тахо-Годи, С.М. Маковский, В.Н. Орлов, Е.И. Романова, З.Р. Жукоцкая, П.В. Журавлев, А.В. Колесникова, Л.К. Долгополов и др.

Изучению концепта женственности в культуре Серебряного века в конкретно-культурном аспекте уделяли внимание такие современные исследователи, как Н.К. Бонецкая, И.А. Жеребкина, О.В. Брюханова, С.М. Климова, О.В. Рябов, Л.А. Пермякова, В.П. Шестаков, Т. Ерохина, А.П. Козырев. Однако при всем интересе к данной проблеме недостаточно полно освещен вопрос создания и реализации мифологемы женственности.

Понимание эпохи рубежа XIX-XX веков как кризисной представлены в трудах Р. Гвардини, Х. Ортега-и-Гассет, А. Тойнби, К. Ясперса, А.С. Ахиезера, И.В. Кондакова, Н.А. Хренова, Е.А. Сайко, Ю.Н. Солонина, Н.А. Богомолова, Т.Ю. Сидорина, Л. Кацис. С позиции синергетической теории ситуацию кризиса эпохи анализируют И. Пригожин, И. Стенгерс.

Рассматривая эпоху Серебряного века как мифологизированную, мы обратились к работам, посвященным исследованию мифологической составляющей культуры. Сюда отнесены труды Ф. Шеллинга, Ф. Шлегеля, Ф. Шиллера, К. Леви-Строса, Р. Барта, Э. Кассирера, Ю.М. Лотмана, К. Юнга, А.Ф. Лосева, Ф. Ницше, Е.М. Мелетинского, Я.Э. Головосовкера, С.С. Аверинцева, А. Голана, В.Н. Топорова, Л.Г. Ионина, Р. Веймана, К. Хюбнера, Л.Н. Воеводиной, Г.В. Осипова, А.Ф. Косарева, В.П. Римского, В.М. Найдыша, Г.Н. Оботуровой, Ю.Е. Климова, Ю.М. Антоняна, В.С. Полосина, А.С. Шарова, А.М. Лобок.

Источниковой базой работы явились сочинения Ф. Ницше, Н.Г. Чернышевского, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, Вл.С. Соловьева, Вяч. Иванова, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, А. Белого, А.А. Блока; визуальный ряд представлен анализом произведений В.Э. Борисова-Мусатова, П.В. Кузнецова, А.Н. Бенуа, К.А. Сомова, Л.С. Бакста, М.В. Врубеля.

Объектом исследования является мифологема женственности в мифотворчестве русских мыслителей конца XIX – начала XX века.

Предметом исследования является анализ особенностей создания и воспроизводства мифологемы женственности в культуре Серебряного века.

Целью исследования является выявление, анализ, описание природы женственности в период социокультурных трансформаций эпохи Серебряного века.

Для достижения поставленной цели требуется решить следующие **задачи**:

– рассмотреть мифологему женственности в философско-культурологическом аспекте, установить смысловые границы и точки сопряжения понятий «женское» и «женственность»;

– проанализировать культурологические основания и специфику эпохи Серебряного века в период перехода;

– выявить культуuroобразующее значение мифологемы женственности в русской культуре;

– раскрыть «технологию», специфику и воплощение мифологемы женственности в период перехода в философской и художественной мысли культуры Серебряного века;

– рассмотреть амбивалентную специфику мифологемы женственности.

Теоретико-методологические основы исследования.

В работе использовались следующие методы и подходы, позволившие исследовать мифологему женственности в конкретно-историческом ракурсе:

– гендерный подход, давший возможность рассмотреть концепт женственности в эпоху Серебряного века сквозь призму социокультурных модификаций, методологические основания которого определены в трудах М. Фуко и Ж. Деррида;

– диахронический метод, позволивший рассмотреть мифологему женственности в срезе определенного исторического отрезка;

– исторический метод послужил выявлению традиционных представлений сути мифологизированной природы женственности в русской культуре, поскольку понимание той или иной культуры невозможно вне контекста ее собственной истории;

– биографический метод, при котором жизнь выдающихся мыслителей эпохи рассматривается в контексте их философской творческой деятельности и жизнь реальных женщин – в конструкции идеальной модели женственности, созданной творцами культуры Серебряного века;

– системно-синергетический метод, позволивший рассмотреть период рубежа XIX-XX вв. как точку бифуркации, в которой намечается поворот на качественно новую ступень развития в восприятии мира, понимании природы женственности;

– при описании специфики периода перехода исследование опирается на методологию анализа кризисных состояний в системе «вызов-ответ»,

разработанную А. Тойнби, которая позволила интерпретировать мифологему женственности как «ответ» на сложившуюся кризисную ситуацию эпохи;

– структурно-семиотический метод Р. Барта, примененный при анализе мифологических оснований эпохи, послужил выявлению механизма создания идеальной модели женственности в культуре Серебряного века;

– компаративный метод, способствовавший выявлению общего и различного в содержании мифологемы женственности.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

– определены границы и точки сопряжения понятий «женское» и «женственность», сформулировано понимание женственности как образа эпохи;

– рассмотрена эпоха Серебряного века как «переходная», в которой кризис выступает противоречивым (творческим и деструктивным) основанием последующих культурных новаций в отношении к образу женственности и социальных новаций в отношении к женщине как таковой;

– обозначены источники мифологизирования – идеализации женственности, заложенные в основании русской культуры;

– выявлена устойчиво повторяющаяся в мифотворчестве мыслителей Серебряного века концепция природы женственности, исследуемая через призму кризиса эпохи;

– рассмотрена амбивалентная природа мифологемы женственности, проявившаяся через религиозно-философское противопоставление «небесного» и «земного», мифопоэтическое противопоставление идеального и реального.

Положения, выносимые на защиту:

1. Под женственностью понимается социокультурный конструкт, наполняемость которого (совокупность поведенческих и психологических черт и особенностей, традиционно приписываемых женскому) диктуется культурными доминантами определенного временного отрезка. Женское и женственность различаются как половое и гендерное, как природное и культурно-символическое. Женственность есть метафизическая, социальная

составляющая женского, предстает как совокупность социальных и культурных требований, которые общество предъявляет к женщине.

2. Кризис как важнейшее культурологическое основание периода перехода создает амбивалентную систему «вызовов», ответы на которые возникают в культурном пространстве эпохи и могут стать как основой творчества – создания новых ценностей, так и основой разрушения прежней системы. Миф становится пространством, оформляющим жизненную реализацию личности, переживающей миф как собственное бытие. С помощью мифов и мифологем конструируется новая ценностная система жизнедеятельности. В рамках мифотворчества создается мифологема женственности, идеальная модель, репрезентирующая идеал эпохи в целом.

3. «Технология» создания мифологемы женственности в Серебряном веке описана по законам «натурализации» мифа (Р. Барт). Первоначальные номинации женственности в факте реального бытия («означающее») «похищаются» мифом, женственность заполняется новой идеализированной семантикой – создается мифологема (Вечная Женственность), нацеленная на денотат и требующая соответствия реального идеальному.

4. Истоки идеальной (мифологизированной) женственности, выступающей в образе Вечной Женственности в Серебряном веке, восходят к древним пластам русской культурной традиции в образах Матери-Сырой Земли, Богородицы, а также к соловьевскому образу Софии. Олицетворяя единение человечества, Вечная Женственность подобно Богородице, (Богине-Матери), Матери-Сырой Земле (народного варианта Богородицы), проявляет материнские черты. Происходит слияние образа Вечной Женственности, Богородицы, Матери-Земли в древнем архетипе Матери, символизирующей кормящее, заботливое, сохраняющее начало. Опираясь на традиционные для русской культуры образы, творцы Серебряного века доводят идею святости Богородицы-Материнства до полного асексуализма, делая ее бесполой, сверхдуховной идеальной моделью, лишая и репродуктивной, и сексуальной функций.

5. Мифологема женственности представлена через систему бинарной оппозиции: женский мир распадается на мифологизированный мир совершенной женственности и инфернальный мир страстности, разрушения, женской истерии. В развенчивании мифологизированной женственности идеальные признаки перевоплощаются в свою противоположность – греховность, порочность. Реальная женщина, не способная принять на себя роль, уготованную ей культурой, автоматически наделалась статусом «самки», «животного», причиной пробуждения в мужчине «зверя», то есть инфернальным – деструктивным началом. Вечная Женственность оказалась «пустотой», из которой мужчины-мыслители черпали собственное вдохновение, представляя ее либо в статусе святой, либо как источник чистого наслаждения. Сама женственность для них – лишь идея, которая не имеет смысловой самостоятельности. Она суть чистый миф, который является основанием любых смыслов, не имеет собственного содержания.

Цель и задачи исследования определяют его структуру. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, библиографии.

Основное содержание работы:

Во **Введении** обосновывается выбор темы диссертации, ее актуальность, определяются цель, задачи, методы работы, формулируются научная новизна и основные положения, выносимые на защиту.

Первая глава **«Философско-культурологические аспекты исследования концепта женственности в культуре Серебряного века»** посвящена выяснению сути происходящих изменений рассматриваемого периода рубежа XIX-XX веков; теоретически уточняется значение понятия женственность, фундаментального понятия в области гендерных исследований.

В первом параграфе **«Репрезентация понятия «женственность» (философско-культурологический анализ)»** внимание сосредоточивается на прояснении понятия «женственность» в философско-культурологическом аспекте.

Второй параграф **«Кризис как основание возникновения мифологемы женственности в культуре Серебряного века»** посвящен характеристике переходной эпохи Серебряного века, в которой кризис становится определяющим культурологическим явлением.

В третьем параграфе **«Мифологические основы эпохи Серебряного века в аспекте создания идеализированной модели женственности»** предлагается описание действия мифа как «смыслонесущей реальности» (А.С. Шаров) в процессе создания и реализации мифологического образа женственности в культуре Серебряного века. Проясняются ключевые понятия исследования: *миф, мифотворчество, мифологема*. С этой целью диссертант обращается к всестороннему анализу подходов изучения мифа, принимая во внимание романтическую интерпретацию мифа (Ф. Шлегель, И.В. Гете, Ф. Шиллер, Ф. Шеллинг), актуализированную в XX веке в философской мысли Серебряного века, в феноменологическом подходе А.Ф. Лосева. Также уделяется внимание трактовке мифа, представленной в структурно-семиотическом методе Р. Барта.

Вторая глава **«Природа женственности в мифотворчестве Серебряного века»** предполагает выяснение культурообразующего значения мифологизированной, идеальной женственности в русской культуре, рассмотрение особенности выражения природы женственности в мифотворчестве культуры Серебряного века.

В первом параграфе **«Мифологизация образа женственности как основание русской культуры»** проанализирована русская культурная традиция с присущими ей традиционными представлениями о женщине, сущности женского, показана суть традиционного для русской культуры момента идеализации женственности.

Во втором параграфе **«Вечная женственность» как воплощение высшей (мифологизированной) идеи женственности (философский, художественный аспект)** описывается новая модель мифологизированной женственности, созданной мифотворцами эпохи Серебряного века.

Основная мысль третьего параграфа **«Вечная женственность в мире объективной реальности»** сосредоточена на разоблачении мифа о Вечной Женственности в реальной жизни, параллельно находящий отклик в творчестве самих мифосоздателей.

В **Заключении** обобщаются результаты диссертационного исследования, излагаются основные выводы, указываются направления дальнейшего рассмотрения затронутых проблем.

Теоретическая значимость работы состоит в детальном исследовании реализации созданной в культуре Серебряного века мифологемы женственности на примере философских, художественных текстов и выявлении ее особенностей. Результаты и выводы диссертации позволяют лучше понять процессы, происходящие в сфере культуры и сознания анализируемого периода, а также ту гендерную картину мира, которая складывается сегодня.

Практическая значимость исследования определяется тем, что представленный материал диссертации может найти применение при создании учебно-методических материалов и преподавании курсов по философии, культурологии, истории мировой культуры, в разработке спецкурсов по проблемам социальных и гендерных исследований.

Апробация работы. Результаты исследования докладывались на Международных конференциях: «Православие, молодежь и будущее России» (Санкт-Петербург, 2005); на Всероссийских конференциях «Наука о культуре – шаг в XXI век» (Москва, 2006), «Первый Российский культурологический конгресс» (Санкт-Петербург, 2006), «Провинция и столица: центробежные и центростремительные процессы духовной эволюции культуры» (Белгород, 2006). Результаты проведенного исследования отражены в 8 публикациях.

Глава 1

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КОНЦЕПТА ЖЕНСТВЕННОСТИ В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Задачей данной главы является выяснение сути происходящих изменений рассматриваемого периода рубежа XIX-XX веков, философских, религиозных, художественных оснований эпохи. Концепт женственности напрямую зависит от тех изменений, которые сопровождают ту или иную эпоху, а для Серебряного века, где отмечен небывалый всплеск интереса к проблеме женщины и женственности, эти модификации играют первостепенную роль.

1.1. Репрезентация понятия «женственность» (философско-культурологический анализ)

Весь Серебряный век проходит под знаком новой истины о женщине и женственности. Данный факт объясняем изменением культурных, социальных, политических, правовых, нравственно-этических ориентиров в социокультурной ситуации эпохи Серебряного века. Прежде чем рассмотреть особенности природы женственности в мифотворчестве культуры Серебряного века, нам необходимо определиться с понятием «женственность».

Отметим, что до сих пор понятие «женственность» не имеет однозначного определения, хотя представления о женственности и мужественности у всех на слуху.

Вначале следует обратиться к академическим изданиям. Так, в дефинициях Малого академического словаря русского языка (МАС) дается следующее толкование понятию «женственный»: «женственный – обладающий признаками, качествами, присущими женщине; мягкий, нежный. Женственная натура. Она, такая добрая, женственная, бесконечно милая» [209, с. 478]. Женственность в самом общем виде рассматривается

как все то, что в конкретной культуре ассоциируется с женщиной. Морфемный состав слова является определяющим качеством определения термина «женственность». Но вряд ли можно согласиться с тем, что определения «мягкий», «нежный» всегда в социокультурном дискурсе соотносимы с женственностью. Очевидно, что в словарном толковании концепта женственности дается лишь указание на наличие каких-то определенных качеств, свойственных женщине как природному, биологическому началу.

Неопределенность и размытость в академической словарной трактовке вполне естественна, поскольку с течением времени понимание женственности как социального конструкта в динамично эволюционирующей отечественной культуре претерпевало значительные трансформации. Менялось время, и соответственно менялся взгляд на женщину и женственность. Множество факторов составляют суть подходов к восприятию этих номинаций. Отсюда вполне понятно развитие в социологических, гендерных исследованиях вопросов сути женщины, женственных характеристик.

В социологическом словаре Тони Лоусон и Джоан Гэррод женственность определяется как «качество, отличающее женщину от мужчины» [149, с. 188]. Традиционно сложилась концепция женских свойств и особенностей, которой, как отмечают исследователи, активно противостоят участники феминистского движения, считающие, что устоявшиеся представления ограничивают возможности женщин, отводят им роль беззащитных и беспомощных членов общества. Концепция женственности постоянно видоизменяется и пересматривается по мере того, как женщины все более активно берут на себя функцию определения собственной судьбы и ищут новые возможности для самовыражения как в традиционных, так и в нетрадиционных формах. Соответственно в глазах социологов женственность представляет собой социально обусловленную категорию [149, с. 119]. Для сравнения отметим, что мужественность этими же социологами толкуется как «набор качеств, присущих представителям

мужского пола». Существует традиционная концепция мужественности, которая исследуется социологами на предмет особенностей мужского поведения как в отношении женщин, так и по тем ограничениям, которые накладываются этой концепцией на способность мужчин полностью самовыражаться. Различные концепции мужественности постоянно формируются и пересматриваются по мере того, как мужчины пытаются выяснить иные особенности своего характера, отличные от традиционных.

В «Большом толковом социологическом словаре» под женственностью понимаются «характеристики, связанные с женским полом» [78, с. 208]. Э. Гидденс связывает данный концепт с характерными формами поведения, ожидаемых от женщины в определенном обществе [72, с. 680].

В «Словаре гендерных терминов» женственность в своем синонимичном варианте «феминность» представляется в свете различных теорий (традиционно-биологическая, феминистская, противоположная маскулинности, андрогинная). Прямого определения женственности в этом словаре не дается, однако прослеживается мнение о принадлежности «женственности» как женщинам, так и мужчинам, что свидетельствует о зависимости концепта от социальной сферы жизнедеятельности общества.

В целом, в истории изучения женственности сложились два основных подхода в ее определении: с одной стороны, женственность рассматривается как производная от биологической разницы полов, то есть как природная категория (статичная), наделенная чертами, которые заложены природой изначально, – традиционный биологический подход, эссенциализм (Ксенофонт, Пифагор, Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Августин Блаженный, Р. Декарт, И. Кант, Ж. Руссо, Г. Гегель, З. Фрейд, Т. Парсонс, О. Вейнингер); с другой стороны, – социально-конструктивный подход, акцидентализм (исследователи и лидеры западного феминизма 50-70-х годов XX столетия: Ш. Фурье, Р. Оуэн, Ф. Энгельс, А. Сен-Симон, С. де Бовуар, Б. Фридан, Л. Иригарэй, Ю. Кристева; современные российские исследователи: О.А. Воронина, С.Г. Айвазова, Т.А. Клименкова,

М.М. Малышева, Н.И. Абубикирова, А.А. Темкина, Е.А. Здравомыслова, А.Ю. Большакова, Г.А. Брандт, В.И. Успенская, В.В. Кирилина, А.Е. Чучин-Русов, И.С. Кон, Е.И. Трофимова, С.А. Ушакин, Е.В. Мистрюкова, Л.М. Бредихина, В.Н. Кардапольцева, О.В. Рябов), где женственность воспринимается как гендерная категория (динамичная), конструируемая обществом, изменяющаяся в процессе исторического и культурного развития этого общества.

Понимание концепта «женственности» как совокупности природных качеств, отличающих женщин от мужчин, исторически является древнейшим. Формулировку «женственности» можно обнаружить уже у древнегреческого историка Ксенофонта, по словам которого «природу обоих полов с самого рождения бог приспособил: природу женщины для домашних трудов и забот, а природу мужчины для внешних... женщине приличнее сидеть дома, чем заботиться о внешних делах» [Цит. по: 125, с. 198].

Из истории философской мысли известен факт, как древнегреческие философы в течение длительного времени решали вопрос: есть ли душа у женщины? Человек ли женщина? Долгое время женщину воспринимали как существо несовершенное, как получеловека. Следует отметить, что при всей предвзятости в отношении к женщинам именно античные философы первыми актуализировали эту проблему. Несмотря на давнюю и неизменную привязанность греков к гармонии и красоте, отношение к женщине в их учениях было последовательно уничижительным. На протяжении длительного исторического периода в интеллектуальной мысли человечества, начиная с античности, господствует установка, которая позже получила название мизогинии (женоненавистничества), – нейтрализация и исключение женского как из системы рационального философского мышления, так и из системы организации общественной жизни.

В пифагорейской таблице основных противоположностей мира женское эксплицитно связывалось с бесформенным, неупорядоченным, неограниченным. Десять пар контрастов – оформленное и бесформенное,

четкое и нечеткое, правое и левое, мужское и женское, свет и тьма, добро и зло и т. д. – составлены пифагорейцами таким образом, что один из контрастов является лучшим, превосходнейшим по отношению к своей парной оппозиции. Мужское выстраивалось в ряд с активной, детерминирующей формой, женское – с пассивной, хаотичной материей. Пифагор заявляет: «Существует положительный принцип, который создал порядок, свет, мужчину, и отрицательный принцип, который создал хаос, сумерки, женщину» [Цит. по: 4, с. 44].

Одним из наиболее радикальных патриархатных мыслителей был Платон [184], в учениях которого женский субъект исключается из сферы философствования и философского знания. Платоном признается только мужской субъект – мудрый муж, идеализированным воплощением которого выступает Сократ. Женское начало у Платона всегда частное, основанное на эгоистическом влечении, а не на добродетели. Платон, создавший идею об андрогине, благодарил богов за то, что они даровали ему свободу, а не рабство, создали мужчиной, а не женщиной.

Ни одна социальная функция, связанная с управлением общественными делами, не может быть, согласно Платону, присуща женщине. Идея о необходимости введения в «справедливом государстве» института общности жен, что позволило бы преодолеть алчность, собственнические чувства и стремление правителей действовать в интересах своих детей и жен, в которых он видит основную угрозу для осуществления идеальной социальной утопии, – один из наиболее ярких примеров мизогинии у Платона [См.: 45].

Другой древнегреческий мыслитель Аристотель более либерален по отношению к статусу женщины. Основное его отличие от Платона в том, что он воспринимает женственность не как однозначно негативное, а как один из родов сущего, который имеет свои функции, выполняемые под контролем рационального мужского начала. Основное предназначение женщины, по мнению Аристотеля, в том, чтобы служить мужчине, принося различную

пользу в семье и государстве, однако и он рассматривал отношения мужского и женского как отношения раба и господина. Аристотель отождествляет познание и рациональность с активным мужским началом, а хаотичную материю как низшую субстанцию – с пассивным женским. Женщины, считал Аристотель, – это низшие существа, поскольку в них отсутствует принцип души, тождественный рациональности. «Женщина – это самка в силу определенного недостатка качеств... женский характер страдает от природной ущербности... женщина есть только материя, принцип движения обеспечен другим, мужским началом, лучшим, божественным» [Цит. по: 4, с. 44].

В греческой философии прочно утвердилась символическая ассоциация мужского с рациональным и женского с эмоциональным. В итоге, мыслители, противопоставляя женское и мужское, женское эксплицитно связывают с пассивным, бесформенным, неупорядоченным, чувственным, то есть *объектом*, а мужское – с оформленным, активным, рациональным, то есть *субъектом*. Данная символическая парадигма маскулинности и феминности представляется культурной универсалией, утвердившейся в истории человеческой мысли вплоть до XX века.

Традиция мужского доминирования, берущая свое начало в античности, прочно обосновывается и в средневековье (Августин Блаженный, Фома Аквинский, в памятниках древнерусской литературы). Женское и женственность отождествляются с греховной чувственностью, разрушающей внутреннее единство божественного и человеческого начала. Согласно Августину, чувственность сама по себе не является греховной, она необходима для веры и переживания человеком его отношения к Богу. Чувственность становится греховной, когда в ней превалирует удовольствие, индивидуальное влечение, неподконтрольное разуму. По его мнению, самое эффективное средство исключения сексуального удовольствия как формы греховной чувственности – это безбрачие и девственность. Но поскольку брак установлен Богом, то сексуальные отношения в браке должны быть лишь подчинены репродуктивной функции, которую женщина призвана

реализовывать. Для Августина эмоции относятся к сфере плоти, рациональность – духа, а поскольку для него очевидно, что женщина – олицетворение плоти, а мужчина – духа, то он делает заключение: «Где правит плоть и служит дух, там в доме царят извращенные порядки. Что может быть хуже дома, где жена господствует над мужем. Прав тот дом, где муж повелевает, а жена повинуется. Прав человек, в котором властвует дух, а служит плоть» [Цит. по: 117, с. 25]. В средневековье мужчина был объявлен человеком, высшей формой проявления человеческой жизни.

В философии Фомы Аквинского акцентируется роль женщины как помощницы мужа, которую она должна выполнять в силу своего естественного предназначения, но помощницы, по мнению философа, не в труде, а в продолжении рода человеческого. Существование женщины заключается лишь в том, чтобы «помочь мужчине продлить род» [Цит. по: 109, с. 14]. В средневековой философии женщине придается в основном статус вещи, ею мужчина может распоряжаться по своему усмотрению. Идея большей ответственности женщины по сравнению с мужчиной за грехопадения вытекает из самой сути средневекового мировоззрения, что находит отражение в древнерусских памятниках: «Повесть временных лет», «Моление Даниила Заточника», «Повесть о споре жизни и смерти» и т.д.

Идеология мужского доминирования (это произошло в результате дифференциации полов по биологическим признакам и функциям), которая берет свое начало из античности, прочно обосновавшись в Ренессансе, развивается в эпоху Просвещения, далее укореняется и широко проявляется в XIX веке. В эпоху Нового времени окончательно формируются в философии и культуре качества маскулинности и феминности: в многочисленной литературе этого периода женственность ассоциируется с эстетическим, интуитивным, субъективным, подсознательным, а мужественность - с технологическим, логическим, объективистским, рациональным, сознательным, прагматическим, стабильным.

В Новое время развиваются представления о полярной оппозиции, резкой противоположности духовного и телесного, рационального и природного, познающего и познаваемого. Именно тогда, как считают многие исследователи, подавление природного, телесного и – по ассоциации – феминного становится системообразующим принципом западноевропейской мысли. В XX веке этот ряд продолжает оппозиция: наслаждение – репродукция.

Р. Декарт [76] предложил развитие идей о необходимости очищения знания и рассудка от любых ассоциаций с понятиями «Матери-Земли», отделения Логоса от Софии, мужчины и его разума от природы. В картезианстве утверждалась новая маскулинная теория познания, в которой отчуждение от природы становится позитивной ценностью. Конструируется новый мир, в котором все генеративное и креативное относится к Богу, маскулинному рациональному духу, к неженственной плоти мира. Эта тенденция к подавлению природного, материального и телесного сопровождалась и подавлением всего феминного в культуре.

Эпоха раннего Просвещения (до середины XVIII века) – это следующий этап в развитии взаимоотношений между полами и определением места женщины, ознаменованный актуализацией модели интеллектуального равенства полов. Впервые в философии Просвещения женственность рассматривается как социальный конструкт и строится в русле просвещенческих интенций. Именно в этот период в интеллектуальной истории человечества ставятся вопросы о возможности развития женских интеллектуальных способностей и о женском образовании, также впервые в истории философии и общественной мысли появляются теории, в которых формулируются идеи женской эмансипации. В то же время просветители воздерживались от признания женщины субъектом истории, отказывали ей в гражданской состоятельности, исходя из идеи «естественного права» Ж.Руссо. Просветитель во множестве своих сочинений обосновывал миф о природном назначении пола, отводя женщине роль подруги, добровольно

подчинявшейся власти мужчин. В то же время в теории воспитания Ж. Руссо [198] выражена идея о том, что женское начало обладает рядом позитивных качеств, которые отсутствуют у мужчин и которые оказывают важное позитивное влияние на процесс формирования мужского субъекта. Роль женского основывается на том, что женщины, обладая иной чувственной природой, чем мужчины, наделены способностью нравиться мужчинам, вызывая у них при этом лучшие человеческие чувства: любовь, сострадание, заботу, – и могут благотворно воздействовать на мужчин: облагораживать и смягчать их нравы, развивать чувствительность и формировать у них более изысканный эстетический вкус.

Порой Ж. Руссо относят к числу сторонников женского равноправия. Вполне существенны замечания С.Г. Айвазовой, что Ж. Руссо попытался внести коррективы в положение женщины, но сделал это, ориентируясь на взгляды и предпочтения усредненного европейского буржуа. «Ж. Руссо со всей страстностью обрушился на феодально-сословный брак, брак, заключающийся по воле родителей жениха и невесты и больше похожий на финансово-экономическую сделку, чем на таинство» [4, с. 46]. В своих романах он воспекает живое чувство женщины, материнство, сострадание, узаконив за женщиной, которую называли «вместилищем греха», право на всю полноту человеческих чувств.

По И. Канту [108], природа в соответствии со своими целями четко распределила качества душевного строя между полами, ни один из которых не имеет преимуществ перед другим, и единственное, что требуется от человека в этом смысле, – точно следовать в поведении своему природному предназначению. Причем, благородство, глубокомыслие, способность к преодолению трудностей, принципиальность, трудолюбие ученый относит к мужчине; в женщине в идеале заложены от природы красота, чувствительность, скромность, благосклонность. Женщина явно проигрывает мужчине в разуме, зато бесспорно выигрывает в сфере чувств.

Фрейдовское понимание женственности явилось одной из тех концепций, которая оказала влияние на развитие научных взглядов на женщину в XX веке. В своих рассуждениях о женственности З. Фрейд придерживается биологической (анатомической) позиции. Отличие между мужественностью и женственностью видит в разнице формирования гениталий, структуре влечения. Именно отличия в строении женского тела формируют у женщины две специфических особенности – кастрационный комплекс и зависть к мужским гениталиям. Фрейд видит «устойчивую связь между женственностью и жизнью влечений» [238 с. 550]. В соответствии с этим З. Фрейд определяет основные направления развития девочки и становление женственности как развитие женской психики: «одно ведет к подавлению сексуальности или к неврозу, другое – к изменению характера в смысле комплекса мужественности, последнее – к нормальной женственности» [238, с. 560]. Под «нормальной женственностью» З. Фрейд понимает стремление к реализации желания обладать тем, что составляет предмет зависти для женщин, посредством замужества и рождения сына, компенсируя таким образом недостатки анатомического развития.

Результатом нормального развития женской психики и естественными компонентами здоровой женственности являются, по З. Фрейду, пассивность, большая мера нарциссизма, потребность быть любимой, стыдливость в попытке скрыть дефект гениталий, отсутствие чувства справедливости, связанное с преобладанием зависти в душевной жизни женщины, неспособность к творчеству. Сущность женственности он рассматривает через определение сексуальной функции женщины.

Очевидно, что взгляды З. Фрейда на женственность базируются на постулате о биологической неполноценности женщины, из которого выводятся основополагающие характеристики психических качеств. Таким образом, женственность у З. Фрейда – это психофизическая характеристика. Причем, психическая наполняемость определяется прежде всего полом. Женственность может быть присуща только женщине, как анатомически недосформированному образцу.

К мыслителям древности в недооценке качеств женщины близки суждения современного философа XX века, молодого австрийского ученого О. Вейнингера, автора известной работы «Пол и характер», написанной в 1903 году. Философ, характеризуя абсолютную женщину (то есть женщину, в которой нет соединения с некоторыми мужскими качествами, взятую в «чистом» виде), совершенно отказывает ей в логике и совести. О. Вейнингер после опубликования своей книги вызвал массу самых разнообразных откликов по поводу своих высказываний и снискал славу классика женоненавистничества. Среди мыслителей вряд ли, пожалуй, можно найти выразителя столь однозначно негативного отношения к женщине, как О. Вейнингер. С его точки зрения, «женщина не понимает и не признает не только закона противоречия и тождества, простирающегося на понятие, но также и закона достаточного основания, под властью которого находится суждение. Такое доказательство заключается в отсутствии интеллектуальной совести у женщины... И потому совершенно невозможно встретить женщину-философа; женщине недостает выдержки, резкости, постоянства мышления и всех мотивов к нему» [56, с. 72].

Описывая логические понятия, которые женщине не доступны, О. Вейнингер оперирует принципом бинарных оппозиций, на которых основана вся европейская наука. В своей книге О. Вейнингер так характеризует женщин: «У женщины не ношение к идее, она не утверждает и не отрицает ее; она ни моральна, ни антиморальна, у нее, говоря математически, нет знака, нет направления, она ни добра, ни зла, ни ангел, ни дьявол, даже не эгоистична (поэтому ее и могли считать альтруистичной), она так же аморальна, как и алогична» [56, с. 72].

Главное обвинение, которое предъявляет О. Вейнингер женщине, заключается в том, что она стоит вне морали, для нее нет четких понятий материального и духовного, телесного и душевного. У О. Вейнингера женственность и женщина рассматриваются как идентичные сущности, проявления женственности является следствием половых свойств женщины.

Подход к исследованию женской природы в духе классической традиции приводит автора к выводу, что женщина, лишенная субъективности, лишена души.

Психоанализ повлиял на социологическую теорию Т. Парсонса [180]. Его теория формировалась в кризисный период развития американского общества, поэтому необходимо было найти механизмы стабилизации общества и его институтов. Взяв в качестве основного объекта анализа наиболее распространенный в Америке в середине XX века тип семьи – работающий муж и жена-домохозяйка, – Т. Парсонс описал этот феномен, придав ему статус универсальности и инвариантности. Основанием теории послужила женская биология, ее репродуктивная способность. Данная семейная структура была объявлена наиболее функциональной и эффективной для любого цивилизационного общества.

Согласно теории В.А. Геодакяна [71], процесс самовоспроизводства любой биологической системы включает две противоположные тенденции: наследственность – консервативный фактор, стремящийся сохранить неизменными у потомства все родительские признаки, и изменчивость, благодаря которой возникают новые признаки. Самки олицетворяют постоянную память, а самцы – оперативную, временную память вида. Вследствие разной нормы реакции у женщин выше обучаемость, воспитуемость, а у мужчин – находчивость, сообразительность, изобретательность.

Э. Маккоби [276] объясняет разницу в поведении полов именно биологическим компонентом. Многие черты поведения девочек воспроизводят то, что характерно для приматов: проявление большего интереса к детенышам, взаимодействие с ними, в стиле игровой активности преобладает спокойный, мягкий тип взаимодействия, в отличие от самцов. Девочки менее возбудимы, легко поддаются внешнему контролю. Эти особенности поведения в какой-то степени связаны с действием женского полового гормона – эстрогена.

А. Рич в книге «Рожденная женщиной» считает именно особенностью женщины «мыслить через тело» [275, с. 65]. Эта способность вырастает из своеобразия психобиологической структуры женщины, «высокого уровня развития тактильного восприятия, дара пристального наблюдения, стойкости к перенесению боли, многомерного вживания в телесность... связи и резонанса нашей физиологии с природным порядком» [275, с. 285]. Исследовательница пишет о присущем женскому мышлению качестве целостности, но видит это качество не только внутри особенностей женского сознания, имеющего интенцию к снятию противоположностей эмоционального и рационального, разума и интуиции, субъективного и объективного, но и в близости тела и сознания. «Женская физическая организация есть источник многого, пока непроясненного и вообще еще некасаемого». Автор убеждена, что существуют пути, способы мысли, о которых мы еще не знаем именно потому, что мы еще совсем не осознаем духовных возможностей своей биологии: чуда и парадокса женского тела. «Я пришла к убеждению, – пишет А. Рич, – что женская биология – диффузность, интенсивная чувствительность, идущая от вторичных половых признаков, - имеет гораздо более радикальные последствия. Патриархальная жизнь лимитировала женскую биологию своими собственными нуждами... переосмысление этих воззрений приведет к взгляду на нашу биологию, скорее, как на источник, а не как на судьбу» [275, с. 39].

Давнюю историю развития имеет и социально-конструктивный подход, акцидентализм, по сути сменивший эссенциализм. Начиная с 1910 г., проводятся многочисленные исследования психологических особенностей мужчин и женщин под рубрикой «психология пола», являющиеся основой возникновения исследований по гендерным различиям, не имеющих биологической подосновы. В разработанных тестах по определению свойств маскулинности - феминности намечается тенденция их поляризации. Делается вывод, что данные концепты не являются унитарными, а зависят от

конкретной сферы деятельности, рода занятий. Переносится внимание на социокультурные стереотипы.

Так, М. Мид в работе «Пол и темперамент» [162] развенчивает убеждения о том, что мужчины и женщины от природы созданы для выполнения определенных ролей, наделены определенными качествами, свойственными только им. Она считает, что мужчины и женщины обладают разными способностями, ни одна из которых не может быть приписана только одному полу. Исключением является только репродуктивная функция, свойственная женщине. На первый план в определении маскулинности - феминности выходит не биология, а культура, воспитание.

Решающую роль в появлении новой научной парадигмы в исследованиях пола сыграл феминизм. О.А. Воронина [60, 61] возникновение феминизма обуславливает социальными и интеллектуальными предпосылками. Социальные предпосылки видятся ей в секуляризации общества, вовлечении женщины в работу по найму. Интеллектуальные – теории по защите прав человека.

Очевидно, что зарождение феминистских идей было подготовлено целым рядом факторов: либеральной философской традицией (Д. Локк, Д. Миль), в рамках которой развивались основы теории прав человека, и влиянием утопического социализма (Ш. Фурье, А. Сен-Симон, Р. Оуэн). Именно Р. Оуэну принадлежит изобретение термина «феминизм».

Ш. Фурье был первым в истории философии, кто рассмотрел социальные отношения пола в качестве основы гражданских (цивилизованных) отношений, считая, что расширение прав женщины обеспечивает условия социального прогресса. В своем труде «Теория четырех движений» он приходит к выводу, что «расширение прав женщины есть главный принцип социального прогресса» [Цит. по: 4, с. 49].

Известный французский философ К. де Сен-Симон в конце своей жизни сформулировал следующее: «Мужчина и женщина – вот социальный индивид» [Цит. по: 4, с. 50]. Утописты выходят за пределы суждения о

природном назначении женщины, не оспаривая его. Однако обсуждают социальную сторону жизни женщин, ее права на свободу, равенство. Этот теоретический фундамент упрочил все феминистские идейные конструкции.

Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» [270] подробно рассмотрел историю и социально-экономические основы дискриминации женщин с позиции классового анализа. Энгельс объясняет происхождение и существование угнетения женщин тем, что в руках мужчин сконцентрировалась собственность. Однако собственность выступает основой подавления не только женщин, но и мужчин, ее не имеющих.

«Второй пол» Симоны де Бовуар [34] считается поворотным моментом в новой трактовке женственности. «Женщиной не рождаются, женщиной становятся», - основной лозунг известной феминистки. В книге «Второй пол» впервые была поставлена проблема понимания феминного в культуре. В этой работе показывается, что мужское конструируется как позитивная норма, а женское как негативное, другое, отличное от нормы.

С. де Бовуар подчеркивала, что на заре истории произошло разделение ролей и сфер бытия, закрепившее за мужчиной сферу внешней деятельности, сферу формирования культуры и общества, а за женщиной – сферу воспроизводства жизни, сферу природы, в результате чего возникли стереотипы сознания, отождествляющие с мужчиной культуру, с женщиной – природу. Однако изначально в женщине заложены те же потенции, те же способности к саморазвитию, что и в мужчине.

На позициях феминизма в понимании природы женственности стоит Б. Фридан. Женственность зависит, по ее мнению, от социальных условий жизни общества, навязывается мужчинами. «Если женщины не приложат усилий, чтобы стать личностями, они никогда ими не станут» [239, с. 409], – заявляет Б. Фридан. «Загадка женственности» Б. Фридан представляет собой своеобразное психологическое эссе, воссоздающее коллективный портрет американки 50-60 – х гг. Б. Фридан описывает, какую деструктивную

функцию играл в их жизни образ «истинной женственности», сформированный социальными стереотипами и активно тиражируемый в то время средствами массовой информации, искусством, наукой, всей пропагандистской машиной США. Загадкой женственности автор называет идеологию природного предназначения женщины и старается показать, что это не более чем социальная мистификация, не имеющая под собой никаких реальных физиологических или психологических оснований. Она приводит результаты своих социологических исследований, проведенных в разных штатах, многочисленные исповеди американок, выдержки из женской прессы и доказывает, что реальные женщины сегодня ничего общего с «женственностью» не имеют и очень страдают от этого несоответствия, от комплекса неполноценности, от того, что они «не чувствуют себя женщинами», поскольку не соответствуют стандартам, предъявляемым к женскому образу Голливудом, прессой, литературой и т.п. Б. Фридан на основе приведенных исследований констатирует, что на самом деле женщины не недоросли до «женственности», а давно переросли.

Сегодня феминизм представлен как альтернативная философская концепция социокультурного развития. Однако в течение длительного периода он существовал как идеология равноправия женщин и как социально-политическое движение. Эти два аспекта становления феминизма важны для понимания его теории: именно в поисках ответов на вопросы, касающихся статуса женщины в обществе, феминисты стали формировать свои теоретико-методологические подходы к анализу культуры: появляются гендерные исследования.

Термин «гендер»^{*} был введен Р. Столлером в его работе «Пол и гендер: о развитии мужественности и женственности» [См.: 230]. Р. Столлер подчеркивает необходимость рассматривать не опыт пола, но опыт рода, соотносенный с культурно-психологическими характеристиками, зачастую

^{*} И.С. Кон считает, что термин гендер был введен сексологом Джоном Мани, которому потребовалось разграничить общеполовые свойства, пол как фенотип, от сексуально-генитальных, эротических качеств.

совпадающими с их культургенетической интерпретацией. С конца 60-х XX века становится возможным употреблять термин гендер для обозначения культурно обусловленных норм, стереотипов мужского и женского поведения. На сегодняшний день гендер – одно из центральных и фундаментальных понятий современного общества.

Применение гендерного подхода проблематизирует само понятие женственность: оно становится неоднозначным, трудно определимым, иными словами, «женская природа» претерпевает общую со многими понятиями судьбу в философии XX века, когда они из «классических» объектов исследования становятся «неклассическими».

В гендерных исследованиях введено понятие гендерология – наука о таких конструктах культуры, как женственность и мужественность [227, с. 44]. С развитием гендерных исследований актуализируется рассмотрение проблемы женственности в данном контексте.

Опыт показывает, что в настоящее время существует большой разброс в понимании того, что такое гендер. Вплоть до сего дня не существует единства взглядов по вопросу о том, считать ли гендер мыслительным конструктом, то есть просто научной дефиницией, определяющей социально-культурные функции пола и позволяющей отличать эти функции от функций биологических, или же конструктом социальным.

Данное слово в русском языке не имеет адекватного перевода, является калькой с английского. В англо-русском словаре В. Мюллера можно увидеть, что gender имеет два значения: первое – грамматический род, второе – пол как шутивное обозначение [171, с. 301]. Термин «гендер» приписывает или закрепляет за каким-либо объектом или индивидом позицию внутри класса, позицию относительно других, уже составленных классов. Таким образом, гендер выступает конструктом отношений между одним объектом и другим.

В теории и методологии гендерных исследований существует несколько концепций гендера. Системный анализ позиционных концепций по гендеру дано в исследованиях О. Ворониной [60, 61], Т.А. Клименковой [116, 117]. Так, О. Воронина выделяет семь моделей определения гендера:

как социально-демографическая категория, социальная конструкция, субъективность, идеологический конструкт, сеть, технология, культурная метафора.

Проанализировав ряд научных источников, касаемых проблем гендера, мы выделили две основные концепции в трактовки данного понятия: гендер как социальный конструкт, гендер как культурная метафора.

В рамках первой теории гендер понимается как организованная модель социальных отношений между мужчиной и женщиной, характеризующая их межличностное общение и взаимодействие в семье, социальные отношения в основных институтах общества. Гендер конструирует социально-нормативный субъект через построение различий по полу, связанных с расовыми, этническими, социальными различиями. Система взаимоотношений между мужчинами и женщинами создается через социальные связи. Достижением данного подхода оказывается положение о том, что гендерными зависимостями пронизана вся общественная жизнь. Итак, гендер, как считает Н.И. Абубикирова, – социальное отношение, не биологический пол, а представление каждой индивидуальности в терминах специфических социальных отношений [1, с. 86]. Именно гендерные установки отражают стратегию системы «пол-гендер» и указывают, кем мы должны быть: женщиной или мужчиной. Рождаясь, люди сразу попадают в сложившуюся систему отношений, где женщинам и мужчинам отведены определенные роли.

Этот подход основан на двух постулатах: 1) гендер конструируется посредством социализации, разделения труда, системой гендерных ролей, семьей, СМИ; 2) гендер конструируется и самими индивидами – на уровне их сознания, принятия заданных обществом норм и подстраивания под них. В ряде работ современных философов и социологов гендер определяется как «комплексный механизм или технология, которая определяет субъект в процессе нормативности и регулирования того, кем должен стать человек в соответствии с ожиданиями» [85, с. 22].

Так, гендер - это не совокупность личностных психологических черт, не роль, а продукт «особого социального... делания» [232, с. 197]. С точки зрения данного подхода, гендерная парадигма, зафиксированная в художественном тексте, есть одновременно и конструкт, и система, определяющая степень значимости.

Нам близка вторая теория, где гендер рассматривается как метафора культуры. Данная теория выражает культурно-символическую природу гендера. Культурно-символический ряд представляет ценностные ориентации и установки, оформляет образы феминности и маскулинности в их социокультурной конкретике, выражает культурно-символическую иерархию внеполовых дихотомий. Мужское и женское на онтологическом и гносеологическом уровнях существуют как элементы культурно-символических рядов: мужское – рациональное, духовное, божественное, культурное; женское – чувственное, телесное, греховное, природное. Данные культурные концепции, рассматривающие мужское и женское как противоположные, взаимоисключающие, считаются традиционными. Пол становится культурной метафорой, а данная метафора способна выполнять функцию оформления социальной реальности. Данная линия анализа развивается постструктуралистской традицией в «феминистской критике» (Л. Ирригарэ [104], Х. Сиксу [206], Ю. Кристева [133]), находящейся под влиянием Ж. Деррида. Именно с теорией Ж. Деррида [77] связано появление методологических основ гендерных исследований. В качестве «метаподхода» [112] к исследованию гендера применяется «деконструкция» Ж. Деррида. Термин «деконструкция» обозначает процесс разгадывания метафор, разоблачения их скрытой логики, которая обычно существует как бинарная оппозиция понятий (мужчина-женщина, субъект-объект, культура-природа). Деконструируется традиционный взгляд на бинарность «мужское – женское», где мужское – субъект, а женское – объект; сомнению подвергаются полоролевые стереотипы. Теряется центр, ядро, вокруг которого строилась бы культура, интерпретация маскулинного и феминного.

Женщина, природа женственности обозначаются как субъективное; субъективизм, в свою очередь, выражается через область телесных экспрессий. Ж. Липовецкий называет эту новую модель «третьей женщиной», соединяющей в себе несоединимое; она предстает одновременно «радикально изменяющейся» и «постоянно возобновляющейся в своем постоянстве» [141, с. 432].

Гендерные стереотипы, возникшие над биологически половой реальностью, отражают не только совокупность биологических признаков и социальных ролей, но и особенности эмоционального поведения представителей двух полов в рамках определенной культуры и эпохи.

Итак, под гендером следует понимать сложный социокультурный процесс конструирования обществом различий мужских и женских ролей, поведения, ментальных и эмоциональных характеристик, и сам результат – организованный социокультурный конструкт, который общество «надстраивает» над традиционной половой физиологией. В современных исследованиях основополагающее место в широком спектре теоретического осмысления гендера принадлежит его толкованию именно как социально-культурной категории.

Вполне можно согласиться с определением гендера у А.В. Кирилиной. Она считает, что гендер введен в научное описание именно для того, чтобы провести границу между понятием биологический пол и социокультурными импликациями, вкладываемыми в концепты «мужское» – «женское» [113, с. 18]. Исследователь разграничивает социокультурные и биологические характеристики в концептах женское-мужское. Как же следует различать данные, как нам кажется, взаимоисключающие номинации в одном концепте?

Практически у всех мыслителей, когда-либо говоривших на тему пола и его метафизики, женское и женственность сливались в одно, либо, если и упоминались отдельно, то неосознанно, то есть не как два различных понятий, но как одно, выражаемое двояко – как женское и как

женственность. Отсюда возникает проблема: как же следует понимать и различать концепты «женское» и «женственность»?

Предполагаем, что «женское» – суть половой характеристики, а «женственность» – гендерной, то, что является социокультурными импликациями. Пол используется для обозначения анатомо-физиологических особенностей, на основе которых человеческие существа определяются как мужчины и женщины. Пол человека считается фундаментом и первопричиной психологических и социальных различий между женщинами и мужчинами.

Женским может быть человек (женщина), но так или иначе женское относится только к миру, к жизни, в которой половое деление является ее существенной характеристикой и признаком. Женским может быть то, что непосредственно связано с женщиной, что относимо только к ней.

Женское начало есть именно начало женского – то, из чего формируется женский пол в природе, то есть физиология. По мнению И. Богина, в женщине достигают апогея проявления женского начала, когда она имеет в своем арсенале три формы связи с противоположным полом, ипостаси матери, жены и невесты. В каждой из этих ипостасей женщина проявляет ту или иную сторону женского вообще: в роли невесты она ожидает свою судьбу в виде будущего мужа; в роли жены она подчиняется мужу и несет бремя ответственности за сохранение семейного очага; в роли матери она исполняет собственно природную функцию женского начала – рождение ребенка [35, с. 18].

Однако женщина по-разному может проявлять себя в ипостасях женского начала. Те признаки характера и самой роли женщины в различных ипостасях, которые проявляются у нее, относятся уже к женственности, как принципу поведения. В результате женственность оказывается характеристикой гендера как совокупности социальных и культурных норм, которые общество приписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола.

Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют психологические качества, модели поведения, виды деятельности, профессии мужчин и женщин. Быть в обществе мужчиной или женщиной означает не просто обладать теми или иными анатомическими особенностями – это означает выполнять те или иные предписанные гендерные роли.

Если женское природно само по себе, то женственность – это метафизическая, социальная составляющая сути женского. Над физиологической реальностью надстраивается социокультурный конструкт с характерными для него признаками психологического и социального содержания.

Современный психолог, культуролог, социолог Теун Марез считает, что человек «живет в теле, которое по физическим признакам относится к женскому (или мужскому), обладает осознанием, которое именуется женским, и потенциалом под названием «женственность». Стремиться развить любой потенциал, кроме своего, – значит отказаться от собственного, а что в этом хорошего? ... у каждого есть свой потенциал женственности или мужественности» [155, с. 21-22]. Приняв за основу постулаты исследователя, в то же время вряд ли можно согласиться с его утверждением о закреплённости потенциала женственности. Вполне убедительной видится графическая схема, предложенная Теуном Марезом:

Женщина = пол = ваше физическое тело

Женское = ваше сознание Женственность = ваш потенциал

Таким образом, **женственность** понимается как конструкт, сформированный культурой общества на определенном этапе его развития, укореняемый культурой в процессе социализации личности и формирующийся в результате разнообразных факторов, в числе которых социальные, индивидуальные, идеологические, политические, этнические, религиозные, этические и прочие – всего того, что складывается и изменяется в процессе исторического развития общества. Несомненно, к пониманию женщины и женственности следует подходить

дифференцированно, т. е. женское рассматривается как плод природы, натуры, как, в определенной степени, неизменная биологическая субстанция, а женственность – в качестве некоего артефакта, «второй природы», то есть нечто искусственно созданное, то, что конструируется и актуализируется исторически и социально в ходе культурного освоения природы.

Женственность, как предполагает В.Н. Кардапольцева, это не биологический факт, а культурно-специфические убеждения индивида, которые организуют социальную практику женщины тем или иным подобным образом, формируя индивидуальность, личность. Это описательная категория, обозначающая совокупность поведенческих и психологических черт, совокупность особенностей, объективно присущих женщине, в отличие от мужчины [109, с. 50].

Именно общество создает условия для социального развития человека, женщины в частности, конструирует ее женственность, накладывая отпечаток конкретной культуры, конкретного общества. Именно общество создает условия для массового использования ценностей культуры, тиражирования ее артефактов.

Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют психологические качества, модели поведения, виды деятельности, профессии. Гендер создается обществом как социальная модель женщин и мужчин (пола).

Пол и гендер находятся на разных полюсах в жизни человека. Пол является стартовой позицией, с ним человек рождается, он очевиден с момента рождения, его не выбирают. Пол детерминирован биологическими факторами, гормональным статусом, особенностями протекания биохимических процессов, анатомией. Гендер – конструкция иного порядка. Это своеобразный итог социализации человека в обществе в соответствии с его половой принадлежностью. Мужчины и женщины являются культурными продуктами своих обществ.

Отсюда гендер как культурно-символическое определение понятия пола осмысляется в понятиях «женственность и мужественность»; в свою очередь, женственность и мужественность, могут описываться только с учетом и использованием этого понятия, поскольку появляется возможность выйти за пределы биологических определений.

Гендер подчеркивает «не природную, а социокультурную причину межполовых различий» [113, с. 19]. То есть «женское» - «мужское» суть биологические, данные от природы половые различия, а «мужественное» - женственное» – понятия, сконструированные обществом и имеющие культурно-символические (гендерные) различия, которые меняются в соответствии с изменением как общества, так и культуры. Применительно к категориям женственность-мужественность гендер – это форма их выражения, то, что составляет содержание этого социального конструкта.

Отсюда **женственность** представляется как социокультурная, поведенческая, эмоциональная характеристика женщины. «Будучи связанной с разными аспектами эволюции общества и его менталитета, эта категория, как и ее антиномия – мужественность, отражает не только шкалу ценностей общества, но и степень его прогресса и демократизации. Даже самые примитивные бытующие представления о женственности отражают сложный комплекс идей не только о предназначении женщины в социуме, не только формируют её права и обязанности, но и задают поведенческие нормы, то есть вырабатывают те ритуально-эстетические формы, которые должна использовать женщина, дабы соответствовать социальным императивам этой категории» [102], – с этим высказыванием одной из исследовательниц нельзя не согласиться. На уровне обыденного сознания женственность, обусловленная биологическим детерминированием, связывается с беззащитностью, слабостью по сравнению с мужественностью, вследствие чего во многих культурах женщине отведена роль последовательной исполнительницы воли мужчины.

Конструируемый доминантами определенной социокультурной среды концепт женственности представляет собой, как нам кажется, сложную структуру, состоящую из взаимосвязанных между собой внешней и внутренней сторон. Внешняя сторона отображает внешний облик женственности, ее лицо, фигуру, манеры говорить, двигаться, одеваться. Только по внешнему виду можно сделать вывод о женственности той или иной женщины. Внешняя сторона женственности изменчива и подвержена влиянию извне, но в то же время, она всегда является отражением сущностной стороны.

Сущностная сторона женственности выражает представления общества о том, какой должна быть женщина, как себя вести, какую роль играть в социуме. Данный критерий тождествен с категорией «гендер», под которым в современных гуманитарных и общественных науках понимается «совокупность социальных и культурных норм, которое общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола» [216, с. 73].

По данным психологов, гендерная идентичность – константа – формируется в возрасте 5 – 7 лет, а в дальнейшем идет ее развитие и содержательное насыщение за счет опыта и практики. Вторичной социализацией, по мнению ученых, является возраст между 17-25 годами, когда, по словам К. Мангейма, формируется мировоззрение личности и ее представление о собственном предназначении и смысле жизни. Это период юности, в течение которого усваивается опыт поколения. События, пережитые и осмысленные в этом возрасте, становятся базовыми детерминантами ценностной доминанты [154, с. 34].

Таким образом, женственность, конструируемая конкретным социумом и соответствующей ему культурой, есть продукт конкретно-исторической ситуации. Вместе с трансформацией общества происходят изменения социокультурных норм, определяющих жизнь людей, исходя из их биологического пола. Следовательно, представления о женственности подвержены изменениям, которые обусловлены трансформациями в

обществе. Женственность как социокультурный конструкт живо реагирует на те модификационные изменения, которые сопровождают эпоху. Тем более, что женственность для русской культуры играет особую роль: женственна сама русскость. России приписывают качества, традиционно относящиеся к концепту «женственность». В связи с этим женственность оказывается тем феноменом, изучение которого позволит раскрыть настроения целой эпохи, в частности эпохи Серебряного века, мифологизированной.

Женственность – динамично развивающееся, изменяющееся явление. Однако в любой культуре присутствует особая картина мира, где многие предметы, свойства, отношения разбиваются на пары противоположностей, образуя стройную систему. В каждой культуре сохраняются устойчивые культурно-символические ряды: мужское – рациональное – духовное – божественное – культурное и женское – чувственное – телесное – греховное – природное. И. Кон отмечает, что «как бы ни варьировались религиозно-философские метафоры маскулинности и феминности, оппозиция мужского – женского всегда строится по одним и тем же осям: субъект - объект, сила – слабость, активность – пассивность, жесткость - мягкость» [124, с. 27]. Мужественность – властность, слава, воинственность, храбрость, сила, активность. Женственность – красота, нежность, милость, доброта. Женственность, по И. Богину, – это неопределенность, именно стихийность, отсутствие всякой закономерности, познаваемости, рациональной объяснимости [35, с. 126]. На протяжении веков женщина несла ответственность за микромир интимно-семейной жизни, отсюда такая устойчивость в восприятии особенностей женской ментальности, ее мировосприятия, мышления и чувствования. «Читаем ли мы Канта, Руссо, Гегеля или Дарвина, везде находим противоположные характеристики мужчины и женщины: женщины любят красоту, мужчины – активны; женщины – эмоциональны, мужчины – рациональны, и так далее через всю историю западной философии» [34, с. 88].

По мнению Т.А. Клименковой, в результате господства маскулинных представлений женщина лишается таких качеств, как ум, способность к самоутверждению, риску, профессиональная компетентность, инициативность, эффективность [117].

Каждая культура в своей репрезентации концепта женственности презентует антиномию содержания данного понятия: темные и светлые лики. Образ женственности как качества Другого по своей сущности амбивалентен. Иное – это начало и дьявольское, и божественное, это всегда и страх, и надежда: надежда на чудо, на спасение. Светлый и темные лики женственности, как Аполлон и Дионис, проходят через всю историю как зарубежной, так и отечественной культуры. Но, несмотря на разность толкования этих концептов, многочисленные научные исследования показывают, что женское и женщина, как правило, ассоциируются с природным, природой, с тем, что человек (мужчина) стремится покорить, подчинить, направить на службу себе и контролировать. Именно репродуктивные функции женщины сближают ее с природой, и на этой доминанте строится большинство умозаключений т. е. оппозиция женского и мужского становится оппозицией природного и культурного, что, как правило, чаще всего лежит в основании всеобщего умаления женщины и сути женственности. Сообразуясь с традиционными, патриархатными подходами, женственность связывают с внешней привлекательностью, кротостью, несамостоятельностью, послушанием.

Однако, несмотря на устойчивость символического ряда концепта женственность в истории в большей степени патриархальной культуры, понимание женственности, ее наполняемость диктуется социокультурными доминантами того или иного отрезка времени. Понимание концепта «женщина» и суть женственности в разные периоды развития человеческого общества далеко не однозначно.

Культура вносит свои коррективы в архетипическую суть понятия. Формирование конструктов женственности идет одновременно с развитием культуры. Являясь универсальными концептами, то есть общекультурными,

они включают вместе с тем и специфические характеристики, свойственные определенной культуре, обществу. Изменяющийся в связи с этим феномен женственности долгое время будет оставаться объектом и предметом научных интересов.

Отсюда интересным представляется рассмотрение природы женственности в культуре Серебряного века. Женственность на стыке двух веков оказалась наиболее восприимчива к реалиям данной эпохи, поэтому правомерным считаем рассмотрение специфики природы женского культуры Серебряного века в рамках гендерного подхода, первоначально обратившись к анализу самой эпохи, сути, происходивших в ней изменений.

1.2. Кризис как основание мифологемы женственности в культуре Серебряного века

Понятие Серебряный век в близком к современному смыслу ввел в научный обиход в 1933 г. в Париже русский эмигрант Н. Оцуп, назвав свою статью «Серебряный век» русской поэзии». Для Н. Оцупа этот термин служит обозначением в основном литературных направлений начала столетия, оппозиционных к господствовавшему во второй половине XIX в. реализму. При этом под «золотым веком» он имеет в виду литературу пушкинской эпохи. После книги С.К. Маковского «На Парнасе Серебряного века» в 1966 году понятие «Серебряный век» вошло в культурный обиход окончательно.

На сегодняшний день существуют различные подходы к определению хронологических рамок в обозначенном периоде «Серебряный век». В культурологической энциклопедии термин «Серебряный век» обозначен как «период развития русской культуры от начала XX века вплоть до октября 1917 года» [247, с. 436].

В научной и критической литературе начало новой эпохи связывают с 1881 годом, когда произошло убийство Александра II, умер Ф.М. Достоевский. В то же время и 1892 год считают знаковой датой в определении начальной даты в хронологии нового периода: вышел из печати сборник Д.С. Мережковского «Символы», состоялась его лекция «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», в которой впервые было заявлено о появлении литературного движения, противопоставленного господствующей реалистической школе.

Среди рубежных событий, завершивших эпоху, называются следующие событийные даты: начало Первой мировой войны, Февральская и Октябрьская революции, кардинально изменившие жизнь России, смерти А.А. Блока и Н.С. Гумилева (1921).

И сколь много бы не велось споров по поводу точности, правильности употребления понятия «Серебряный век», на сегодняшний день оно остается

единственным для обозначения культуры рубежа XIX – XX веков (конец XIX – начало XX веков до 1910 года) применительно ко всей совокупности новаторских движений в духовно-художественной сфере.

Определение «Серебряный век» вошло в культурное сознание многих авторов той эпохи. Мироощущение Серебряного века выразил А.А. Блок в 1910 году: «У нас за плечами – великие тени Толстого и Ницше, Вагнера и Достоевского. Все изменяется; мы стоим перед лицом нового и всемирного. Мы пережили то, что другим удастся пережить в сто лет; не даром мы видели, как в громах и молниях стихий земных и подземных новый век бросал в землю свои семена; в этом грозном свете нам промечтались и умудрили нас поздней мудростью – все века. Те из нас, кого не смыла и не искалечила страшная волна истекшего десятилетия, – с полным правом и с ясной надеждой ждут нового света от нового века» [32, Т. 5, с. 453]. Выбор эпитета «серебряный» был неслучайным: проводилась грань между «золотым» пушкинским веком и новым искусством, модернизировавшим классические традиции, искавшим новые выразительные средства и художественные формы.

Н.А. Бердяев же называет этот период «русским культурным ренессансом», подразумевая под этим возрождение активной духовной ориентации русской художественной культуры. «Это была эпоха, – пишет он, – пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике. Появились новые души, были открыты новые источники творческой жизни, видели новые зори, соединяли чувства заката и гибели с чувством восхода и с надеждой на преображение жизни» [27, с. 158]. Действительно, такого взлета русская культура больше, пожалуй, не испытывала. Именно на рубеже веков в России пробуждается оригинальная, самостоятельная философская мысль, проникающая в глубь противоречий современной жизни. «Наэлектризованная» различными настроениями, поисками, устремлениями, атмосфера рубежа веков парадоксально сочетала

необычайно яркий творческий подъем с ощущением кризиса и духовного декаданса. Многие современные исследователи (Н.А. Хренов, И.В. Кондаков, Т.Ю. Сидорина, Н.А. Богомолов, З.Р. Жукоцкая, О.В. Рябов), изучающие русскую культуру рубежа XIX-XX веков, отмечают в данной эпохе кризисное мироощущение, трагизм. «В воздухе чувствовалась трагедия» [36, с. 63], – пишет Н.А. Богомолов.

Это было время, когда Россия вступила в эпоху великих потрясений, контрреформ, эпоху предельного обострения классовых противоречий, войн и революции, эпоху грандиозной переоценки всех человеческих ценностей... Общественная обстановка в России рубежа веков было крайне сложной, поскольку, повторимся, это было время смены исторических эпох: к 90-м годам страна вошла в стадию империалистического развития.

В 90-е годы XIX века и первое десятилетие XX века кризис охватил буквально все сферы жизнедеятельности общества. В большей степени кризис проявил себя в идее кризиса эпохи, культуры, человека и человечества. О кризисе заговорили, кризис стал объектом пристального внимания. На протяжении XX века к теме кризиса культуры обращались многие представители западноевропейской философии: Ф. Ницше, О. Шпенглер, Й. Хейзинга, А. Тойнби, Э. Гуссерль, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, К. Ясперс.

Особое место анализ кризисного мироощущения в этот период занимает в творчестве представителей русской религиозной философии Вл. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Н.Ф. Федорова, С.Л. Франка. Для работ русских мыслителей свойственны определенные тенденции в оценке кризиса, особенности восприятия и подхода к рассмотрению проблемы, обусловленные собственно российскими реалиями.

Кризис эпохи рубежа веков Вл. Соловьев оценивает вначале с позиции кризиса Запада, далее говорит о кризисной тенденции самой человеческой истории, утверждая, что «прогресс... есть всегда симптом конца» [212, с. 705], приближение развязки. Эта развязка у него связана с внешним торжеством сил

зла, когда за всеми материальными, экономическими, социальными достижениями человечество перестает видеть и ощущать свою духовную сущность, роднящую его с Богом.

К проблеме кризиса Н.А. Бердяев обращается в работах «Судьба России», «Смысл истории», «Смысл творчества». «Начался роковой процесс внутренней порчи, раздвоения, нарастания катастрофы, вулканического извержения изнутри истории, и возврата к этому прекрасному гуманистическому царству уже нет... произошла какая-то неповторимая катастрофа в судьбе человека, катастрофа надрыва его человеческого самочувствия. Этот процесс есть страшная революция, происходящая на протяжении столетия, заканчивающая новую историю и открывающая новую эру» [28, с. 130].

С.Н. Булгаков в работе «Апокалиптика и социализм» отмечает, что «особый интерес к апокалиптике проявляется в нашу эпоху, в сознании которой так неотступно встает проблема о смысле истории, цели ее и исходе, которая охвачена трепетным чувством какого-то стремительного, неудержимого, произвольного движения вперед, смутным ощущением исторического прорастания. Это разлито в нашей духовной атмосфере» [49, Т. 2, с. 377]. Эпоха характеризуется С.Н. Булгаковым как «жгучая и тревожная».

Н.Ф. Федоров выступает как критик современной ему культуры и цивилизации, отмечая негативные их последствия. Современное состояние человечества мыслитель характеризует как «небратское» [235, с. 521]. Согласно Н.Ф. Федорову, в обществе наряду с разорением природы процветает и истребление людьми друг друга. В своей критике обличает нравственную ущербность современного ему общества: угождение капризам и прихотям, стремление к наживе, вследствие коих извратилась цель человеческого существования.

С.Л. Франк обращается к характеристике современного исторического периода: «Исключительно трагический характер современной эпохи, неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм

и жизненных устоев предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну либо отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе неверия, либо с угрюмым упорством вцепиться в обломки гниющего старого здания жизни и с холодной ненавистью отвернуться от всего мира и замкнуться в себе. Все старые устои и формы бытия гибнут...» [237, с. 115]. По С.Л. Франку, данные тенденции являются следствием духовного, религиозного, культурного кризиса, охватившего человечество на рубеже веков.

Начавшись под знаком кризиса европейской культуры, социокультурный кризис рубежа XIX-XX веков положил начало кризисной эпохее, охватившей как западную, так и российскую культуры. Таким образом, кризис, сопровождающий рубеж XIX-XX веков, явился общекультурным фактором, затронул как европейскую, так и русскую действительность. Однако же в русской культуре кризисное мироощущение обнаруживает свои специфические черты в компаративном анализе с западноевропейской мыслью.

Работы западноевропейских мыслителей отмечены четким изложением, трезвым анализом, определенностью. К анализу кризисной ситуации западные мыслители подходят в рамках рационалистической традиции, обращаясь к разуму. Русские же философы *чувственно* переживают кризис культуры, связывают его с собственным кризисом мироощущения, катастрофизмом сознания, признавая конечность хода истории. «Русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада» [28, с. 161], – отмечает Н. Бердяев. Произведения русских философов полны тревоги о будущем человечества, о судьбе России. Неслучайно философы часто обращаются к теме апокалипсиса, грядущей катастрофы, конца истории, отличающей творчество русских религиозных мыслителей. Все это воспринимается как реальность. Если для Запада

трагедия заключается в утрате интеллектуальных, творческих высот, то для России – это осознание возможности конца человеческой истории.

В философской мысли эпохи рубежа веков номинация кризиса обнаруживает в себе аксиологические, эсхатологические, апокалипсические составляющие. Кризис показал себя как смена культурных ценностей эпохи, идей о грядущей катастрофе; дух эпохи выражается в кризисе веры. Это было время духовного смятения, беспокойства, предчувствия, ощущения конца существования.

В искусстве проявили себя все те же настроения, что и в философии: ощущения тревоги, неуверенности, растерянности. Л. Кацис в статье «Апокалиптика «серебряного века» отмечает необычайный всплеск апокалипсической тематики, определяя это как одну из важнейших тенденций в литературе и искусстве. Исторические события начала XX века дали достаточно оснований для обострения кризисного мировосприятия, размышлений о грядущем апокалипсисе, конце света. Л. Кацис пишет, что «в ожидании второго пришествия люди начала XX века неизбежно задумывались о причинах пришествия первого. Ведь это было начало последнего века двухтысячелетней истории христианства» [111, с. 12-13].

На страницах литературных изданий встречались высказывания, констатирующие кризисное состояние российского общества, нестабильность общественного сознания, культуры, искусства. Художественные настроения крупнейших литераторов России питаются ощущением скуки жизни, томлением смерти, выражают раздвоенность нравственного сознания, замещение естественного отношения к жизни оккультно-мистическим символизмом [215, с. 9].

Предчувствие гибели старой патриархальной России наложило печать упадка на настроение, мироощущение творческой интеллигенции Серебряного века. Выразителями эсхатологических настроений в России в начале века явились представители течения символизма, прежде всего Вяч. Иванов, А. Белый, А. Блок. Уже в самих названиях произведений

символистов проявляется характер их мировосприятия, например: «Апокалипсис в русской поэзии» (А. Белый), «Кризис индивидуализма» (Вяч. Иванов).

Свое понимание кризиса Вяч. Иванов выражает в таких работах, как «Кризис индивидуализма», «Кручи». Вяч. Иванов сравнивает современную ему эпоху с рекой, «свергающейся бурными порогами, над которыми, как дым над костром, стоит зыбучая водяная пыль, обернувшаяся для глаза облаком... в плане же психологическом она, эта самая переживаемая нами жизнь, исполненная противоречий и провозвестий, восторженная и ожесточенная, порывистая и недоуменная, является духу видением оледенелого города, объятого в ночи алым пожаром, где клубы призрачного огня лижут, но не растапливают сталактиты нависших льдин и стелются с яростью, но тщетную алчностью по недвижимым сугробам» [97, с. 103].

Вяч. Иванов ощущает внутренние причины происходящих событий, предполагая, что социальные перемены явились в чем-то следствием внутренних, духовных перемен в обществе: «Общий сдвиг внешних отношений ответственнее еще более глубокому, быть может, и ранее начавшемуся сдвигу отношений внутреннего порядка. В существе и основе этого душевного сдвига лежит, думается, некая загадочная перемена в самом образе мира, в нас глядящегося; эту проблематическую переменную я отваживаюсь назвать кризисом явлений» [97, с. 104].

Кризис явлений, по мысли Вяч. Иванова, состоит в том, что прежняя внутренняя форма вещей в человеке обветшала и омертвела. На смену ей должна прийти новая, но сложный процесс этого перерождения совершается в поколениях медленным влиянием скрытых исторических сил, и пока он не закончился, пока путем органического роста не выработана новая внутренняя форма восприятия мира, до тех пор личность будет пассивна.

«Человечество линяет, – пишет Вяч. Иванов, – как змея, сбрасывая старую шкуру, и потому болеет... Еще никогда, быть может, не сочеталось в человеке столько готовности на отречение от всего и принятие всего, на

всякое новое изведение и новый опыт – и столько душевной усталости, недоверчивости, равнодушия; никогда не был человек, казалось бы, столь расплавлен и текуч – никогда не был он одновременно столь замкнут и замураван в своей самости, столь сердцем хладен, как нынче...» [97, с. 105].

«Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то народившись или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно» [Цит. по: 36, с. 79], – писала З. Гиппиус. Это было время духовного смятения, беспокойства, поиска выхода из предчувствия надвигающейся катастрофы.

В свете происходящих социокультурных изменений, когда меняется взгляд на мир, человека, характер мышления, когда разворачивается процесс эмансипации, актуализируется проблема психологического постижения женского и мужского, женственного и мужественного. Причем, гендерные характеристики начинают восприниматься в дескрипции всеобщего кризиса.

Кризис мироощущения поколебал привычные взгляды на природу мужского и женского. Актуализируется женский вопрос, проблема гендерной асимметрии, ведутся споры о сути мужественного и женственного с позиции социального, правового, когнитивного, коммуникативного подходов. Устоявшиеся представления о роли половых различий теперь переходит в статус гендерных дифференциаций. Н.А. 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...» [24, с. 68]. Женщине отводится роль «главной выразительницы глубочайшей идеи трагедии» [98, с. 302].

Данный кризис, с нашей точки зрения, является следствием особого исторического расположения культуры, когда один вековой пласт культуры, разлагаясь, уходит, сменяется другим. Это состояние в науке определено понятием «переходность» [250].

Конечно же, данный признак переходности не является универсальным при характеристике других переходных периодов, но в данном контексте

рубеж XIX-XX веков явился той причиной, в связи с которой произошли изменения в исторической, социокультурной обстановке, в самом человеке. Следует принять во внимание то обстоятельство, что все переходные эпохи, по утверждению И.В. Кондакова, при определенном конкретно-историческом различии имеют нечто общее, что позволяет выдвинуть и обосновать идею «статичной модели мира», получившей научное подтверждение в философии и творчестве XIX-XX вв. И.В. Кондаков в качестве такого общего духовного начала выдвинул понятие «духовный настрой». «Завершение одной эпохи и начало другой, – пишет исследователь, – сопровождается катаклизмами, глубокими потрясениями, возникновением типа личности с разъединенным сознанием, не способным идентифицировать себя. В такие периоды возникают апокалипсические настроения, ощущение завершенности истории, затерянности в мире, который воспринимается чужим и враждебным» [127, с. 135].

Сравнивая эпохи рубежа веков XIX-XX вв. и XX- XXI вв., находя общие моменты в системе мир-человек, соглашаешься с точкой зрения И.В. Кондакова. Очевидно, что обращение к опыту рубежа XIX-XX вв. не теряет своей актуальности, особенно в свете философского, мировоззренческого анализа.

В современной научной философской литературе ситуации кризиса называют «культурным пограничьем» (В.Е. Багно), «срединные культуры», «медиационные циклы», «медиация» (А.С. Ахиезер) и др. В свою очередь феномен «пограничья» присутствует и в обосновании Н.А. Хреновым логики культурологической интерпретации переходных процессов, с акцентированием полисемантической феномена «переходность» [250].

Традиционно термин «переходность» рассматривался с позиции двух альтернативных общекультурных систем его интерпретации: линейная и циклическая. В соответствии с этими системами может быть по-разному истолкована переходная ситуация рубежа XIX-XX вв. как линейное, поступательное развитие, как циклическое, в виде смены циклов. Однако, по замечанию Н.А. Хренова, рубеж XIX-XX вв. как переходный период изменил

отношение к историческому времени, породив сомнения в конструктивности выявления в истории линейной логики и одновременно уверенность в эффективности осмысления истории в духе циклической логики.

В связи с этим оптимальным представляется рассмотрение данного переходного процесса с позиции системного подхода, теории И. Пригожина, И. Стенгерс, которая уточняет первые две. Н.А. Хренов склонен рассматривать данную концепцию не просто как теорию, уточняющую эволюционистскую и циклическую парадигмы, но как самостоятельную парадигму в изучении исторического времени, позволяющую интерпретировать переходные ситуации в истории [181, с. 26].

Если воспользоваться терминологией И. Пригожина, то вся культура представляется некой системой, содержащей подсистемы, которые непрерывно флуктуируют. В результате флуктуации, отклонения одной из подсистем или комбинации систем существовавшая прежде организация разрушается. В этот переломный момент (который авторы книги называют *особой точкой* или *точкой бифуркации*) теряется равновесие всей системы. Эти периоды, как правило, сопровождаются кризисами, возникновением и эскалацией рисков, провоцирующих деструктивные явления в культуре, трансформациями мировоззрения общества в целом, социокультурными сдвигами, противоречивостью художественных тенденций.

Переходность как кульминационный момент в системе, где действует принцип отклонения, остро заявляет о своем дальнейшем функционировании, поскольку существующая до сих пор система организации разрушается, утрачивается детерминизм по поводу ее будущего существования. Предсказать, как будет функционировать система в будущем, невозможно: станет ли состояние системы хаотическим или она перейдет на новый, более дифференцированный и более высокий уровень упорядоченности, организации, который авторы называют «диссипативной структурой». (Физические или химические структуры такого рода получили название диссипативных потому, что для их поддержания требуется больше

энергии, чем для поддержания более простых структур, на смену которым они приходят.) Однако когда бифуркация преодолевается, система вступает в новую фазу развития, тогда же становится реальной новая логика детерминизма [185, с. 34]. Исследователи отмечают: «В сильно неравновесных условиях может совершаться переход от беспорядка, теплового хаоса, к порядку. Могут возникать новые динамические состояния материи, отражающие взаимодействие данной системы с окружающей средой. Эти новые структуры мы назвали *диссипативными структурами*, стремясь подчеркнуть конструктивную роль диссипативных процессов в их образовании» [185, с. 54].

Один из ключевых моментов в острых дискуссиях, развернувшихся вокруг понятия диссипативной структуры, связан с тем, что И. Пригожин подчеркивает возможность *спонтанного* возникновения порядка и организации из беспорядка и хаоса в результате процесса *самоорганизации*.

Данная теория возвращает нас к категории хаоса. Хаос оказывается предпосылкой порядка, условием перехода от одного состояния системы в другое. Новый, более высокий уровень организации системы возникает в результате распада ее прежней организации и нарастания хаоса. Хаос оказывается предпосылкой нового порядка. Можно даже утверждать, что порядок рождается из хаоса, который оказывается условием перехода из одного состояния системы в другое. Речь идет о некоей беспрецедентной ситуации. Смысл этой ситуации состоит в разрыве, в исключительном нарушении преемственности, в переоценке всех ценностей. Хаос порождает кризисное мироощущение, на преодоление которого должны возникнуть качественно новые условия. Этим объясняется актуализация в переходные эпохи поиска инновационных подходов.

Соотнося процесс перехода с утратой системы равновесия, обратим внимание на то, что потеря равновесия исторически обусловлена, ибо лишь в этой ситуации могут спонтанно возникать качественно новые и альтернативно новые формы организации. В процессе преодоления

негативных настроений формируются и создаются новые смыслы, осуществляется «выход к качественно новому смыслу», происходит переоценка ценностей и перестановка слагаемых духовно-смыслового ядра культуры. Данные проявления связаны с обнаружением внутреннего потенциала культуры, новых возможностей ее внутреннего развития. Если просмотреть мировые кризисы, то часто смутное время предшествует рождению новой парадигмы мышления, закладывающей новую ценностную доминанту, определяющую весь последующий культурно-исторический процесс. Инновации лежат в основе рождения новых эпох, создают базис для проявления модифицированных ценностей.

Если так рассуждать, то получается, что в своем функционировании система от одного состояния переходит к другому, от одной логики детерминизма к другой. Этот период осуществляется в точке бифуркации, когда порядок сменяется хаосом, а устойчивость неустойчивостью, что приводит к утверждению уникального, качественно нового состояния.

Серебряный век русской культуры предстает перед нами именно таким переломным моментом, «точкой бифуркации», собственно переходным периодом с присущими признаками кризисного мироощущения и стремлением преодолеть их. Явление «переходности» обозначило главную проблему в рассматриваемой эпохе – проблему пересоздания действительности в художественной, философской, политической сферах жизнедеятельности, изменения универсальной гендерной картины мира, что приводит к утверждению инновационных моделей во всех сферах жизнедеятельности общества. По сути, ситуация кризиса эпохи Серебряного века явилась «вызовом», ответом на который выступает создание «творящей силой», «творческим меньшинством» уникального жизненного пути культуры [223].

Непосредственно в отношении к женщине уникальность проявилась в стремлении прекрасного пола к изменению своего статуса в обществе; женщина постепенно стала осваивать некоторые из мужских ролей, что

прежде в рамках патриархальной культуры не проявлялось. Переход от традиционных форм культуры к новым формам общественного бытия изменил и отношение к самой женщине со стороны мужчины: появились сторонники эмансипации. Это было время идеального возвышения женщины, что само по себе уникально.

Создание новой «идеализированной» модели женственности возможно было лишь в ситуации кризиса; женственность, определяемая культурными доминантами диахронического состояния, рассматривается, конструируется именно в кризисе, в состоянии «вызова», когда становится возможным наличие особого эмоционального состояния; требуется проявление творческой фантазии. «Переходность» в требовании инноваций, «ответов» активизирует творчество.

Однако «переходность» как состояние «свободного небытия» [29], с одной стороны, стимулирует творчество, а с другой, – безумие. Как отмечал М. Фуко, безумие, как социокультурный феномен, порождено пустотой, обнаруживает в своей природе способность быть «хранилищем» смыслов, выступает знаком, «удерживает и подвешивает смысл, устанавливает некую пустоту, в которой возникает еще неосуществившаяся возможность того, что там найдет себе место какой-то смысл, или же другой, или, наконец, третий – и так, возможно, до бесконечности» [242, с. 144]. Причем, безумие «обозначивает пустоту, из которого исходит само творение, то есть место, в котором оно непрерывно отсутствует, в котором его никогда нельзя найти, поскольку оно там никогда не находилось» [242, с. 144]. Творчество исходит из пустоты «подвешенных смыслов», льется из бездонного источника творческих интенций личности, неограниченно никакими рамками.

Безумие и творчество оказываются, с одной стороны, тождественными друг другу, с другой стороны – противоположными состояниями культуры. Безумие есть «исключенный язык», который не может воплотиться в культуре, поскольку культура как система ограничений и запретов не

допустит слова-запреты. Безумие обналичивает несостоятельность социального кризисного мира, играет множеством смыслов, не делая ни один из них фундаментальным. Свобода в безумии осмысливается как произвол, а потому ведет к падению. «Хотеть свободы для свободы, свободы без цели и содержания, значит хотеть пустоты, уклоняться к небытию» [29, с. 180], – писал Н.А. Бердяев. В безумии миру суждено погибнуть. С другой стороны, только свобода (потенция пустоты) – путь к реализации, условие творчества.

Творчество же вырывает коррелятивный, вновь создаваемой культурой смысл, возводя его в ранг главенствующих, по которому строится новая модель мира. Безумие оказывается самым кризисом, чередой порожденных асоциальных, акультурных явлений, вводит человека в кризис. Творчество выводит его из этого состояния. Однако творчество, черпая свои силы из пустоты безумия в итоге, само продуцирует пустоту. Амбивалентность «пустоты», хаоса, из которого рождаются как безумие, так и творчество, в итоге порождает амбивалентность женщины, описываемой диссертантом с точки зрения мифотворчества: с одной стороны, она – идеальная, сотворенная, с другой – inferнальная, безумная.

Вполне можно согласиться с И. Богиним, который говорит, что «творчество, творческое усилие, рождение прекрасного в прекрасном – все это не объекты стремления, не идеалы, его направляющие, а само стремление» [35, с. 87]. Нет творчества вне стремления, но не может быть и стремления вне какого-либо творчества. Это неразделенное, нерасчлененное единство; стремление и творчество есть по сути одно и то же, как и свобода. Человек творит только тогда, когда чувствует себя свободным. В акте свободного творчества он стремится к трансцендентному. Однако поиск выхода за пределы мира и имманентности принадлежит, как считали многие философы, исследователи, только мужчине. Поэтому любое творческое деяние неизменно связано с мужским началом. Творцом может быть только мужчина, равно как Бог, а не Богиня, сотворил Землю.

В культуре Серебряного века акт творческих способностей связан только с мужчиной, который созидает новую женственность. Женственность, в свою очередь, конструируется в творчестве.

В творчестве главенствующая роль принадлежит творцу. Это путь повышения в ранге самого человека, путь «абсолютизации человека, признание его верховным центром вселенной, образом и подобием Абсолютного Бытия» [29, с. 80]. В творчестве человек приравнивается Создателю, стремится к новой жизни, к созданию нового мира. Творцы через творчество пытаются достичь личной святости и совершенства. В учении о Богочеловечестве Н. Бердяева эта мысль наглядно подтверждается следующими словами: «Бог – конкретная личность и потому Творец; человек – конкретная личность и потому творец» [29, с. 168]. Творчество уже перестает быть просто порывом, оно хочет быть новым бытием. Творчество исходит из хаоса, «свободы» в результате распада прежней системы упорядоченности.

Отсюда творчество в культуре Серебряного века актуализируется не просто в создании чего-то нового, творчество начинает оформлять саму жизнь. В этом смысле творчество уже становится мифотворчеством, реализующим компонентом индивидуального мифа творцов действительности.

Культура рубежа XIX-XX веков начинает пониматься как функционирование разнообразных мифологизированных текстов, где мифу принадлежит первостепенная роль. Мифотворчество становится одним из критериев характеристики переходных этапов культуры, в частности эпохи Серебряного века, где культурное созидание начинается с мифотворчества.

В мифотворчестве рождается новая (идеализированная) женственность; однако с мифом возвращаются архаические представления о женственности, укорененные в ментальности русского народа, восходящие к языческим традиционным представлениям. Их активизация объясняется кризисом христианства. Отсюда образ Вечной Женственности, возникший в философии, литературе Серебряного века, своими корнями восходит к

языческой мифологии. Отсюда важным нам представляется обращение к классическим (языческим, средневековым христианским) представлениям природы женского в литературных источниках русской культуры. К анализу данной проблемы мы обратимся в следующей главе.

Идея перерождения мира, пересоздания новых ценностей, инноваций могла воплотиться только через миф. Миф в силу своей свободы в варьировании смыслов, в соединении несоединимого явился единственной приемлемой структурой в активизации творчества для создания инновационных моделей мира и женственности. Миф явился единственной возможной структурой для неограниченной фантазии творцов новой реальности, женственности.

Культура Серебряного века как период перехода игнорирует научный дискурс, так как мифологическая действительность в беспорядочном хаосе разрушенной системы переходного периода оказывается сильнее, жизнеспособнее, чем логичная действительность, продуцируемая наукой. Как писал Н. Бердяев: «Научность есть рабство духа у низших сфер бытия, неустанное и повсеместное сознание власти необходимости, зависимости от мировой тяжести. Научность есть выражение утери свободы творческого духа» [29, с. 55]. Стихия науки – не свобода, а необходимость, «наука есть послушание необходимости» [29, с. 56]. Миф лишен алгоритмизации, а потому более свободен в творческом порыве.

Человек, в ситуации перехода утратив ориентиры, которые на протяжении нескольких веков составляли стабильную базу для формирования его мировоззрения и выработки способов объяснения явлений окружающей действительности, оказался дезориентированным: он начинает мыслить мир фрагментарно и противоречиво, причем эту фрагментарность он не в силах устранить одним интеллектуальным усилием.

Принятые жизненные ориентиры: проекция на позитивизм, традиционное религиозное мировоззрение, натурализм, – в культуре Серебряного века перестают удовлетворять новым потребностям эпохи,

угасающей эпохе, выявляют лакуны в общественном сознании. Мир оказывается не просто непознанным, но и непознаваемым. Сознание ошибочности, неполноты прежнего знания ведет к поиску новых путей постижения реальности, человека, требует обновления во всех сферах жизнедеятельности общества, смену привычных парадигм. Отсюда менялось сознание и мышление человека в данных условиях коренных изменений с точностью наоборот, в условиях наметившихся пустот. Происходит поворот к иррациональной философии. Философия отходит от универсальных рационалистических построений, погружается в сферу субъективного опыта.

Научная картина мира не давала ответы на многие вопросы, не создавала цельного представления о мире, хотя это и было время великих открытий в области естественных наук, математики, физики. Наоборот, те изменения, которые происходили в связи с новыми знаниями ставили человека перед лицом еще более сложных и неразрешимых проблем. Происходило усиление мощи воздействия на окружающий мир, изменение условий существования, что не могло не отразиться на сознании человека, на его мироощущении. Крепло желание, опираясь на новые технические возможности, активно вмешаться в природный мир, переделать его по своему усмотрению. Известный афоризм: «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник», – как нельзя лучше передавал настроения эпохи. Даже более глубокое проникновение в тайны природы не способствовало большей близости с ней, а напротив, превращало ее в нечто чуждое, далекое, допускающее только деловой технический подход. «Негуманный человек» и «неестественная природа» [67], – так определил Р. Гвардини суть изменений в культуре конца XIX века.

Возникало несоответствие ощущаемого человеком и выведенного наукой. И в этом неустойчивом мире человек оказался в ситуации «без руля и без ветрил», ибо, разрушив, наука не смогла ответить человеку на сокровенные вопросы бытия, на то, что есть сам человек, каково его место и роль в этом мире.

Парадокс, но итогом величайших открытий в науке, поколебавших прежние представления о строении мира, стал кризис позитивизма. В связи с этим объяснение мира с позиции рациональности уже не действует. На смену рациональному приходит иррациональное. На рубеже веков отмечается процесс активизации иррационального, чувственного и религиозного понимания мира и человека. В идее преодоления кризисной ситуации стираются все границы между философией, литературой, религией. Кризис способствовал созданию единой философско-религиозно-художественной мысли. Стремление выразить целостность культуры, преодолеть разорванность с миром отразилось в создании духовного синтеза всех форм культуры. Форма, в которой отливается эта эклектика духовной культуры, становится мифология. Именно миф заполнял лакуны кризисного мироощущения, зажигал пустоту «огнями образов» [20, с. 137]. «Слово рождало образный символ – метафору; метафора представлялась действительно существующей; слово рождало миф; миф рождал религию; религия – философию; философия – термин» [20, с. 137], – данные слова А. Белого явились программными для всей эпохи Серебряного века, мифологической эпохи. В этом плане показательной становится роль творца-мифотворца, мыслящего категориями теургии, жизненная задача которого заключалась в преображении и раскрытии мира в себе и вокруг себя, создании единого пространства. Не церковная вера господствует и подчиняет себе человека, а сам человек в своем творческом порыве создает образ живого Бога, использует факты религии для его разумного обустройства.

Д.С. Мережковский, в одном из своих литературных манифестов, образно определяет мировоззрение поколения рубежа веков: «Никогда еще люди так не чувствовали сердцем необходимость верить и так не понимали разумом невозможность верить... никогда еще пограничная черта науки и веры не была такой резкой и неумолимой, никогда еще глаза людей не испытывали такого невыносимого контраста тени и света... мистическое

чувство вторгалось в пределы точных опытных исследований и разрушало их. С другой стороны, грубый материализм догматических форм поработал религиозное чувство» [161, с. 9].

Сделаем вывод: кризис как определяющее культурологическое явление переходной эпохи Серебряного века создает систему запросов, ответом на которую и выступает миф. В ситуации кризиса мифологическое восприятие культурной картины мира становится наиболее адекватным способом трактовки действительности, человека (мужское - женское). Миф становится тем пространством, в котором жизнь человека оформляется, реализуется; человек переживает миф как собственное бытие.

Миф, утратив в свое время роль универсального способа мышления, в культурном рубеже веков приобретает новую жизненную силу, становится особой формой мировоззрения, спасает от доминирующих апокалипсических настроений эпохи. В рамках мифологического мышления создается новая модель женственности, с которой связывались надежды на спасение, а затем трансформирование ее в реальную жизнь. Миф и женственность призваны были спасти мир. Мужчина, погруженный в свои «гражданские скорби» в женственности видит сотерологическую миссию, способную вывести из кризиса, предотвратить катастрофу.

В функциональном предназначении миф и женственность оказались в одной системе координат, призваны были преодолеть кризисное мироощущение эпохи, спасти мир. Обращение к женственности в попытке пересмотра жизненных реалий может быть связано с тем, что России инкриминируются те качества, которые в гендерной картине мира устойчиво маркируются как феминные: хаос, непредсказуемость, неспособность к самоконтролю, экстремизм, иррационализм, излишняя покорность, терпение, слабость воли, неумеренность ни в чем, доброта, милосердие. Женственность на стыке двух веков оказалась наиболее восприимчива к реалиям данной эпохи.

1.3. Мифологические основы эпохи Серебряного века в аспекте создания идеализированной модели женственности

Одним из средств формирования женственности на рубеже XIX – XX веков явилось мифотворчество мыслителей (творцов) эпохи. Прежде чем выявить механизм действия мифа, процесс создания и реализации мифологического образа женственности в культуре Серебряного века, нам сначала необходимо определиться с тем смысловым полем, к которому мы будем обращаться. Ключевыми понятиями в работе являются термины: миф, мифотворчество, мифологема.

На сегодняшний день существует множество работ, посвященных как комплексному исследованию мифа, так и его природы. Удивительно, но чем больше сказано о мифе и т.д., тем больше возникает вопросов, требующих осмысления.

Миф охватывает человеческое бытие целостно. Проблема раскрытия содержания понятия миф находится на стыке таких наук, как философия, история, культурология, социология. Анализ подходов, осуществленный различными школами и отдельными направлениями изучения мифа, предполагает специальное, сложное и объемное исследование, так как даже простое перечисление значимых характеристик относительно его понимания было бы слишком громоздко и увело бы нас от поставленных задач. Мы ограничимся рассмотрением наиболее известных подходов в интерпретации мифа в истории философии и теории мифа, более подробно остановимся на тех, которые в большей степени раскрывают природу мифологизма эпохи Серебряного века.

Всесторонний исторический анализ теорий мифа проведен в исследованиях многих авторов, среди которых можно отметить работы Е.М. Мелетинского [157, 158], Я.Э. Головосовкера [75], В.Н. Топорова [225], Л.Г. Ионина [103], М. Лифшица [140], К.Хюбнера [252], Л.Н. Воеводиной [58], Г.В. Осипова [179], А.Ф. Косарева [129], В.П. Римского [189], В.М. Найдыша [172], Г.Н. Оботуровой [176].

Романтическая интерпретация мифа для нас является важнейшей в рассмотрении, так как мыслители эпохи Серебряного века возвращаются к идеям романтиков, дублируют их, развивают далее. Данный подход представлен в работах немецких просветителей: Ф. Шлегеля, И. Гете, Ф. Шиллера, Ф. Шеллинга. Миф в романтической трактовке получает довольно широкое толкование и относится к сфере всего выразительного и образного. Не только произведения искусства, но и сама человеческая жизнь трактуется как осуществленный миф, мифическое бытие, а миф интерпретируется как действительность, реальность. Впервые романтики заговорили о мифотворчестве, дали блестящие примеры его как в своем творчестве, так и в жизни. Ф. Шлегель в «Речи о мифологии» высказывает мысль, что мифология – результат не столько чувственного постижения и символизации природы, сколько духовного. Миф – средоточие бесконечных трансформаций и превращений образов [264].

Ф. Шеллинг в «Философии искусства» [261] говорит о том, что миф – не фантазия, а форма проявления абсолюта. Миф понимается им и как образ, персонаж, и как отдельное произведение, и как творчество писателя в целом. Ф. Шеллинг рассматривает миф как субстанциональное единство формальной, материальной, движущей и конечной причин. Он подходит к определению мифа как формы бытия.

Символ у романтиков становится конструктивным элементом мифологии. Символ, по Ф. Шеллингу, есть образ, непереводимый на языки других знаковых систем, символы мифов есть «образное выражение смыслов, идей» [261, с. 69], его отличает целостность и смысловая неисчерпаемость. Образы мифов являются символами известных начал бытия, которые имеют трансцендентный характер. Шеллинговский подход к символизму предвосхищает теории символа XX столетия.

Перед миром хаоса романтик творит и воспроизводит себя и свои мифы как новую реальность. В мифе сходятся видимое и невидимое, телесное и духовное (можно продолжить данный ряд антиномией реальное и

идеальное). Предполагается пересоздать действительность в русле мистического символизма, где поэзия и миф представляются ипостасями единого мирового символизма, которые при взаимодействии переходят друг в друга. Это взаимодействие обуславливает символическое единство, органичность и деятельный характер мира как живого целого.

Можно сказать, что точка зрения Ф. Шеллинга и романтиков актуализируется в XX веке в философской мысли Серебряного века, в феноменологическом подходе А.Ф. Лосева. Миф как наиболее яркая и самая «подлинная и максимально конкретная реальность» [261, с. 24] реализуется в философии Серебряного века. Миф рассматривается не как выдумка, фантазия, а как сама жизнь. Поэты и мыслители Серебряного века оказались наиболее восприимчивы к философии романтиков. Как и романтики, мыслители Серебряного века пытались «убежать» от действительности, трагичной и волнующей, в мир грез и фантазий своего мифотворчества.

С. Булгаков в философской исповеди «Свет невечерний: Созерцания и умозаключения» уточняет, что миф не сочиняется, а дается мифотворцу как откровение высшего мира, «миф рождается в религиозном опыте», «содержание мифа относится к области бытия божественного, на линии соприкосновения с человеческим» [51, с. 61]. Являясь содержанием откровения, миф несет новое знание о мире и вызывает у мифотворца чувство реальности: «Зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу, причем это содержание утверждается как самоочевидная истина» [51, с. 57]. Таким образом, в мифе, по утверждению С.Н. Булгакова, речь идет не об отвлеченных понятиях, но о самой реальности. Обращаясь к языку мифа, С.Н. Булгаков считает, что «содержание мифа выражается в символах» [51, с. 57]. Символ является языком трансцендентной реальности, которая открывается человеку в откровении, поэтому мифический символ объективен.

Н.А. Бердяев в своей работе «Философия свободного духа» представляет сходное определение мифа, представленное у С.Н. Булгакова. Он утверждает: «Миф есть реальность, и реальность несоизмеримо большая,

чем понятие. Пора перестать отождествлять миф с выдумкой, с иллюзией первобытного ума, с чем-то по существу противоположным реальности» [30, с. 61]. Обращаясь к реальности мифа, он раскрывает ее духовную природу: «за мифом скрыты величайшие реальности, первофеномены духовной жизни» [30].

Вяч. Иванов считал, что поэзия должна возвратиться к своей первоначальной форме – мифотворчеству, которое является единственным средством возрождения на фоне обозначавшегося крайнего индивидуализма коллективного мирозерцания [97, с. 91]. В соответствии с этой идеей творчество символиста им представляется бессознательным погружением в стихию мифа. Вяч. Иванов пишет: «Истинный символизм должен примирить поэта и чернь в большом, всенародном искусстве. Минует срок отъединения. Мы идем тропой символа к мифу. Большое искусство – искусство мифотворческое. Из символа вырастает искони существовавший в возможности миф, это образное раскрытие имманентной истины духовного самоутверждения народного и вселенского» [97, с. 142].

Приверженность к символическому мироощущению была характерно для большинства русских философов того периода, что очевидно и предопределило их символический подход к интерпретации образов мифа. По-видимому, именно символическое мироощущение позволяло увидеть за образами мифа ту реальность, которую оно символически отражало. При таком мироощущении природный символ воспринимается как конечная реальность в себе.

Впоследствии наиболее полная трактовка мифа как реальности оформляется в феноменологическом подходе у А.Ф. Лосева. Анализ материала рассматриваемых философов Серебряного века в контексте теории А.Ф. Лосева позволяет более точно реконструировать то понимание мифа, которое сложилось в русской философии рубежа XIX-XX веков.

А.Ф. Лосев рассматривает миф так, как он есть, – «вскрыть и позитивно зафиксировать, что такое миф сам по себе и как он мыслит сам свою чудесную и сказочную природу». В соответствии с заданной установкой,

А.Ф. Лосев подробно анализирует это явление, сопоставляя его с наукой, искусством, метафизикой, религией и делает следующие выводы: «миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел, ... но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность; ... миф не есть метафизическое построение, но реально, вещественно и чувственно творимая действительность; ... миф есть бытие личностное, образ бытия личностного, личностная форма» [146, с. 69 -70].

Таким образом, с точки зрения А.Ф. Лосева, миф есть индивидуальное восприятие мира, энергийное выражение личности, способность получать бытие в своем становлении и проявлении. Миф интегрирует различные аспекты человеческого бытия, синтезирует внешнее и внутреннее, являя энергийную целостность – личность человека. Миф – «определенный горизонт восприятия мира, который изменяет и творит значимость (ценности, смыслы) вещей и всего окружающего» [146, с. 72-73]. В его работах намечен подход к мифу как к субъективной картине мира. Он отмечает, что личность накладывает на вещи, входящие в ее круг деятельности свой отпечаток – личность, а вместе с тем – мифичность. А.Ф. Лосев пишет: «Миф есть бытие личностное, личностная форма, как личности... Всякая живая личность есть так или иначе миф» [146, с. 74]. Следующий вывод позволяет определить миф как продукт личностного творчества, созидающий реальность, воспринимаемую как подлинную.

Миф в культуре Серебряного века предстает «смыслонесущей реальностью», как то, что «позволяет человеку поместить самого себя в контекст смысловой реальности» [143, с. 31]; миф для культурного периода рубежа XIX-XX веков явился по существу основным в символическом описании модели существующего мира. Отсюда и познание мира происходило через миф, мифологическое мышление. Миф определял человека, эпоху, историю, обозначил определенную позицию восприятия концепта женственности.

Однако миф в культуре Серебряного века существует небезгранично, а оформляется рамками культуры, ее особенностями. «Русскость» как имманентная, ментальная характеристика русского народа определяет поле действие мифа. Можно сказать, что миф задается культурой, ментальность воздействует на формирование, воплощение мифа.

Русская культура создает свое видение мифологического поля. Русские являются в этническом и духовном отношениях интегральной нацией. Отсюда можно говорить и об интегративной, собирательной функции самого мифа в русской культуре. Миф превращается в некое напластование смыслов, практик, заимствованных из других различных мифологических, философских теорий. Период XIX-XX веков проходит под знаком ницшеанства. Именно ницшеанская мифологическая система легла в основу версий мифа в Серебряном веке. Ф. Ницше видит выход из кризиса в мифе.

Ф. Ницше становится «лезвием всей культуры, трагический кризис ее – в его жизненном кризисе». В своей работе «Рождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше обозначил два пути развития европейской культуры, определил ее основную антиномию – дионисизм и аполлонизм. С точки зрения философа, все искусство рождается из двух истоков: аполлонического и дионисийского. Сам Ф. Ницше явно является поклонником Диониса, несущим элемент опьянения, отход от благоразумия под влиянием страсти. По Ф. Ницше, искусство помогает постижению мира там, где наука бессильна. Миф для Ф. Ницше – это воплощение дионисийского начала, «соединяющий в своем существе двоякую природу – природу одичавшего жестокого демона и кроткого милосердного господина» [175, с. 119].

Он считает, что единственный момент, который может спасти от гибели культуру – это мифотворчество, «ибо вот жребий всякого мифа – он постепенно вбирается в уозь действительности, якобы исторической, и в позднейшие времена рассматривается порою как единичный факт, претендующий на свою историчность» [175, с. 121]. Из собственной жизни

Ф. Ницше создает новый миф. Культура возрождается, оживает только тогда, когда «коснется ее дионисийское волшебство» [175, с. 186]. В отсутствии же мифа любая культура утрачивает свою творческую природную силу.

Дионисийское начало – «праисторическое», глубинное, страстное, самозабвенное – это произвол, стихия, проявление самой «праволи», отдаваясь ему, человек чувствует себя «... не только соединенным, примиренным и слившимся со своим близким, но так, словно разорвало покрывало майи и лишь его обрывки окутывают таинственного праисторического Некто» [175, с. 62]. Аполлоническое начало – успокаивающее, полное света и образов олимпийских богов, оно спасает от давления «праволи», это начало порядка, организованного космоса [175, с. 88]. И миф для Ф. Ницше есть сублимация душевной потребности, душевных переживаний, образное выражение проявляющихся в человеке двух начал мировой воли, никакой другой реальности в нем нет.

Философы Серебряного века внимают идеям Ф. Ницше, выбирают мифологизированный, дионисийский путь развития русской культуры. Большую роль в восприятии ницшеанской модели культуры сыграл в культуре Серебряного века символизм. Через Вяч. Иванова мыслителями Серебряного века была воспринята дионисийская модель культуры Ф. Ницше.

Ницшеанская историософская и культурно-историческая тема рассматривается Вяч. Ивановым посредством сопоставления Аполлона и Диониса, где так же доминирует бог Дионис. Однако в отличие от Ф. Ницше он интерпретирует Диониса как «воплощение сексуального влечения, которое сублимирует в мифопоэтическое творчество и религиозное чувство» [89, с. 50].

В работе «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванов отмечает три черты развития религиозной мысли: «Отождествление оргиастической жертвы, первоначально человеческой, с божеством или с коррелятом этого божества; отождествление участников оргий, поскольку они испытывают состояние

энтузиазма, или богоодержимости с самим божеством; двойственное представление о божестве: как о владыке верхней и нижней, или подземной сферы вместе, как о жреце и жертворастерзателе и жертвоприносимом... Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его – монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности, – миф, исходящий из понятия о божестве, как о живом всеединстве» [98, с. 277].

Таким образом, благодаря Вяч. Иванову идеи Ф. Ницше воспринимаются, вбираются мыслителями эпохи Серебряного века, получают новое «русское» наполнение. Под влиянием Ф. Ницше в русской мысли стали широко использовать образы Аполлона, Диониса, которые получают гендерное осмысление.

В отношении специфики русской культуры, правомерным считается выделение в ее философской мысли как одного из важнейших свойств – особое стремление к идеальному, желание выйти из цепких оков мира за пределы, границы и нормы бесконечности, что, в конечном счете, оказывается продиктованным неудовлетворенностью эпохой. Закономерно, что в наиболее острые моменты своего исторического развития эта глубинная устремленность в духовных поисках приобретает исключительную важность, в большей степени проявляет себя.

Одним из таких периодов русской культуры явилась эпоха Серебряного века, нацеленная в своем мифотворческом восприятии мира на идеальное в пересоздании действительности. Жажда коренных преобразований во всех сферах человеческой жизнедеятельности привела к переосмыслению традиционных канонов восприятия мира, потребовала новых идей в пересоздании бытия, земного и божественного. Миф давал возможность соединить небесное и земное. Отсюда и миф оказывается тем пространством, где символы и реальные события перемешиваются. Как поэтически выразился Вл. Соловьев, «мифология – это отрезок радуги, в котором все серое и будничное преломляется и преображается в цветное и небесное».

Существование мифа на рубеже XIX – XX веков – культурное достижение, так как здесь миф является способом осознания целостности мира, мобилизацией возможности творческого духа, спасением от чувства страха перед хаосом. Миф проявляет себя как форма преодоления незнания, способ безболезненного погружения в мир. Он является утешением в разорванном мире, собирает в целое разорванные лоскуты, создает новую реальность.

Возникает вопрос: каким образом реальность мифа становится подлинной, как происходит «вживание» мифа в действительность? Очевидно, необходимо обратиться к онтологии мифа.

Многие исследователи, занимающиеся проблемами мифа, в структуре его выделяют два взаимосвязанных, взаимодополняющих элемента: реальное и идеальное (Э. Кассирер [110], К. Юнг [273], А.Ф. Косарев [129], К.Хюбнер [252]). Отсюда, предполагаем, что реальное и идеальное составляют единство мифического бытия. Пространство мифа-жизни как целостность человеческого бытия достигается за счет диалектического единства реального и идеального в мифе, за счет существования антиномий. Однако следует конкретизировать, что реальность мифа, выраженная в его концепте, представляется только как кажущаяся.

Оппозиция «реального – идеального» в начале XX века стала центральной, сформировав основные константы и парадигмы русской культуры XX века, гендерные модели «мужественности и женственности». Попытки нейтрализации данной оппозиции послужили центром притяжения для различных интеллектуальных групп, варианты ее интерпретации определили социокультурный облик русской цивилизации на протяжении всего XX в. Установка на постижение этой «имагинативной» [75] по сути реальности приводила к попыткам замены действительности («природы») миром культуры.

Сочетание в мифе реального и идеального представляется взаимодействием «означающего», «означаемого». Данные понятия были введены Ф. де Соссюром для обозначения модели языка, затем были

использованы Р. Бартом к характеристике мифа, представленного им как часть семиотики, изучающей значения независимо от их содержания. По Р. Барту, миф – это коммуникативная система, сообщение, «миф – это похищенное и возвращенное слово» [11, с. 251].

Исследуя процесс образования мифа как метаязыка, описанный Р. Бартом, на основе первичной знаковой модели, приходим к выводу, что «означающее» мифа представляет собой знак в первой системе (в языке). Содержание, заключенное в исходном знаке мифологической системы, обладает собственным смыслом. Этот смысл имеет, как отмечает Р. Барт, конкретное содержание, соотносимое с фактами и явлениями действительности. Однако это содержание во вторичной семиологической системе обращается в пустую форму, наполняемую новыми смыслами «означаемого» (мифологический концепт) мифа. Миф завладевает готовым, «природным» значением первичной языковой системы, являющейся «реальной», лишает ее конкретности, опустошает, превращает в паразитарную форму; «остается лишь одна буква». Отсюда, «означающее» мифа приобретает «двуликое» содержание: оно является одновременно и смыслом и формой, заполненным и в то же время пустым. Вторичные смыслы «овладевают» реальностью, заставляя ее функционировать по законам дискурсивных образований, поскольку общество «наивно» пользуется первичным значением, тем самым поддаваясь власти коннотаций. Обычный язык, по мнению Р. Барта, чаще всего «похищается» мифом, поскольку в нём самом содержатся предпосылки для мифологизации — знаковый механизм, предназначенный для манифестации интенций говорящего, – то, что называется экспрессивностью языка.

Опустошенная форма, лишённая первичного значения, наполняется новой мифологической семантикой – «означаемое» мифа, «идеальное». «Означаемое» становится побудительной причиной, вызывающей к жизни миф. Р. Барт «означаемое» номинирует как «мифологический концепт». «Концепт отражает не саму реальность, а определенные представления о ней,

«присущий ему способ присутствия связан с памятью» [11, с. 247]. Представления, заключенные в мифологическом концепте, являются смутным знанием, сформировавшимся на основе слабых ассоциаций. Через концепт в миф вводится новая событийность. «Превращаясь из смысла в форму, образ теряет содержащееся в нем значение, чтобы наполниться теми, что содержатся в концепте» [11, с. 244].

Мифологический концепт воспринимается как реальный, реализуется в действительности, в связи с его фундаментальным свойством – предназначенность. Концепт всегда нацелен на кого-то, имеет адресата, а потому реален. Он должен тронуть определенную категорию читателей мифа.

Повторяющаяся репрезентация одного и того же концепта посредством ряда форм в массовом сознании принявших его дает возможность расшифровать значение мифа (третий элемент семиологической системы, сам миф); ведь постоянство определенного типа поведения дает возможность выявить его интенцию. Миф можно понять и раскрыть через концепт, регулярно повторяющийся, возникающий по мере необходимости в нем истории, адресата. Мифологический концепт как составная часть в бартовской структуре мифа представляет собой мифологему, экстраполирующую мифологическое значение в мир объективной реальности.

Отсюда представляем мифологему как ядро мифа, реализацию основной идеи мифа. Мифологема – устойчивая единица, характеризующая тексты с ярко выраженной мифологической окраской; разновидность мифоустановки, которая повторяется или воспроизводится в разных текстах с устойчивостью (постоянно). Мифологема характеризуется тем, что тиражируется сотворенный в текстах культуры образ, который выдается за реальный, обретает «самостоятельное» бытование не только в текстах, но и в самой реальности. Важно, что не только личность конструирует свой миф, но и то, что этот миф становится второй реальностью, обретает

самостоятельную жизнь. Мифологема выступает как единица конструирования мифа, которую мы рассматриваем в качестве конструктивного ядра мифологической эпохи.

Считаем интерпретацию механизма образования и действия мифа, представленную Р. Бартом, вполне жизненно утверждающей и применимой к анализу созданного мифа новой женственности в культуре рубежа XIX-XX вв., так как миф оформляется в этот период через слово в текстах мифотворчества, через слово трансформирует саму реальность, заменяя ее.

Мифологема женственности явилась одной из притягательной мифологем эпохи Серебряного века. Женственность конструируется в рамках мифологического мышления мужественности, возводится до идеала.

По закону действия мифа, описанному Р. Бартом, первоначальные номинации женственности в факте реального бытия («означающее») «похищаются» мифом, женственность заполняется новой семантикой, идеализированной. Этому новому содержанию, что, по сути, обозначает элемент «идеальное» («означаемое») в мифе, дается имя «Вечная Женственность» – мифологема, которая реализуется в действительности, воспринимается как реальная, нацелена на реальных женщин.

Повторяясь, мифологема вызывает одни и те же ассоциации, закрепляется в сознании, выдается за реальный образ, существующий в действительности. Созданная модель идеальной, мифологизированной женственности, заменившая первоначальные номинации женственности в факте реального бытия («означающее»), «натурализуется», отчего воспринимается как реальная. Миф не прячет свои коннотативные значения, а стремится воплотить их в реальность, заставить верить в свою подлинность и материальность. Миф стремится выглядеть как нечто естественное, «само собой разумеющееся». В результате мифологизации «означающее» и «означаемое» представляются «читателю» мифа связанными естественным образом, вследствие чего потребитель мифов принимает его значение за систему фактов.

«Идеальное» стремится превратиться в «реальное», стать самой жизнью. Отсюда и происходит подмена миров, идеального и реального. Коннотации Вечной Женственности замещают, вытесняют привычные представления о женственности. Потребность жить в разном времени, синтезировать реальное и идеальное реализуется в способности человека создавать мифологические реальности и претворять их в жизнь. Преломляя принятые нормы жизни, миф создает некую новую фантастическую высшую реальность, которая парадоксальным образом воспринимается носителями мифа как идеальный прообраз жизненных форм.

Реализация механизма натурализации, процесс взаимодействия «идеального» и «реального» воплощается через мифотворчество творцов новой эпохи. Отсюда мифотворчество следует понимать как особый вид деятельности в системном знаковом пространстве, процесс которого сосредоточен на моменте сознательного создания мифа в художественном творчестве и в действительности, конструирование реальности мифа, форма восприятия жизни.

В мифотворчестве оформляется сама жизнь. Творцы новой действительности свои идеи переносят в реальность, превращая свою жизнь в творчество. Жизнетворчество, ставшее результатом мифологического сознания, выражается в страстном желании воплотить в действительность плоды собственных умозаключений, сотворить новое бытие, человека.

В мифологическом сознании эпохи Серебряного века каждый воспринимал себя творцом, готовым создать свой мир, идеальный, а затем превратить его в реальный. Творец-автор ставит себя на одну ступень с Творцом-Богом, наделяет себя высшей способностью вершить судьбами других людей, показать им истинную картину мира, некогда расколотую, а теперь соединенную с помощью мифа из «фресок» авторских фантазий.

Человек берет на себя божественные креативные функции и создает новый мир или вторую реальность. Этому предшествует, как считает

А.В. Колесникова, глубочайшее разочарование в реальной действительности, может быть, даже и отвращение к ней [122, с. 50].

Творчество становится доминантой эпохи. Творчество выводится из сферы бессознательного, становится мифотворчеством. Книга Н.А. Бердяева «Смысл творчества» философски осмысляет самодовлеющий культ творчества в русской культуре Серебряного века. По-видимому, мифотворчество имеет одни и те же принципы «созидания» нового как концептуализация процесса соединения противоположных начал в одно целое (реального и идеального).

В творчестве происходит сближение следующих компонентов русской культуры: философии, социальной жизни, искусства, религии. Религия, искусство философичны, а философия воплощается в художественном творчестве, насквозь оказывается религиозной, религия же оформляется в поэзии. Рассматривая в единстве философию, искусство, религию возможно создать общее представление о том или ином мифе. Поэтому мы в нашей работе концепт женственности рассмотрим сквозь призму воплощения мифа о женственности в философии, художественной литературе, религии, которые носят условный характер.

Однако миф существует не безгранично, миф разоблачается, сталкиваясь с самой жизнью. Демистификация мифа связана с открытым осознанием его мифичности, тогда миф разоблачается. Объективная действительность без примеси дополнительных коннотаций вторичной семиотической системы, которые сам Р. Барт определяет как «искусственные, фальшивые» [11, с. 257], разоблачает миф. Говоря о значении мифа, Р. Барт сравнивает его со стендом-вертушкой, на котором означаемое постоянно оборачивается то смыслом, то формой. Но «рано или поздно вращение вертушки прекращается, столкнувшись с реальностью» [11, с. 248].

Созданная мифологема женственности, обретя дискурсивный статус «реальной» проблемы в теоретическом сознании эпохи, по законам мифомышления вытесняет на периферию интересы реальных женщин,

окрашивает реальность в негативные краски, требует коррекции жизненных реалий с помощью возникших позитивных идей. Реальные женщины отказываются соответствовать предназначенной им модели святой женственности, превращаются в свою противоположность.

Таким образом, применительно к эпохе Серебряного века, миф следует понимать как знаково-символическую систему, возникшую для построения на личностном интуитивно-образном уровне восприятия целостной картины мира как попытку целостного осмысления действительности.

Миф представляет собой некое дискурсивное образование, где индивид надстраивает над смыслом первичной знаковой системы (фраза языкового характера) дополнительные коннотации. Заполняя новым смыслом знак первичной семиологической системы, миф оживает, становится реальным в результате процесса натурализации в силу суггестивности мира. В состоянии слова миф открывается для усвоения обществом, рождает цепь искусственных отношений и трансформаций. Миф искусно завладевает смыслом слова, переигрывает его, деформируя образ действительного.

Миф как особая символическая система является основой для формирования индивидуально-личностных мифологических систем, чем и является мифотворчество, выраженное в текстах мировой художественной культуры, в частности в произведениях русских мыслителей XIX – XX века. Писатели и богословы данной эпохи активно участвуют в процессах создания мифологических систем, составляющих параллельное измерение реальности. Миф реализует себя в различных текстах индивидуального творчества, где символизация, представленная в метафорических образах действительности, выступает определенным кодом объектов реальности. Миф активно вторгается в жизнь, заставляя действовать реальность по законам текста – дискурсивных образований. Мифологизируются женские образы и реальные персоны.

Мифотворчество характерно практически для всех русских мыслителей, собственные субъективные переживания оформивших в

важнейшие мифологемы эпохи. Мифологемы создают устойчивую структуру смыслов, которые проявляются в различных дискурсах и отражают изначальную систему мифологических значений.

Причем мифотворчество (в самом своем семантическом виде – миф+творить – уже расшифровывается как творение мифа в творчестве) становится основной формой выражения мифической реальности. В свою очередь, мифотворчество проявляется в мифотекстах, где раскрываются центральные мифологемы в образных, метафорических представлениях. Отсюда художественный, философский текст с определенной дешифровкой предполагает видение самого мира, его мироощущения через мифологические компоненты поэтической картины мира текстов эпохи.

По существу, миф является утопией, все, что он создает, оказывается утопичным, нежизненным. Миф может быть очень привлекательным, но, когда он реализуется, то неизбежно входит в противоречие с жизнью. И неудивительно, что далее люди, испытывавшие действие со стороны мифа, выступают против него. Так происходит с мифологизированной женственностью.

Таким образом, русская культура рубежа XIX-XX веков, мифологема женственности формируются не в ходе абстрактных размышлений, а в процессе мифотворчества, в результате которого складываются идеализированные образы, что соответствует природе мифа. Миф оказывается основанием, на котором строится новая действительность.

Возврат к мифосознанию в данный период объясняется нами следствием неудовлетворенной потребности в целостном взгляде на мир, реакцией на кризис рационализма. К тому же, изменение универсальной картины мира, рост интереса к мифу является еще особенностью переходного периода, когда действует принцип «вечного возвращения». В этой связи на рубеже веков возрождается интерес к античной философии, в частности к философии Платона и неоплатоников, к философии немецких идеалистов романтиков, отмечается интерес к творчеству Ф. Ницше.

Известно, какое огромное значение уделялось мифу в античности, в европейской романтической традиции. С точки зрения М. Элиаде, миф существует всегда. «Мифологическое мышление может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным нормам. Но оно не может исчерпаться окончательно» [266, с. 25]. В культуре Серебряного века миф адаптируется к жизненным изменениям, сохраняет веками накопленные знания и одновременно варьирует в новых условиях.

В процессе жизни человек, проживая общекультурный миф, создает свой персональный, индивидуально его переживает с учетом конкретных особенностей своей жизни. Причем, поведение людей, их мечты, надежды обретают реальность благодаря мифологической оболочке. Более того, этот процесс является основанием для мифологизации многих женщин в рамках создания нового идеализированного понятия женственности.

Глава II

ПРИРОДА ЖЕНСТВЕННОСТИ В МИФОТВОРЧЕСТВЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Данная глава предполагает выяснение культурообразующего значения мифологизированной, идеальной женственности в русской культуре, рассмотрение особенностей выражения природы женственности в мифотворчестве культуры Серебряного века.

2.1. Мифологизация образа женственности как основание русской культуры

В рамках данного параграфа мы попытаемся проанализировать русскую культурную традицию с присущими ей представлениями о женщине, сущности женского.

Данная тема далеко не нова. Глубокие исследования в области философского осмысления феномена женственности в славянской культуре, ее символизации проводят В.Н. Топоров [99], И.И. Срезневский [217], Б. А. Рыбаков [198], И. Богин [35], В.А. Кардапольцева [109], Н.Л. Пушкарева [186, 187], С.М. Климова [119, 120], С.Г. Фатыхов [233], О.В. Рябов [199, 200], Н.С. Шапарова [132], В.П. Шестаков [262], А.П. Забияко [91], Е.В. Анисимов [6], Е. Вардман [52], Л.М. Управителева [228], М.В. Михайлова [167], Н.М. Габриэлян [62], Г.Д. Гачев [64, 65, 66]. Однако гендерные представления и стереотипы (в частности, природа женственности, ее ценности) как составляющие общей картины мира в русской культурной традиции освещены не в полной мере.

Предполагаем, что истоки идеальной (мифологизированной) женственности, выступающей в образе Вечной Женственности в Серебряном веке, восходят к древним пластам русской культурной традиции, с постоянной настойчивостью заявляющей о себе в мифотворчестве

мыслителей различных периодах культурного развития. Данный тезис находит свое подтверждение при детальном обзоре и анализе литературных источников, относящихся к разным временным рамкам.

Тема женственности считается традиционной для славянской культуры. В русской мысли женственность представляется как священное начало, идеализированное, как Вечная Женственность, отождествляемая с Софией, является основанием культуры; этот образ прославляется как нигде ранее. Представляется, что в таком случае женщина занимает значительное место в культуре. Однако речь идет скорее не о реальной женщине, а о репрезентации идеального образа женщины. «Почитание женственности как Софии – Премудрости Божией, – отмечает В.Н. Кардапольцева, – проходит через всю историю отечественной духовности» [109, с. 55]. Вечная Женственность представляется в совокупности трех ипостасей как трех смыслонесущих сил единения: ипостаси матери (забота, священность, кровная связь с Богом), жены («свободное подчинение необходимости» [35, с. 124]), невесты (девственность, свобода).

«Вечная Женственность как начало божественное создает фундамент культуры, которую она пронизывает своими энергиями... наполняет человеческую психику архетипическими образцами высших психических реакций, человек обретает возможность общаться с Богом и тем самым удовлетворять свои самые глубинные стремления – религиозные стремления единства с Богом в вечности» [35, с. 127].

Россия предстает идеалом своей женщины. Среди качеств, которые наиболее часто приписывают русской женщине, Н.Л. Пушкарева в первую очередь выделяет ее силу: физическую («коня на скаку остановит»), психологическую, нравственную [187, с. 121]. «Крепка русская баба и самостоятельна – без мужика выживает; недаром в русской литературе женщина активнее» [66], – пишет Г.Д. Гачев. Он же отмечает, что «русская женщина уступает мужчине не столько по огненному влечению пола, сколько из гуманности, по состраданию души» [66]. В этой связи говорится о

ее чистоте, непорочности, скромности, целомудрии. Таким образом, женщина обнаруживает некую нетелесность, нематериальность, которая коррелирует с идеализмом. Русской женщине атрибутируются нравственная сила, забота, жалость, жертвенность. Данные качества относятся к материнскому архетипу. Вообще, русская женщина одновременно и мать, и возлюбленная, и спутница жизни. Отсюда воплощает в себе одновременно три ипостаси: невесты, матери, жены, – ипостаси Вечной Женственности. Идея уникальности русской женщины превращается в аргумент при обосновании модели взаимоотношений полов, а поиски национальной идентичности оказывают влияние на образы мужского и женского начал, на гендерную картину мира.

Восстановление представлений о природе и специфике женственности в отечественной культуре требует переосмысления древнего самобытного опыта определения природы женщины в славянской истории культуры, отличного от опыта западной.

Обращаясь к языческим представлениям древних славян, их мифологии, выделяем тесную связь женственности с почитанием материнских культов. Б.А. Рыбаков, один из наиболее крупных исследователей славянской, русской мифологии, на основе женских культов предлагает особую периодизацию язычества, выделяя три этапа его развития. Первый этап характеризуется присутствием двух доминирующих групп сверхъестественных существ – упыри, берегини. Берегини – женские персонажи (Баба, русалки), оберегающие посевы, берега водных источников, дома. Как и любой другой женский персонаж древней мифологии, берегини связаны с землей, являются ее олицетворением. Берегини как воплощение женского начала противопоставляются упырям – мужскому началу, как злое противопоставляется доброму.

На втором этапе славяне поклонялись Роду и рожаницам. Слово «рожаницы» употребляется во множественном числе и связано с женской средой. Культ рожаниц предполагает непосредственную связь с идеей

плодородия, продолжения рода и судьбой новорожденного [198, с. 384 - 385]. Следует отметить, что на данном этапе противопоставление мужского – отрицательного и женского – положительного отсутствует. Как Род, так и роженицы играли большую роль в жизни славян.

На третьем этапе женские божества отвечают за домашнее хозяйство, связаны с плодородием. В пантеоне божеств богиня Макошь продолжает древний образ женского божества плодородия, являясь богиней счастья. Лада представлена как богиня брака, олицетворяя обновления природы.

Среди женских образов встречаются богини смерти, плача (Мара, Марена, Желя, Карина). Однако и они не содержат крайне негативных характеристик, определяются через сострадание, милосердие, жалость, оплакивают погибших сыновей своей земли.

Таким образом, все женские персонажи в славянской мифологии можно свести к единому синкретичному образу – образу великой Богини-Матери, к Матери-Сырой Земле. Она в наиболее древних вариантах – источник всего сущего, рождающее начало. По отношению к ней употребляются несколько основных эпитетов: она живое существо, женщина, испытывающая чувства, переживающая различные эмоции; она земля-кормилица, лелеющая своих детей, свой народ.

Образ Матери-Земли присутствует во многих культурах, но только в славянской мифологии он занимает особое место как чистой, непорочной, но плодоносящей. По мнению А.В. Иванова, культ Земли – кормилицы «находит свое естественное библейское основание в учении о Софии как о предвечном замысле и живой душе тварного мира, полной красоты, премудрости» [96, с. 130].

Мать-Сыра Земля является воплощением женского начала Космоса у древних славян. Быт славян, определенный характером местности их проживания, связал их с землей, с женственной стихией природы. «В России ее земля, огромная, плодородная, всепоглощающая, всегда была и будет больше любых искусственных, абстрактных идей» [35, с. 359].

Земля в славянской мифологии – женское существо, родительница, каждый родившийся на земле человек обязан своим рождением праматери-земле. Она исполнена благодатной силой животворения, целительства, дароношения. Признак силы переплетается с признаками чистоты в славянском понятии святости земли. Согласно славянским воззрениям, святая Мать-Земля чиста, непорочна.

В верованиях восточных славян Мать-Земля исполнена охранительной силы. Вплоть до XX в. в русской среде держался обычай иметь при дальних отлучках горсть родной земли: земля выступала магическим оберегом от болезней и напастей. В русской простонародной культуре прочно держалось дохристианское представление об очищающей силе земли. Считалось, что Мать-Земля – сострадательная «разрешительница грехов» – способна снять с покаянной души бремя многих преступлений, за исключением разве что самых тяжких грехов против родственных отношений: стравливания плода, матерной брани, обращенной на отца с матерью, убийства родственника. В древнерусской традиции сохранялся обряд исповеди земле, который иногда выступал как самостоятельный ритуал, а иногда предварял обряд церковной исповеди. Содержание его составлялось из поклонов и коленопреклонения, молитвенного обращения к земле с просьбой о прощении грехов, благоговейного «омовения» рук кающегося землей или снегом (если дело происходило зимой).

Глубокий смысл, являющий характерные черты русской религиозности, заложен в том, что обремененная грехами людей Мать-Земля не гневается, но плачет:

Растужилась, расплакалась матушка сыра земля
Перед Господом Богом:
Тяжел мне, тяжел, Господи, вольный свет!
Тяжелей, много грешников, боле беззаконников!”

(Духовный стих «Плач земли») [Цит. по : 91]

Славянский фольклор не предоставляет никаких сведений о мстительных намерениях Матери-Земли истребить род человеческий. «Не в силах стерпеть непрощаемые грехи, Мать-Земля, согласно славянским поверьям, «горит», сохнет, затворяется ее животворящая сила, и она умирает. Идея святости земли требовала от славянина не «страха и трепета», но благоговейного сострадания: «Прости, матушка питома, прости, грешную, кормилушка...» [91].

В мифологии восточных славян образ земли оформляется через признаки материнства, родственной близости, защиты, целительства, чистоты, красоты. Женщина же обретает ценность именно в ипостаси матери; отношения между матерью и ребенком становятся моделью многих других социальных отношений. Женственность рассматривается с позиции репродуктивной функции. Данный взгляд считается традиционным в характеристике природы женственности.

Анализ паремий в результате сплошной выборки из энциклопедического словаря «Краткой энциклопедии славянской мифологии» показал, что большинство пословиц характеризуют женственность в аспекте деторождения. «С брюхом ходить – смерть на вороту носить», «Жена родит – муж песок боронит» [132]. В мифологической картине мира истинная женственность проявляет себя только как «плодоносящая» в образе матери, который во всех пословицах коннотирован положительно. По мнению К. Юнга, с архетипом матери ассоциируются такие качества, как забота, сочувствие, все то, что отличается добротой, заботливостью или поддержкой. Женщина-мать и земля, рождающая хлеб, представляют единый образ-архетип, например: «Добрая мать для своих детей, а земля – для всех людей», «Как ни добр, а все не добрей Матери-Сырой Земли» [132].

Отметим, что к бесплодной женщине относились негативно, ее даже не считали за женщину. Отсутствие детей заставляло окружающих сомневаться в принадлежности женщины к своей половозрастной группе. В качестве

доказательства порицания бесплодия приведем пословицу: «Бесплодное дерево из леса кидается, бесплодная баба из рая выгоняется» [132]. Обзор фольклорного материала позволяет нам сделать вывод о том, что в рамках рассматриваемых лексикографических источников наиболее детально представлена семантическая сфера материнства.

Однако каждая культура содержит и «темный», и «светлый» лики женственности («вавилонская блудница» – «жена, облеченная в солнце»; демон смерти, зло, олицетворяющее ответственность за грехопадение человека – абсолютная непорочность, «Вечная Женственность»; спасительное и погибельное, истинное и ложное, мудрое и безумное; архетип Великой Матери и архетип Пожирающей Матери). В связи с этим важным для нас является определение амбивалентности самого женского образа, те основные архетипические стороны женщины, два лика, которые были проявлены в истории и активно используются в современных символах.

Всякий архетип по своей природе амбивалентен, и важнейшей составляющей в нем является эмоциональная окрашенность, несущая мощный энергетический заряд. Этот «мыслеобраз» недоступен чисто интеллектуальному пониманию, так как воплощает в себе сгустки самой жизни, паттерны переживания. Актуализируется всегда один из полюсов архетипа, тогда как противоположный остается в тени.

Славянский архетип матери существенно отличается от архетипических образов Матери, выведенных в работах К.Г. Юнга. «В негативном плане архетип матери может означать нечто тайное, загадочное, темное: бездну, мир мертвых, все поглощающее, искушающее и отравляющее, то есть то, что вселяет ужас и что неизбежно, как судьба» [259, с. 97], – так формулирует результаты своих исследований коллективного бессознательного К. Юнг. Его последователь Э. Нойман подробно анализирует феномен «негативной Анимы», «Ужасной Матери». В образе, созданном в историософии, по мнению О.В. Рябова, «негативные черты русской женщины-матери отсутствуют или, во всяком случае, не эксплицированы. Русской женщине

атрибутируют все достоинства, забывая о том, что у них всегда имеется обратная сторона» [201, с. 45]. Отрицательные нуминозные признаки, также отмечает А.П. Забияко, присутствовавшие в древнейшем образе хтонической Матери, в содержании славянского архетипа не закрепились и поэтому не были задействованы русской духовностью. Во всяком случае, ни письменные памятники, ни фольклор, ни обряды этих признаков «не помнят» [91, с. 66].

В мифологии амбивалетность женского начала проявляется на основе оппозиции рождающая – бесплодная, близкой к дихотомии жизни и смерти. Богине Макоши, рождающей, противостоит Марена, богиня, связанная с воплощением бесплодной, болезненной дряхлости, увядания жизни.

Женщина могла реализовать себя в полной мере лишь в браке, проявить свою репродуктивную функцию. Женственность наполнялась заботой, жалостью, состраданием, чадолубием, природностью – типичными признаками архетипа матери. Образ матери как воплощение рождающего начала, кормилицы закрепляется в сознании «русскости», проявляет себя как наиболее устойчивая единица.

Можно отметить, что в славянской социокультурной традиции есть своя специфика в понимании феномена женственности, в соотношении маскулинного и феминного. В славянский период впервые, пожалуй, была предпринята попытка сближения, постановки на одну ступень в антиномичном привычном ряду женственности и мужественности. Женственность и мужественность не противопоставляются друг другу. Женственность лишается негативных характеристик (страстность, слабость), наоборот, мужчина черпает силы в женственном.

Женственность обожествляется, идеализируется как мать, мудрость. Сакрализация материнства ставит в один ряд образы Вечной Женственности и Матери-Земли. Здесь языческая культура Древней Руси являет тенденции к конкретности, материальности, сакрализации, а по сути, уничтожения ее природного (полового) начала. Женственность в славянской мифологии асексуальна. Славянская Мать-Земля «всегда только мать и никогда –

возлюбившая женщина» [91, с. 34]. Восточнославянский материал, по мнению А.П. Забияко, дает основания думать, что в древнем образе Великой Матери признаки материнства и сексуальной страстности не соединяются с обязательностью в нераздельную пару. В архаических обществах материнство отделено от женской сексуальности: отношение к роженице хотя и сопряжено с подозрениями в ее нечистоте, но материнство – высокочтимо, тогда как женская сексуальность причислена к явлениям демонической / отрицательной природы. Кажется, что в представленной культурной традиции женское, феминное ценится больше, чем мужское, маскулинное, но в действительности идеализация женственности больше декларируется. В реальных социальных условиях жизни и многочисленных мужских «мифологиях» женственность подчиняется мужскому «Я» или попросту создается им. Так происходит, по-видимому, в результате того, что славянская культурная традиция, русская философская мысль в отличие от западной в постановке и решении женской темы обладает большим онтологизмом. Женственность рассматривается скорее метафизически, представляется важной категорией, пронизывающей все сферы бытия.

Демонизация женского начала как чувственного, страстного у славян произошла в связи с внедрением христианства. Главное преступление женщины, которое ставилось ей в вину, – испорченность ее природы, особая роль ее в грехопадении. Женщина ассоциируется с соблазнительницей. Ей приписывают греховную чувственность, сексуальность, стремление к наслаждению. Женщина грешит перед Богом и мужчиной, «пав» жертвой дьявола. В церковной литературе средневековья наблюдается представление о женственности как дьявольском искушении, как гибели для мужской души и тела (в «Молении Даниила-Заточника»).

Христианство объясняет, что жизнь и смерть человека зависят не от злой женской природы, а лишь от воли Божией. Однако выдвигается мысль о том, что земная женщина греховна, как греховна ее праматерь Ева, сообщница дьявола, орудие темных сил. Все, что связано с плотью, для

истинного христианина греховно, и вместилище греха – женщина. Представления об особой роли пола в жизни женщины, вытекающие из трактовки феминного как природного, телесного, являлись общераспространенными в средневековой культуре. Женская сексуальность воспринимается как нечто опасное и враждебное для мужчины.

Но то же христианство предлагает другой подход к определению сути женского начала: идеальная модель женственности в средневековой христианской культуре предстает в образе Богородицы. В той же мере, в какой Ева – символ любви-искушения, Богородица – символ любви-спасения. Христианство противопоставило, по мнению С.Г. Айвазовой, образ Евы – природно-родовой женственности, образу Девы Марии – женственности духовной, просветленной, личностной и вечной [3]. Одновременно в «Домострое» женственность репрезентируется снисходительно-доброжелательно.

Лик Богоматери осиян чистотой, ее имя благословенно. Она возвеличена как Дева непорочная, хотя и детородная. В этом акте женственность обретает черты святости и вечности. В русском религиозном сознании образ Богородицы соединяется с образом Матери-Земли, укладывается в уже готовую архетипическую матрицу. Материнство – категорический императив славянского архетипа – заставляет русское сознание воспринимать новозаветный образ преимущественно как Богородицу, Богоматерь. При очевидном для русской набожности девстве Марии образ Девы Марии не получил раскрытия в признаках девичества. Девство понято как чистота, непорочность, но не как девичество. Пресвятая Дева чтится в народном православии именно как непорочная Матерь Сына, как Пречистая Заступница всякой твари. Мария оказывается одновременно невестой, матерью, женой: она вступила в «брак» со Святым Духом, родила Сына Небесного, стала Матерью, но при этом осталась Пречистой Девой, сохранив свободу. Именно совпадение в одном образе трех этих ипостасей говорит о том, что в лице Марии христианство приобрело образ Вечной Женственности.

Уточним, что почитание Пресвятой Девы в древнерусской культуре не приобретало характера утонченного любования женской красотой или очарования девической прелестью, что было широко распространено в западноевропейской рыцарской культуре. Эротизм в облике идеальной, «святой» женственности отсутствует.

Идеальная женственность, соединенная в образах Богородицы, Матери-Земли, как замечает С.М. Климова, способствовала закреплению богородичного материнского культа в русской народной культуре [120, с. 90]. Данные культурные архетипы воплотились в образах православных святых женщин: Юлиании Лазаревской, Марии, Марфы. «Подобное восприятие женщины было лишь идеальным отражением народно-православных представлений о ее месте и роли в жизни общества как существа, совершенного по форме, но асексуального по «содержанию» [120, с. 90]. После закрепления концепта тройного девства в образе Матери-Богородицы формируется мифологическая модель идеализированной женственности, асексуальной по сути. Христианство изымает из сознания вопросы, требующие ответа: как можно зачать, выносить, родить, оставаясь девственной, то есть как репродуктивность смогла исключить сексуальность. Наслаждение и репродукция не имеют оппозиционного противопоставления – секс был изъят из христианства образом Богородицы, утроба которой стала местом, где был «вращен» Бог.

В целом, в восприятии женственности в древнерусских литературных источниках прослеживается тенденция, идущая от Отцов Церкви и заложенная в Святом Писании, связанная с зависимостью женщины от мужа, отца, сына. Христианство, вводя строго регламентированные нравственные нормы поведения, создает логическую систему подчинения: человек (мужчина) послушен Господу, женщина – мужу своему. Будучи лишенной «идеи-формы», женственность не воспринимается как субъект. Мужественность ассоциируется с властвованием, женственность – подчинением.

Поскольку сама культура средневековья была бинарна, постольку противопоставление «земного» и «небесного», «божьего» и «дьявольского», женского и мужского, «доброй жены» и «злой жены» было фактом первостепенного значения. Мужские качества принимаются как эталон, женские же расцениваются как недостаток или отсутствие мужских. Развитие темы женоненавистничества в древнерусской литературе следует объяснить, с одной стороны, усвоением древнерусским человеком церковной аскетической традиции, с другой – сопротивлением и противопоставлением ей социальной активности женщин во всех ее проявлениях [188].

Известное по церковным памятникам понятие «добрая жена» служило утверждению христианских представлений о месте и роли женщины в семье и обществе, являясь тем самым орудием воспитания богобоязненности, законопослушания, консервации иерархической структуры семьи и самого сословного государства. Но и образ «злой жены» в концепции православных теологов не был абстракцией, а являлся скорее реакцией на события и явления вполне реальные, заметно проступающие сквозь назидательную ткань предписаний.

«Злая жена» в древнерусской семье – это правомочный член ее, независимая домохозяйка, обладающая определенными правами и авторитетом. К «злым женам» с особой нетерпимостью, как считает Б.А. Романов, относились церковники. Осуждая «злую жену» как небогобоязненную, немолчаливую, непокорную мужу и закону, они не могли не признать, что такие или подобные им «жены» не только не были редкостью, но и встречались значительно чаще «добрых» («жене добре не удобь обрести...»), что в действительности было немало социально активных женщин. Б.А. Романов, специально изучавший особенности внутрисемейного быта и нравов Древней Руси, выдвинул гипотезу о том, что часто встречающийся в древнерусской литературе образ «злой жены» возник в связи с распространенностью случаев брака по расчету и своеобразной экономической самостоятельности женщины в семье [194, с. 192].

Закрепившаяся антиномия природы женственности в культуре средневековой Руси как непорочное и страстное с устойчивостью продуцируется в последующие периоды развития русской культуры. Женственность начинает проявляться в двух ипостасях одновременно: как телесное - природное, как сверхдуховное - асексуальное. Двойственность натуры женщины интерпретируется мужчинами как противоречивость: женщина или ангел, или демон, третьего не дано. Односторонний взгляд мужчин на женскую природу загонял ее в тесные рамки определенной модели, по законам которой она должна была действовать. Патриархатное сознание довлело в гендерной картине мира, в конструировании женственности и мужественности.

Особое значение для становления и укрепления идеала непорочной женственности в культуре XIX века имел образ Татьяны Лариной. Она представляется очередным идеальным примером модели Вечной Женственности, «апофеозом русской женщины» [80, Т. 26, с. 140].

Для В.Г. Белинского Татьяна явилась настоящим «типом русской женщины», сильной, цельной. Критик возносит образ Татьяны до степени обожествления, что она оказалась достойной быть названной человеком. «Нет, мир знания, искусства, словом, мир общего должен быть столько же открыт женщине, как и мужчине, на том основании, что и она, как и он, прежде всего – человек, а потом уже любовница, жена, мать, хозяйка. Вследствие этого, отношения обоих полов к любви и одного к другому в любви делаются совсем другими, нежели какими они были прежде. Женщина, которая умеет любить только мужа и детей своих, а больше ни о чем не имеет понятия и больше ни к чему не стремится, – так же точно смешна, жалка и недостойна любви мужчины, как смешон, жалок и недостойн любви женщины мужчина, который только на то и способен, чтоб влюбиться да любить жену и детей своих» [16, с. 128 - 129].

Литературная героиня воссияла как «чистейшей прелести чистейший образец», стала «символическим укором живым реальным женщинам, как туманный образ, еще нелепый и неопределенный, но очень близкий

мужчинам – творцам мужского идеала» [120, с. 119]. Татьяна, в которой были перевоплощены многие черты житийного образа: «святость, самоотверженность, бесстрастность, бесплотность, – пишет С.М. Климова, – находилась в автономном от реальности месте. Она, будучи литературной моделью описания сверхмерного бытия «святости», образцом женственности, пребывала вне аффективного пространства любви и страсти, вне семьи и «живой жизни» [120, с. 119 - 120].

В литературе XIX века после А.С. Пушкина возник ряд схожих образцовых женских фигур в произведениях А.И. Тургенева, И.А. Гончарова, Н.Г. Чернышевского. Тяга к идеалу отражена в образах некоторых героинь Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. В литературных произведениях создаются выразительные образы женщин, которые становятся своеобразной визитной карточкой «русскости», в публицистике утверждается мысль об особых качествах русской женщины, в историософии высказывается мнение о славянском происхождении амазонок. Идеал, берущий начало еще в языческом культе, у всех мыслителей повторяет модель идеализированной женственности.

В этом смысле показателен роман Н.Г. Чернышевского «Что делать?». Автор продуцирует в лице Веры Павловны идеальный образ женственности, лишенный половых характеристик. Бердяев прямо говорил об этом: «Что делать?» Н.Г. Чернышевского художественно бездарное произведение... В его книге, столь оклеветанной правыми кругами, есть сильный аскетический элемент и большая чистота... У этого нигилиста и утилитариста был настоящий культ вечной женственности, обращенной на конкретную женщину...» [27, с. 78]. Финал человеческой истории Н.Г. Чернышевский представляет следующим образом: «Но когда-нибудь будут на свете только «люди»; ни женщин, ни мужчин не останется на свете» [257, с. 152].

К сотериологической женственности в своих произведениях обращается Ф.М. Достоевский. Для писателя идея женской святости, воплотившаяся в образах Сонечки Мармеладовой, Аглаи, представляется

единственным спасением погрязшего в пороке мира. О приверженности Ф.М. Достоевского тезису о спасительной миссии женственности можно судить по его записям из «Дневника писателя». «Русский человек, – пишет Ф.М. Достоевский, – в эти десятилетия поддался разврату стяжания, цинизма, материализма; женщина же осталась гораздо более верна чистому поклонению идее, служению идее... В нашей женщине все более и более замечается искренность, настойчивость, серьезность и честь, искание правды и жертва; да и всегда в русской женщине все это было выше, чем у мужчины» [80, Т. 23, с. 28].

Но тот же Ф.М. Достоевский в романах представил целую череду истерических женщин, мир которых поделен на два основных состояния – предельное отчаяние (и поэтому уничтожение) и предельная экзальтация.

Однако один из первых, кто прямо заявил в литературе о статусе женщины, о её природном состоянии был Л.Н. Толстой. Отметим, что Л.Н. Толстой творил, философствовал в соответствии со спецификой русской культуры, наследуя «женственно-девственный» характер ипостаси Вечной Женственности, по И. Богину, – ипостаси стихийной, пассивной в своей активности, пребывающей в вечном поиске истины, идеала, с которым человек обручится навсегда [35]. Отсюда само женское начало на подсознательном и на сознательном уровнях приобретает первостепенную важность в мужском начале и принимает на себя роль спасителя.

Л.Н. Толстой всю жизнь искал идеал в попытке преодолеть дух томления. У него «русскость, стихийность вырывается наружу, за пределы имманентности – к трансцендентному идеалу» [35, с. 374]. Следствие этому – превращение Л.Н. Толстого в духовного странника. Вечные духовные поиски, постоянная неудовлетворенность собой и своим творчеством, жажда жертвы собой ради высшей правды – все это было составной частью странничества Л.Н. Толстого как исконно русского явления, рождающего трагизм.

Выход из кризиса Л.Н. Толстому видится в создании собственной модели гармоничного космоса в приближении к Вечной Женственности. В этом поиске он пробует различные модели поведения, способные приблизиться к идеалу и принести спасение и успокоение душе. Одной из них является модель создания семейного счастья, модель «приобретения», переделки женщины в идеальную жену (образ Наташи Ростовской). Именно в семье на начальном этапе кризисного состояния Л.Н. Толстой нуждается как в воздухе. В 1854 году он пишет брату Сергею из Севастополя: «Одно беспокоит меня: я четыре года живу без женского общества, могу совсем загрузеть и не быть способным к семейной жизни, которую я так люблю» [224, Т. 28, с. 115].

Свою мечту Л.Н. Толстой осуществляет в мифотворческом романе «Семейное счастье», в реальном браке с Софьей Андреевной Берс. Происходит мифологизация женщины. Героиня романа, как и Софья Андреевна, реализуется в материнстве, в подчинении мужскому, готовностью служить ему и детям. Материнство представляется сакральной категорией женственности, оказывается непроницаемой для эротического ощущения со стороны мужчины, предстает идеалом Вечной Женственности. Подобное восприятие женщины во многом оказывается идеальным отражением народно-православных представлений о её месте и роли в патриархальной жизни общества как существа, совершенного по форме, но асексуального по содержанию.

Мотив асексуального начинает восприниматься у Л.Н. Толстого по-другому в период глубочайшего кризиса в 80-е годы. Теперь Л.Н. Толстой не просто выступает против чувственности, но в плотском он видит причину всех человеческих бед. В «Крейцеровой сонате» Л.Н. Толстой пишет: «Из страстей самая сильная и злая, упорная – половая, плотская любовь. Уничтожьте половую любовь – люди соединятся воедино» [224, Т. 27, с. 140]. Именно половая любовь ведет людей к трагедиям, к убийствам. Л.Н. Толстой настаивает на том, чтобы «всякая женщина для мужчины прежде всего

должна быть сестрою, а всякий мужчина для женщины – братом» [224, Т. 45, с. 121], чтобы «одно из нужнейших дел человечества состояло в воспитании целомудренной женщины» [224, Т. 53, с. 210], которая спасет мир.

В толстовском кризисном мироощущении семья, женщина уже не воспринимаются как спасение. Женщина из спасительницы превращается в искусительницу, наделяется демоническим воздействием. Через страсть, наслаждение она захватывает мужчину, порабощает его, подчиняя себе его воли.

Сама «Крейцера соната» имела очевидные параллели с автобиографией Л.Н. Толстого. В своей неспособности подавить природное начало Л.Н. Толстой обвиняет женщин, свою жену. Рушится идеал Вечной Женственности. Мечта и действительность расходятся.

Таким образом, в своих исканиях, в стремлении обрести гармонию с духом определилось двойственное отношение Л.Н. Толстого к женщине. Она «стала рассматриваться в рамках дуальной оппозиции: либо как грешная и образец страстности, либо как святая и образец святости» [120, с. 121].

Л.Н. Толстой, творивший на рубеже веков, в своей амбивалентности к женщине оказался предтечей для многих поэтов Серебряного века. Можно даже сказать, что каждый ухватил кусочек расколовшегося Л.Н. Толстого, кто-то в большей, кто-то в меньшей степени, у кого-то он чуть заметен, но на всех сказалось толстовское понимание женственности.

Следуя в традициях православной народной культуры, Л.Н. Толстой, а затем поэты-модернисты (видение природы женственности которых мы подробно рассмотрим в следующем параграфе) идеализируют в своем мифотворчестве, а затем и в жизни женское начало, каждый создает свою модель святости женщины, где объединяющим критерием для всех оказывается критерий непорочности.

В развенчивании идеальной женственности этот признак перевоплощается в свою противоположность, – греховность, порочность. Женщина становится неспособной принять на себя роль святой. Л.Н. Толстой

видит в женщине причину пробуждения в мужчине зверя, она искушает, пленит своей порочностью. (Поэты «Серебряного века», приняв это, идут еще дальше. Они видят в женщине не только объект, но и субъект наслаждения. Теперь женщина и позволяет себя любить, и сама хочет страсти).

Отметим, что женский вопрос в большей степени явился мужским вопросом. Ведь те требования, которые предъявлялись мужчинами к женщинам, имели не столько гендерный оттенок, сколько мировоззренческий. Ставя эксперимент на женщине, мужчины прежде всего хотели решить свои головоломки.

XIX век оказался знаковым периодом-предвестником в актуализации проблемы женственности в культуре Серебряного века, достигшей своего апогея. Интерес в XIX веке к природе женского и стремление к ее идеализации явились реакцией на возникшее в 30-40-х годах, а затем распространившееся в 60-х годах XIX века эмансипированное движение, на процесс разрушения семейных традиций. «Женский вопрос» в России становится предметом острых дискуссий: обсуждается вопрос о социальной детерминированности гендерных особенностей. Намечается тенденция в представлении женского как субъекта. Однако данная попытка превратить женщину в человека носила призрачный характер – мужчины пытались переделать гендерную картину без участия самих женщин. Женщина, находящаяся во власти мужчины, готовая на все ради него, так же оставалась объектом, безвольным существом.

Подводя итог, отметим, что идея святости русской женщины является центральной идеей русской мысли. Репрезентируясь в сознании русского народа, модель идеальной женственности воплощает универсальную мифологему русской культуры. Идеальная женственность, начиная с языческой традиции, обнаруживает некую не-телесность, не-материальность, которая коррелирует с идеализмом. Русской женщине в результате атрибутируются физическая, нравственная сила, забота, жалость,

жертвенность, асексуальность, сострадательность, непорочность. В результате мифологизация русской женщины начинает играть важную роль в образе самой русскости: святая женственность способна спасти Россию, вывести из мрака, поэтому женщина объявляется спасительницей России. Идея женского мессианизма включается, по мнению О. Рябова, в национальное самосознание: триада «Россия-Женщина-Мессия» обретает все большую значимость для русской идентичности.

Данные характеристики женственности являются важнейшими компонентами мифологемы идеализированного образа русской женщины, ее природы, наиболее ярко, отчетливо репрезентировавшиеся в культуре Серебряного века.

2.2. «Вечная женственность» как воплощение высшей (мифологизированной) идеи женственности (философский, художественный аспекты)

Рубеж XIX – XX веков вошел в историю России как период глобальных социокультурных трансформаций, требовавший коренных преобразований общества, человека. Данный факт не мог не отразиться на концептуальных составляющих, в том числе и на представлениях о женственности.

В процессе построения новых ценностей, преодоления кризиса в мифотворчестве эпохи конструируется мифологизированный образ женственности. В философских, художественных мифотекстах создается мифологема женственности, требующая поклонения, – культ, воплощенный в образах Вечной Женственности, Прекрасной Дамы, Лучезарной Подруги, Вечной Жены.

Изменения традиционных представлений о женственности (природной, рождающей, хаотичной) было обусловлено, с одной стороны, социальными, с другой – интеллектуальными факторами. К социальным факторам можно отнести начавшийся с середины XIX века процесс эмансипации женщин в России, распад патриархальной семьи. К интеллектуальным – теоретические и художественные интерпретации образа женщины представителями элитарной культуры.

Во многом всплеск интереса к проблеме женственности в данной среде явился ответом на работу О. Вейнингера «Пол и характер». Н.А. Бердяев, А. Белый, В.В. Розанов, С.Н. Булгаков выступили с критической оценкой на женоненавистническую позицию философа. Общую оценку данной критики можно свести к словам Н.А. Бердяева: «... конструкция О. Вейнингера логически произвольна и несостоятельна, так как он приписывает мужчине все положительное, ценное... а женщине приписывает все отрицательное, лишенное ценности» [22, с. 55]

А. Белый основное противоречие рассуждений О. Вейнингера о женщине и женственности видит в следующем: если «мужское и женственное» действительно суть «метафизические сущности», как

настаивает О. Вейнингер, то «не женщина вовсе определяет женственное: наоборот, – женственностью определима она сама» [17, с. 103]. А. Белый намечает культурологическую тенденцию, сложившуюся в культуре XX века, – анатомия и физиология не могут являться аргументами в раскрытии сущности женственности – мужественности. В Серебряном веке русской культуры намечается смена подходов в восприятии природы женственности: эссенциализм сменяется акцидентализмом.

Однако выделенные О. Вейнингером женские типы в дихотомии «проститутка и мать» находят свое продолжение у мыслителей Серебряного века. Оппозиция «наслаждение – репродукция» становится центральной в конструировании мифологической модели женственности.

Описания женственности в элитарной культуре основывались на мнениях русских религиозных философов рубежа XIX-XX веков. Созданное русской софиологией учение о Вечной Женственности предопределило взгляд на женственность как идеальное. В центре мифа об идеальной женственности эпохи Серебряного века оказались работы Вл. Соловьева и его образ «философа эпохи». Зарождение метафизики женственности происходит в лоне учения Вл. Соловьева о Софии-Премудрости, о Богочеловечестве, всеединстве, призванного дать ответы на многие актуальные мировоззренческие проблемы той эпохи.

Софиология, созданная В. Соловьевым под влиянием неоплатоников, гностиков, каббалы, свои истоки берущая еще в недрах русской культуры, а точнее один из ее аспектов (в большей степени нас интересующий) – культ Вечной Женственности, оказался тем идеалом, вокруг которого формируется новая жизнь и дух эпохи, с помощью которого создавалась новая картина мира, новый человек, Бог. «Женственность как одна из основных индивидуализированных субстанций, мировых энергий входит в жизнь человека, природы, космоса, Бога» [35, с. 406].

Кроме того, объяснить возрождение Софии можно личными свиданиями с ней самого Вл. Соловьева, то есть неким откровением.

«Мистическая философия Вл. Соловьева, его платоническое учение о любви вырастает из раннего любовного переживания... Он всегда был во власти эротических вихрей, покорно отдавался космическим влияниям, своего рода одержимости [168, с. 67], – пишет К.В. Мочульский. Соловьевский образ Вечной Женственности определен самой жизнью философа. София для него является предметом поэтических мечтаний и философских вдохновений.

Исследователи отмечают множество аспектов, которыми наделялась соловьевская София. Например, А.Ф. Лосев насчитал их десять [144]. В учении о Вечной Женственности Вл. Соловьева мы позволили себе выделить две составляющие в ее прочтении, воплотившиеся в культуре Серебряного века:

1) «объект религиозного поклонения», «идеализированный факт, иная трансцендентная реальность» [35, с. 3, 46] – религиозный аспект. Женственность проявляет себя в Божественном, но одновременно и является объектом любви самого Бога;

2) «интимно-романтический» [144, с. 236] аспект, где Вечная Женственность представлена в персонифицированном, личностном виде, переживается как возлюбленная, вечная подруга.

К первой характеристике следует отнести идею Вл. Соловьева о существовании Другого для Бога, воплощенную в образе совершенной Женственности, «которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всей полнотой сил и действий» [211, с. 63]. Причем, в создании Другого концепт женственности выбран не случайно. По своей сути женственность изначально воспринимается как что-то Иное по отношению к традиционному. В данном случае привычным является Бог, представленный в виде Мужественности, которому и противопоставляется образ Женственности. Женственность изображена как метафизическая категория; она раскрывает сущностные основы бытия, признается как некий духовный первопринцип (прочтение

женственности как духовного первопринципа представлено у С.Н. Булгакова в «Свете невечернем»). Вл. Соловьев утверждает, что «небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же – Вечная Женственность Божия» [211, с. 63].

Вечная Женственность в «Смысле любви» Вл. Соловьева отлична от трипостасного Бога, в ее основе лежит чистое «ничто», но она воспринимает от Бога образ абсолютного совершенства и является «вечным предметом» и «живым идеалом» Божьей любви, потому и должна воплотиться в многообразии форм и степеней как «живое духовное существо» [121, с. 61]. Она потенциальна и пассивна, что позволяет ей выполнять волю Творца. Однако женственность есть не простая пассивность, а активная пассивность: она призывает и ожидает схождения Божественной полноты неба и оплодотворения ее творческим духом Божества.

Вл. Соловьев, преобразуя христианские догматы в новый религиозно-философский концепт, отделяя энергию Высшего от его сущности, обнаруживает в Нем женскую специфику. Это позволило С.Н. Булгакову назвать соловьевскую Софию четвертой ипостасью – личностью Бога.

Получается, что создаются два Божества – мужская сторона Его и сторона женская. Половая полярность оказывается определяющей в трактовке небесного мира. Онтологическая характеристика в определении Божественности наделяется гендерными характеристиками природы женского и мужского. Вечная Женственность приобретает идеализированные черты самой женственности как концепта, становится природной, хаотической, чистой, непорочной, активной в своей пассивности, заботливой покровительницей, заступницей, именно ей принадлежит функция связи человечества с Богом, Мужественностью как таковой.

В таком контексте образ Вечной Женственности является не только результатом мистического влияния, но соотносится с традиционным русским менталитетом, народной культурой. Олицетворяя собой единение человечества, Вечная Женственность проявляет материнские черты, подобно

Богородице (Богине-Матери), Матери-Сырой Земли, народного варианта Богородицы. Таким образом, происходит слияние образа Вечной Женственности, Богородицы, Матери-Земли в древнем архетипе матери, символизирующей кормящее, заботливое, сохраняющее начало.

«Любовь – София – Богоматерь – Мать-Земля – вот символические имена «нового неба», обнажившие специфически гендерный аспект символистского описания природы святости» [120, с. 155], который переносится в мир земной реальности, где уже Вечная Женственность из мистического трансформируется в личностный. Здесь раскрывается выделенный нами второй аспект в понимании Вечной Женственности как объекта идеализации. Через идеализированную Вечную Женственность пересматривается не только бытие, но и позиция человека в мире, его природа.

«Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же – вечная Женственность Божия; но так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы» [211, с. 64], – пишет Вл. Соловьев. Прочитывается прямое указание на тот факт, что Вечная Женственность призывается воплотить свое святое, идеальное в земном, в природном женском существе, «в превращении индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника вечной Божественной женственности» [211, с. 62]. Вл. Соловьев был уверен, что любая идеализация образа любимой сопровождается реализацией Бога, нисхождением его в земной мир для освящения всякой великой любви.

Вл. Соловьев желает увековечить свою любимую в Боге, «поместить в Небо ее образ и тем обеспечить вечную и божественную любовь, которая и способна будет соединить небо и землю в едином богочеловеческом процессе» [35, с. 94]. Образ любимой – это стремление к бессмертию и рождению в красоте, соединение небесного и земного. Желание совмещения

идеального и реального реализуется в мифологеме женственности, ярчайшим образом воплотившаяся в культурной жизни эпохи (философия, литература, живопись).

Женщина, по В. Соловьеву, сливается с Вечной Женственностью, становится чистым «ничто», растворяется в ней и избавляется от своей индивидуальности, а мужчина, то есть истинный человек, восходит в сферу Божества для воссоединения с Богом, что обеспечит ему полное сохранение его мужской индивидуальности. Для женщины уготовлена участь «растворения» в Вечной Женственности, а для мужчины – слияния с Богом.

«Помимо христианского образа Вечной Женственности – Богоматери, почитаемой как в России, так и на Западе, русской культуре нужен был личный образ женственной природы, в котором могли бы воплотиться не только недосказанные слова и неосознанные влечения русской души, но через который в русскую культуру, а не только в русскую духовность, вливались бы силы Женственности» [35, с. 400]. Женственность смогла получить концентрированный образ для русского сознания, образ недостижимой высоты, что вызывало в русской душе стремление ввысь, к Богу. «Этот образ соединил собой человека и Бога, построил мост общения между ними, сделал трагическое влечение русской души к Богу оптимистическим, превратил саму Любовь как всеобщую идею и субстанцию в личность... и сегодня ренессанс идей Соловьева невозможен без его главного дела – создания личного образа Вечной Женственности, названной им по традиции Софией» [35, с. 400]. Вся непростая жизнь Вл. Соловьева, его одиночество и духовное странничество, его пророческое молчание и сам его личный образ придали образу Вечной Женственности характерный оттенок.

Вечная Женственность предстает гендерным идеалом¹ данной эпохи. Вл. Соловьев, вся русская софиология (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский) ввели в христиански осмысленную область культуры гендерный аспект.

¹ Гендерные идеалы – идеализированные представления о предназначении, поведении и чувствах мужчин и женщин, свойственные данной культуре [174, с. 7]

Перенесенные характеристики с божественного образа Вечной Женственности на земную женщину позволили воспринимать последнюю как непорочную, асексуальную, таинственную, нежную, сострадательную. На Земле, в тварном мире, божественная женственность должна будет воплотиться в каждой женщине. В связи с этим трансцендентное отношение к своему «другому» (к женщине) превращается в мысленное перенесение его в сферу Божества, утверждение мужчины в качестве активного соучастника и сотворца процесса обожествления.

В мифе об идеальной женственности «природно-женское» объявлялось злом, злой женственностью, которую необходимо преодолеть. Н.Ф. Федоров в «Философии общего дела» называет природу силой «слепой», «смертоносной и саморазрушительной» [235, с. 159], которая ни к чему, кроме смерти, привести не может. Философ выступает больше всего против репродуктивной функции женщины-природы. «Нужно прежде всего признать, что никакими общественными перестройками судьбу человека улучшить нельзя: зло лежит гораздо глубже, зло в самой природе, в ее бессознательности, зло в самом рождении и связанной с ним смерти» [235, с. 407]. Характеризуя рождение как «бессознательное, невольное и слепое» [235, с. 142], философ призывал обратить его в «сознательное, светлое, действительное, всеобщее, личное воскрешение» [235, с. 164]. Мужчина-человек должен был окончательно победить женщину-природу, заменив ее воспроизводительную функцию общим делом воскрешения всех умерших.

Как и Н.Ф. Федоров, Вл. Соловьев в «Смысле любви» обрушивался на «бессознательную» природу, характеризуя ее законы не иначе как «дурные». Подобно Н.Ф. Федорову, он видел главное зло физической жизни в репродуктивной функции природы. Одну из пяти статей «Смысла любви» философ посвятил вопросу размножения в мире растений, насекомых, млекопитающих, человека, чтобы доказать: «половая любовь и размножение рода находятся между собой в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другое» [214, с. 54]. Размножение оказывается согласно его логике

обратно пропорционально любви. Аргументация Вл. Соловьева обнаруживает характерную для культурно-философской традиции дихотомию, в которой природно-женское и собственно человеческое принадлежат противоположным ценностным полюсам. Согласно Вл. Соловьеву, ассоциируемое с женщиной-природой деторождение и испытываемая «собственно человеком» половая любовь – величины не только обратно пропорциональные, но и противоположно направленные.

Отрицая традиционные номинации женственности, философы заменяют их в рамках мифотворчества на противоположные, идеализированные. Реальное (женственность природная) заменяется идеальным, мифологизированным (женственность божественная, святая), которое начинает восприниматься за действительное. Женщине отводится роль Богини, вдохновительницы, мечты, абсолютной идеи, которой можно только поклоняться как Вечной Женственности и лицезреть.

Творец Вечной Женственности номинирует себя служителем. Служитель и создатель оказываются единством одной системы. Философ встраивается в собственный мифоконструкт. Для него реальный мир превратился в «экспериментальную келью аскета» [119, с. 153]. Вл. Соловьев вписывают свою жизнь в мистический союз Божественной Софии и Первосвященника, которым он является, ждет встреч со своей Богиней. Она говорит ему: «Ты не должен уступать своим страстям. Если ты уступишь нечистому инстинкту, я не в силах буду помочь тебе». В целомудренном, аскетическом ожидании Вл. Соловьев надеется на скорое свидание.

Идея абсолютной сакральности женственного, помимо теоретических работ Вл. Соловьева, прослеживается в стихотворениях «софийного» цикла («Хоть мы навек незрими́ми цепями», «Das Ewigweibliche», «Вся в лазури сегодня явилась» и др.), в поэме «Три свидания».

В цикле стихотворений, обращенных к С. Хитрово, прослеживается соловьевская идея о необходимости воплощения образа Вечной Женственности в земном мире. Любовь и служение идеальному образу

мыслились Вл. Соловьевым как акт очищения от грехов и обретения утраченной целостности, гармонии.

Вл. Соловьев, не довольствуясь чистым умозаключением, реализует свою идею в жизни. Взаимоотношения философа с Софией Хитрово, Софией Мартыновой тому подтверждение. В любимых женщинах Вл. Соловьев видит Богиню, Вечную Женственность, но не видит живых, плотских женщин.

Представления Вл. Соловьева об идеализации женского творцы Серебряного века восприняли как программу действий. А.Ф. Лосев так охарактеризовал данную концепцию: «...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» [144, с. 225]. Миф Вл. Соловьева о всеедином мире, Неба и Земли, соединенных Софией (Вечной Женственностью, Душой Мира) лег в основание мифологемы идеализированной женственности в эпоху модернизма, «захваченную поиском адекватной модели воплощения Вечной Женственности в мире» [119, с. 153].

«Знайте же, Вечная Женственность ныне / В теле нетленном на землю идет. / В свете немеркнушем новой богини / Небо слилося с пучиною вод», – данные слова Вл. Соловьева могут служить эпитафией для всех теоретиков символизма, философов и живописцев Серебряного века. Дана общая установка на претворение идеала в действительность, на грандиозную встречу неба и земли.

Соловьевская традиция находит свое продолжение в творчестве Н.А. Бердяева, который Вл. Соловьева называет своим «прямым предшественником» [22, с. 238]. В деле построения идеального общества, мира Н.А. Бердяев главную роль отводит реконструкции идеальной природы женского, ставит задачу реализации этого идеала в жизнь.

Рассматривая вопрос о женской эмансипации, призвание женщины Н.А. Бердяев видит не в подражании мужским делам и не в осуществлении репродуктивной функции, а в утверждении метафизического начала женственности. «Мистический смысл половой любви повелевает не механически уравнивать и уподоблять мужчину и женщину, а наоборот, высвободить и утверждать начало мужественности и начало женственности и искать личности в слиянии и взаимном дополнении этих полярных начал, тяготеющих друг к другу» [22, с. 253]. По мнению Н.А. Бердяева, женщина вдохновляет мужчину к творчеству, и через творчество тот стремится к целостности, хотя не достигает ее в земной жизни; мужчина всегда творит во имя Прекрасной Дамы. «Женщина должна быть произведением искусства, примером творчества Божьего, силой, вдохновляющей творчество мужественное. Быть Данте – высокое призвание, но не менее высокое призвание – быть Беатриче; Беатриче равна Данте по величине своего призвания в мире; она нужна не менее Данте для верховной цели жизни» [22, с. 254]. Отсюда, женщина должна стать «конкретным образом Вечной Женственности, призванной соединить мужественную силу с Божеством» [22, с. 255]. «Вечная Женственность как основа мира иного, освобожденного от греха, не должна рождать от мужчины через сексуальный акт. Вечная Женственность несет с собой избавление от природной необходимости, ибо природная необходимость владеет человеком только через точку пола рождающего» [29, с. 189]. Вечная Женственность у Н.А. Бердяева представлена, как и у Вл. Соловьева, спасающей, непорочной, одухотворенной, преображенной в плоти. Женщине остается быть только Вечной Возлюбленной и никогда матерью, женой.

Свое видение женственности, представленное Н.А. Бердяевым в мифотворчестве, находит воплощение в его личной жизни, «натурализуется», говоря языком Р. Барта. В Лидии Рапп Н.А. Бердяев, с которой он познакомился 19 февраля 1904 года, видит начало чудесного преображения своей жизни. «Мне все еще трудно привыкнуть к тому, что в моей жизни

произошел такой огромный перелом, – пишет Н. Бердяев в письме к Л. Рапп, – теперь все будет иначе, лучше, чище и радостнее...» [26, с. 220]. С Л. Рапп он связывает преобразование своей жизни через преобразование любимой. «Люблю тебя, хочу окружить тебя красотой, – пишет он Л. Рапп, – построить для тебя храм и поклоняться тебе, тем самым поклоняясь и самому себе» [26, с. 222]. Он ставит перед Л. Рапп радикальную задачу – «сбросить с себя... кошмарную власть обыденности», «создать для себя необыденный мир, собственное царство», «победить прозу жизни» [256, с. 39], а значит обрести спасение. Достижение такого состояния возможно через преобразование любимой женщины в совершенную Богиню, лишенную пола, то есть асексуальную. Он считает себя вправе учить любимую женщину, как она должна чувствовать, как должна относиться к сфере пола. Вечная Женственность стала путем освобождения от злой, порабощающей женственной природы. Известно, что Н.А. Бердяев со своей женой Л. Рапп прожили в духовном браке, лишенного чувственного, плотского. К телесному в их семье относились «с одинаковым презрением» [31, с. 61].

Символисты, интерпретируя соловьевскую тему Вечной Женственности, укрепляют веру в возможность синтеза идеального и реального в своем мифотворчестве. Давая характеристику символизма, Вл. Ходасевич писал: «Символизм не хотел быть только художественной школой, литературным течением. Все время он порывался стать жизненно-творческим методом...» [245, с. 269]. У поэтов-символистов жизнь и творчество, реальность и миф настолько тесно переплетаются, что они не могут быть рассмотрены отдельно друг от друга. В.Ф. Ходасевич не раз говорил, что символизм был не только литературной школой: он был способом чувствования, мысли, способом жизни. Символизм претендовал на то, чтобы стать целым миром, где действительное и воображаемое сплетались неразрывно, подменяли и заменяли друг друга: реальность становилась литературой, литература воспринималась как реальность. Отсюда мифотворчество поэтов, мыслителей рубежа XIX – XX вв. не может

быть рассмотрено вне фактов их жизни, в которой поиск адекватной модели воплощения Вечной Женственности в мире оказывается главным. В результате природа женского в реальном мире наделяется теми же качествами, что и Вечная Женственность, качествами святости. Живая натура в проявлениях женственности должна приблизиться к совершенному облику Вечной Женственности, устремиться ввысь, приобрести характер сакральности. В такой ситуации идеализированный образ женственности превращается в чистый, асексуальный, целомудренный образ, обнаруживающий пророческий путь спасения, открывающий путь к тайне мироздания.

Наиболее близко А. Блок воспринял учение Вл. Соловьева о существовании Вечной Женственности, которая может примирить землю и небо и спасти мир от катастрофы через его духовное обновление. Живой отклик у поэта получила мысль философа о том, что сама любовь к миру открыта через любовь к женщине. С одной стороны, героиня – это вполне реальная и земная женщина. «Она стройна и высока, всегда надменна и сурова». С другой стороны, представлен небесный, мистический образ «Девы», «Зари», «Величавой Вечной Жены», «Святой», «Ясной», «Непостижимой». История земной любви перерастает в мистико-философский миф.

А. Блок откликается на учение о Вечной Женственности циклом стихотворений под названием «О Прекрасной Даме», которому, по оценке А. Белого, принадлежала особая роль в стремлении реализовать «соловьевство как жизненный путь» [18, с. 25].

А. Блок оказался не только последователем Вл. Соловьева, но и первым по-настоящему куртуазным русским лириком в страстном и высоком служении Прекрасной Даме – служении, совпадавшим с религиозным. Не случайны строки о «мерцанье красных лампад», о «темных храмах», о девушке в церковном хоре («Мы преклонились у завета, / Молчаньем храма смущены. / В лучах божественного света / Улыбка вспомнилась Жены»).

«Звездная Незнакомка» А. Блока спускается на землю именно в человеческом облике (Падучая дева-звезда / Хочет земных речей. / Только о тайнах знаю слова, / Только торжественны речи мои). По сути, и Прекрасная Дама, и Незнакомка, и т.д. являются номинациями одной и той же мифологемы Вечной Женственности.

Земное воплощение небесной Богини у А. Блока отражается на Л.Д. Менделеевой (Блок). А. Блок живет Вечной Женственностью и в его сознании соединилась влюбленность в конкретную женщину, Л.Д. Менделееву, почитание неземной Прекрасной Дамы. В «Записной книжке» А. Блок перед своей свадьбой запишет: «... запрещенность всегда должна остаться и в браке... девушка розовой калитки... нетронутая вечная дева радужных ворот» [33, с. 24]. А. Блок 16 сентября в наброске письма к Л.Д. Менделеевой (неотосланного) прямо говорит о том, что придает ей значение «ноуменальное»: «...я твердо уверен в существовании таинственной и малопостижимой связи между мной и Вами»; «...так называемая жизнь (среди людей) имеет для меня интерес только там, где она соприкасается с Вами»; «...меня оправдывает продолжительная и глубокая вера в Вас как в земное воплощение Пречистой Девы или Вечной Женственности, если Вам угодно знать» [Цит. по: 177, с. 115]. Сама Л.Д. Менделеева, по словам В. Орлова, «довольно охотно вовлекалась в эту назойливую игру» [177, с. 116].

В воспоминаниях самого А. Белого есть отрывок, в котором он поясняет блоковскую теорию Прекрасной Дамы: « Прекрасная Дама... меняет свое земное отображение, – и встает вопрос, подобный тому, – как Папа является живым продолжением апостола Петра, так может оказаться, что среди женщин, в которых зеркально отражается новая богиня Соловьева, может оказаться единственная, Одна, которая и будет естественно тем, чем Папа является для правоверных католиков... Она может оказаться среди нас, как естественное отображение Софии, как Папа своего рода Третьего Завета» [177, с. 115].

Идеал Вечной Женственности у А. Белого в лице Л.Д. Менделеевой предстает в образе «апокалипсической жены, облеченной в Солнце» (драма «Симфония», поэтический сборник «Золото в лазури»). Андрей Белый в письме к Александру Блоку (апрель 1906 года): «Ты знаешь мое отношение к Любе: что оно все пронизано несказанным. Что Люба для меня самая близкая из всех людей, сестра и друг. Что она понимает меня, что я в ней узнаю самого себя, преображенный и цельный. Я сам себя узнаю в Любе. Она мне нужна духом для того, чтобы я мог выбраться из тех пропастей, в которых — гибель. Я всегда борюсь с химерами, но химеры обступили меня. И спасение мое воплотилось в Любу. Она держит в своей воле мою душу. Самую душу, ее смерть или спасение я отдал Любе, и теперь, когда еще не знаю, что она сделает с моей душой, я — бездушен, мучаюсь и тревожусь. Люба нужна мне для путей несказанных, для полетов *там*, где «все новое» [177, с. 243].

А. Белый, А. Блок пытаются найти образы, земная внешность которых в чем-то подобна их идеальной сущности, образы, значение которых не ограничивалось бы их первым – земным – планом, но и не разрывало бы с ним. Второй – идеальный – план значений образов должен непременно сквозить сквозь первый, как и самое земное бытие.

Женщина-мечта, женщина-тайна, загадка, бесплотный идеал – этот образ манифестируется в идеализированном ореоле и на живописных полотнах художников Серебряного века. Достаточно вспомнить работы В.Э. Борисова-Мусатова «Дама в голубом», «Призраки», «Девушка в ожерелье», «Весна». Женщины на его полотнах парят в легкой загадочной дымке над землей или, как бесплотные манящие тени, уходят в туманную даль. «Этого художника, – отмечает Т. Ерохина, – можно по праву считать певцом женственности: женщины и девушки В.Э. Борисова-Мусатова полны грусти и очарования» [81]. Они словно стоят на полпути между реальностью и видением, которое скоро исчезнет. Героини художника существуют вне

времени, они символизируют пробуждение, весну. Картины В.Э. Борисова-Мусатова музыкальны, лиричны, эмоциональны – и всеми этими чертами он наделяет свои женские образы – мечтательные, светлые.

В картинах П.В. Кузнецова Вечная Женственность проявляется в большей степени в ипостаси матери. «Любовь матери», «Голубой фонтан» – сон, видение, главное в котором – чувство нежности и любви, мечты и гармонии.

Идеализированный облик женского изображается в образе женщины-цветка, истоки которого обнаруживаются в искусстве романтизма: голубой цветок Новалиса, превращающийся на глазах романтика в прекрасное женское лицо, становится одним из самых поэтических женских образов. Художники (А.Н. Бенуа, К.А. Сомов, Л.С. Бакст) облачают женщин в цветочные одежды, превращают женщин в цветы. Женщина, окруженная цветами, ангельская, задумчивая обнаруживает пророческое спасение, открывает путь к тайне мироздания.

Общие черты находим в «Портрете Забелы-Врубель на фоне березок», «Царевне-Лебеди», созданные М.В. Врубелем: таинственность, хрупкость, очарование и грусть больших глаз – обе картины являются воплощением Вечной Женственности.

Итак, период рубежа XIX-XX веков, нацеленный в своем мифотворческом восприятии мира на идеальное пересоздание действительности, открывает новые грани в интерпретации и восприятии концепта женственности. Под знаком соловьевских идей формируются новые веяния эпохи, атмосфера духовной жизни, гендерные идеалы. Вл. Соловьев оказался тем вектором, который определил характер и направление развития отечественной мысли и культуры в представлении природы женского в образе Вечной Женственности (идеальной женственности), с устойчивостью воспроизводимый в творчестве различных мыслителей эпохи. Вечная Женственность, созданная в мифотворчестве Вл. Соловьева, явилась

основной мифологемой в культуре Серебряного века, натурализовавшаяся в действительность XX века.

Вл. Соловьев сказал после написания им работы «Духовные основы жизни», что теперь он не может вести никакую другую жизнь, кроме описанной им, так как иначе он превратится в ханжу и лицемера. Эту же установку можно применить и к русским писателям, которые жили в эпоху активного самосознания русского народа. Каждый стремится не столько обогатить русскую культуру своим творчеством, сколько через это творчество достичь личной святости и совершенства, а продуцируемая ими мифологема Вечной Женственности (Прекрасной Дамы, Вечной Жены) должна этому способствовать, вывести мир из кризиса, спасти самого мужчину. Вечной Женственности как универсальной категории – метафизической, абстрактной и гендерной – отводится роль идеала. Причем идеальным оказались как Божественное начало женского, так и реальная женщина. Женщину начинают интерпретировать в аспекте Вечной Женственности, ей приписывают мифологизированные качества: светлая, непорочная, лишенная природы, разумная, гармоничная, властная, которым она обязана соответствовать в жизни. Мужчина такой женщине служит, поклоняется. В таком контексте идеализированный образ женственности воплощает собой ницшеанское аполлоническое начало – светлое, гармоническое, разумное – образ, постоянно используемый в символизме. Можно отметить, что женщине постулируются качества, которые в традиционном символическом гендерном ряду приписываются мужчине. Женское поднимается на одну ступень с мужским, что позволяет выделить нам культурную инверсию: «проникновение» мифологемы Аполлона в характеристику женского начала, традиционно ассоциирующейся мужским совершенством.

Вечная Женственность, заменив собой прежние составляющие природной женственности, в мифологическом сознании эпохи представляется идеалом, который начинает оформлять жизнь реальных

женщин. Женщины откликаются на созданный для них образ идеальной женщины, примеряют на себя лик «лучезарной подруги», включаются в игру превращения мифа в реальность.

Не только мужчины, но и женщины были вовлечены в эту игру: А. Шмидт, Н. Петровская, Л. Рапп, Л. Менделеева. Так, А. Шмидт воспринимала себя земным воплощением самой Софии Премудрости, и в этом качестве переписывалась с Вл. Соловьевым, видя в нем самом перевоплощенного Христа.

В «медиумической переписке» Вл. Соловьева с С. Хитрово встречаются такие фразы с ее стороны: «Я должна казаться очень дурной, но мое лучшее Я пробуждается. Друг мой, верь в меня. Я та, которую ты любишь... Мы вдвоем будем делать то дело, к которому ты призван» [214, с. 191].

Л. Рапп восторженно отзываясь о «ценности духовного общения» с Н. Бердяевым, «лишенного чего бы то ни было чувственного, телесного» [31, с. 61]. Усвоив язык А. Блока, Л. Менделеева писала: «...я вижу, что мы с каждым днем все больше и больше губим нашу прежнюю, чистую, бесконечно прекрасную любовь. Я вижу это и знаю, что надо остановиться, чтобы сохранить ее навек, потому что лучше этой любви ничего нет на свете: победил бы свет, Христос, Соловьев» [177, с. 120]. З. Гиппиус своим внешним видом стремилась создать женский идеал элитарной культуры. Во время своих публичных выступлений она надевала белые, как у невесты, платья [88, с. 110].

Женщина, по меткому замечанию В.В. Розанова, всегда с готовностью реализует чужой – мужской идеал, она стремится стать такой, какой ее хотят видеть мужчины. И в этой же черте отражена другая особенность ее существования – реальная женщина в то время еще не могла быть независимой и автономно возвышаться над мужчинами, семьей, обществом как идеал. При этом женщина всегда живет по законам отражения, следует за теми установками, которые ей определяет мужчина / общество, то есть она реализует те установки, которые ей предуготовлены – быть «Ничто»,

потенциальным творческим началом для активного мужского творчества. И только в этом качестве она признавалась и обожествлялась – мифологизировалась в культуре.

Женственность выступает как ценность в русском культурном самосознании эпохи Серебряного века, является результатом формирования модели русской культуры в ее самобытности. Вечная Женственность отразилась в русской культуре в образе самой женщины.

Наша культура, пожалуй, больше никогда не создаст образа женственности выше того, что представила нам культура Серебряного века. Здесь идея святой, недостижимой женственности достигла своего апогея.

2.3. Вечная Женственность в мире объективной реальности

Мифологема женственности в культуре Серебряного века, воплотившаяся в образе Вечной Женственности, явилась идеальным конструктом природы женского, которому реальные женщины должны были соответствовать. Однако идеализация и обожествление женщины, представленная у философов и художников Серебряного века, несмотря на обращенность к конкретной женщине, не имела к ней никакого отношения.

Реализация данной мифологемы вступает в противоречие с самой жизнью. Миф, сталкиваясь с жизнью, по законам действия мифа разрушается. Идеал не выходил за границы сферической системы мифомышления мужчины, где женственность в закрепившейся мифотворческой традиции русской культуры выступала асексуальным, сверхдуховным объектом.

Вечная Женственность как воплощение высшего идеала святости, проявляющая свойственное ей трипостасное единство: материнство, брак, девственность, – должна была реализоваться в земном виде, в женском, соответственно как мать, жена, невеста. Однако в реальной женщине не представляется возможным совмещения всех этих трех ипостасей: женщина может быть или святой и не обозначить ипостась материнства, или быть страстной, а значит животворящей, недевственной. Реальность и конструкт идеального вступают в противоречие.

Идеализация способствовала не сближению, а противопоставлению ее дискурсивного прообраза реальной плотской женщине с ее физиологией, психологией. Женщины как бы не существовало, она являлась лишь формой воплощения высшей идеи: красоты, святости. От нее требовалось соответствовать некому мифологическому образцу, возведенному в культ. Женщина лишена была языка, за нее говорил мужчина. Женский идеал оказался неотделим от мужского мифотворчества. Женщина не существовала сама по себе, но лишь как форма воплощения высшей идеи женственности в конструкции Вечной Женственности: она была представлена как объект

мужской фантазии, с которой невозможны никакие сексуальные отношения, которые по своей природе являются дефектом. Женщины же хотели *быть*, вернуть свою природность, половую полярность, а значит – заявить о своем существовании. Осуществить это возможно было лишь через удовлетворение физического желания. В культуре сложилась, как отмечает И.А. Жеребкина, истерическая ситуация: женщина существовала и не существовала одновременно [87].

Типы истерических женщин – достаточно характерное явление для рубежа XIX – XX веков. И.А. Жеребкина считает, что, с одной стороны, истерическая женщина в культуре является «высокой степени выразительности, у которой никогда нет одного лица и одно действие непрерывно меняется противоположным другим», с другой – «ординарность переживаемых ею чувств» [88, с. 223]. Из числа реальных женщин этого типа она называет А. Сулову, М. Башкирцову, Л. Менделееву-Блок, Н. Петровскую. Ф.М. Достоевский, по ее мнению, был один из первых писателей, обнаруживший феномен истеричной женщины, зафиксировавший его в своих романах на примере разных женских образов. По мнению русского писателя-психолога, истерическая женщина – это настоящий тип «русской мятущейся души».

Истерия, с одной стороны, воплощала собой структуру «инаковости», отнесенность к другому полу, с другой, она представляла маргинальную сферу женской жизни, проявление субъективности. Как «инаковость» женщина проецировала на себя мифотворческую модель женственности, впитывала ее, реализовывала в своей жизни. В другом случае женщина выступала антиподом отведенной ей роли идеала.

Женщине предстояло сделать выбор: либо быть символом и образцом абсолютного совершенства, либо оставаться неполноценной, отринуть идеал. Этот конфликт послужил причиной реальных жизненных катастроф, как со стороны женщины, объекта идеализации, так и со стороны мужчины, субъекта, творца идеала. Печальные примеры взаимоотношений:

Вл. Соловьев – София Хитрово – А. Шмидт; А. Блок – А. Белый - Любовь Менделеева; Нина Петровская – Андрей Белый – В. Брюсов, Л. Рапп – Н. Бердяев.

Всю свою жизнь А. Шмидт прожила во власти соловьевского мифа, веря в свое высшее «софийное» предназначение. Судя по письмам Вл. Соловьева, он относился к своей пылкой почитательнице опасливо и уговаривал ее не очень верить в «объективное значение известных видений и внушений». А. Белый писал: «А. Шмидт – бесплатное приложение жизни к моей «Симфонии» [19, с. 138].

По словам С.М. Соловьева, С. Хитрово была единственной любовью всей жизни Вл. Соловьева. Об их отношениях он отзывается как о мучениях. София Петровна хотела земных отношений, Вл. Соловьев видел в ней только «таинственную подругу». Стихотворение «С Новым годом» несомненно обращено к С. Хитрово. Власть ли роковая или немощь наша / В злую страсть одела светлую любовь, / Будем благодарны, миновала чаша, / Страсть перегорела, мы свободны вновь. Страсть разрушила планы божественного воссоединения.

Следующая попытка воплощения божественной женственности предпринимается Вл. Соловьевым в отношениях с Софией Мартыновой, но и она «отдаляется от истинного блага» в земную суету. Вл. Соловьев пишет: «О, как тщательно Дьявол и мир засевают своими плевелами ниву Христову, которая есть София Михайловна. Вместо слова Божия усердно сеется в нее слово мирское, слово суеты. Вместо храмов Божьих мир изобрел для нее свои храмы суеты: театры, цирки, собрания...» [214, с. 284]. Нам только остается догадываться какие душевные терзания испытывали несостоявшиеся Богини Вл. Соловьева.

Идеальный, божественный образ женственности становится несостоятельным, миф оказывается смертельным для реальной жизни. Подтверждением тому является судьба Н. Петровской, этой странной музы

А. Белого и В. Брюсова, доведенной игрой в Вечную Женственность до реального самоубийства. Она – героиня «Огненного ангела» В. Брюсова, она – вдохновительница многих стихов.

В своем эссе «Конец Ренаты», посвященном жизни и смерти Нины Петровской, В. Ходасевич дает критический анализ отношения к любви русских символистов. На примере биографии Н. Петровской он показывает, что отождествление искусства с реальностью, погоня за эмоциями, искусственное взвинчивание любовных переживаний приводили символистов к реальным жизненным трагедиям. «Скупые рыцари символизма умирали от духовного голода – на мешках накопленных переживаний. Но это именно последнее следствие. Ближайшим, давшим себя знать очень давно, почти сразу же, было нечто иное: непрестанное стремление перестраивать мысль, жизнь, отношения, самый даже обиход свой по императиву очередного переживания влекло символистов к непрестанному актерству перед самим собой – к разыгрыванию собственной жизни как бы в театре жгучих импровизаций. Знали, что играли, но игра становилась жизнью. Расплаты были не театральные. «Истекаю клюквенным соком!» – кричал блоковский паяц. Но клюквенный сок иногда оказывался кровью» [245, с. 182].

Справедливо замечание Вл. Ходасевича: «Здесь жили особой жизнью... Здесь пытались претворить искусство в действительность, а действительность в искусство. События жизненные в связи с неясностью, шаткостью линий, которыми для этих людей очерчивалась реальность, никогда не переживались как только и просто жизненные; они тотчас становились частью внутреннего мира и частью творчества. Обратное: написанное кем бы то ни было становилось реальным, жизненным событием для всех... Жили в неистовом напряжении, в обостренности, в лихорадке. Жили разом в нескольких планах. В конце концов, были сложнее запутаны в общую сеть любвей и ненавистей, личных и литературных... От каждого, вступавшего в орден (а символизм в

известной степени был орденом), требовалось лишь непрерывное горение, движение – безразлично во имя чего... Разрешалось быть одержимым чем угодно: требовалась лишь *полнота одержимости*» [245, с. 188]. Жизнь Н. Петровской представляется импровизацией, где она пытается создать поэму из своей жизни. Она вжилась в образ Ренаты («Огненный Ангел»), с точностью повторила конец жизненного пути героини романа.

Из воспоминаний М.А. Бекетовой видно, что попытка материализации Вечной Женственности в образе жены поэта – Л. Менделеевой имела драматические последствия для обоих [15, с. 68]; в отношениях А. Блока и А. Белого к Л. Менделеевой «была изрядная доля аффектации: «... они положительно не давали покоя Любове Дмитриевне, делая мистические выводы и обобщения по поводу ее жестов, движений, прически» [15, с. 68].

Читая неотосланное письмо Л. Менделеевой к А. Блоку, понимаем, насколько она тяготится своим сходством с Прекрасной Дамой: «до чего мы чужды друг другу, до чего Вы меня не понимаете. Ведь Вы смотрите на меня, как на какую-то отвлеченную идею; Вы навоображали про меня всяких хороших вещей и за этой фантастической фикцией, которая жила только в Вашем воображении, Вы меня, живого человека с живой душой, и не заметили, проглядели. Вы, кажется, даже любили — свою фантазию, свой философский идеал, а я все ждала, когда же Вы увидите меня, когда поймете, чего мне нужно, чем я готова отвечать Вам от всей души. Но Вы продолжали фантазировать и философствовать... Я живой человек и хочу им быть, хотя бы со всеми недостатками; когда же на меня смотрят, как на какую-то отвлеченность, хотя бы и идеальнейшую, мне это невыносимо, оскорбительно, чуждо. Да, я вижу теперь, насколько мы с Вами чужды друг другу, вижу, что я Вам никогда не прощу то, что Вы со мной делали все это время – ведь Вы от жизни тянули меня на какие-то высоты, где мне холодно, страшно и... скучно» [177, с. 111].

Та, кого поэт сделал героиней своей религии и мифологии, сопротивлялась предназначенной ей роли, так как это мешало ей быть в отношениях с мужем реальной женщиной из плоти и крови.

Л. Менделеева стремится доказать, что она «есть», она стремится получить подтверждение от других о том, что ее могут любить и что она может быть не «пустым» объектом любви, но «настоящим». Для этого Л. Менделеевой нужна была любовь реального мужчины, которым стал А. Белый. Иначе ее просто не существует. Благодаря любви А. Белого она хочет получить уверенность в своей женской ценности. Поэтому ей важно, действительно ли он любит ее «саму по себе», вне отношений со своим другом / врагом А. Блоком и вне места Прекрасной Дамы.

Однако проблема Л. Менделеевой состоит в том, что она не хочет признать «пустую» и «обнаженную» природу любви, связывающей ее с мужем: она хочет такой любви, в которой реально присутствуют таинственные страсти, в которой пустота должна быть наполнена и иметь имена – Прекрасная Дама, Незнакомка, Снежная Маска, Кармен и другие.

После разрыва с Андреем Белым Любовь Дмитриевна решительно отказывается от ампулы «функции» при муже, которое на деле оборачивалось «фикцией» личной жизни, и, как говорит в воспоминаниях М.А. Бекетова, «уходит с головой в свое «человеческое существование» [15].

С конца XIX века наиболее адекватной формой выражения «женской души» становится «женский дневник». Серебряный век оставил много интересных документов, позволяющих сегодня ощутить его атмосферу, яснее увидеть смысл его исканий. Не только художественные тексты, как заявляет В.Н. Кардапольцева, дают богатый материал для исследования женщины и женственности, «достаточно часто ее социальный статус воспроизводился по дневникам, мемуарам, письмам» [109, с. 93]. Изучение женского письма – женского самовыражения в автобиографиях, письмах, дневниках – важно для более полного представления о женственности. Понятие «женского письма», введенное Х. Сиксу и Л. Иригарэй, поставило проблему специального

изучения женской субъективности. Дневник становится основной формой женского письма по двум причинам, которые были высказаны И.А. Жеребкиной: «интимизированная структура дневника позволяет выполнять основную эстетическую задачу модернизма – пересечение границы между текстом и жизнью и трансформацию жизни в искусство; жанр дневника способен лучше отразить психологические переживания страдающей женской души» [88, с. 66].

На примере текстов дневников Л. Менделеевой или Н. Петровской мы сталкиваемся с основным парадоксом феномена истерической женщины. С одной стороны, истерическая женщина в культуре является фигурой высокой степени выразительности, у которой никогда нет одного лица и одно действие непрерывно сменяется противоположным, другим; с другой стороны, когда априорно усвоив магическую роль знаменитых и роковых женщин в жизни великих мужчин, мы сталкиваемся с их собственным автобиографическим письмом, посвященным неординарным событиям, нас шокирует его полная невыразительность и ординарность, и – главное – ординарность переживаемых ими чувств. Женщины ищут реабилитации своей природности, реализации собственного независимого наслаждения после отказа со стороны близких мужчин, лицезревших их на расстоянии.

Очевидно, что истерия связана с нереализованным желанием, «желанием Фаллоса» [88, с. 37]. Тема сексуальности становится одной из основных в литературном и культурно-философском дискурсе. Желание в фигуре истерической женщины связано с лишением женщины семьи и брака. Идеология модернизма отказывается от понятия воспроизводства в сексуальности, заменяя его символическим понятием «возрождение». Женщины желают вернуть свою природность, половую полярность, а значит – заявить о своем существовании. Осуществить это возможно было лишь через удовлетворение физического желания.

Будучи расщепленным и потому неуверенным в своем существовании субъектом, женщина (истеричка) нуждается в удостоверяющем

свидетельстве Другого. Этим Другим выступает мужчина. Трагедия женщины состояла в том, что без Другого она не могла определить свое место в обществе, земном мире. Отвергнув идеал, спустившись с пьедестала женщина задает себе вопросы: *кто* она есть, *каким* типом субъекта представляется окружающим и *есть* ли она вообще?

Эффект истерии обнаруживает, что не существует никакой «настоящей вещи» («настоящей женщины», «настоящей женской души») и что за рамками интригующего, опасного и не поддающегося рациональному восприятию эффекта истерии обнаруживается не сокровенное содержание, но пустота, простой мираж. Ренаты не существует, если не существует любящих ее мужчин. Образ Ренаты становится типичным для выражения женственности в культуре Серебряного века, меняющей свои лики от ангела до демона.

Лишенная языка женщина заявляет о своей субъективности посредством тела. Вся выразительность сосредотачивается на теле. Субъект с помощью своего тела (истерического симптома) выражает то, что не может быть выражено посредством языка (конверсионная истерия) [88]. Некоторое травматическое ядро конверсируется в телесный симптом, в результате психическое содержание, которое не может быть означено с помощью языка, выражает себя с помощью так называемого телесного языка. Истерические стратегии выразительности неизбежно драматизированы – через них субъект манифестирует неязыковое, формируя то, что называется истерическим театром.

Андрей Белый в воспоминаниях «Начало века» (1933) фиксирует театрализованную манеру поведения Нины Петровской, послужившей одновременно основным прототипом образа Ренаты в романе В. Брюсова «Огненный ангел». Показателен следующий пример из романа: «Никогда до того дня не видел я таких содроганий и не подозревал, что человеческое тело может изгибаться так невероятно! На моих глазах женщина то вытягивалась мучительно и против всех законов природы, так что шея ее и грудь

оставались твердыми, как дерево, и прямыми, как трость; то вдруг так сгибалась вперед, что голова и подбородок сближались с пальцами ног, и жилы на шее чудовищно напрягались; то напротив, она удивительно откидывалась назад, и затылок ее был выворочен внутрь плеч, к спине, а бедра высоко подняты» [47, с. 562].

Боль душевная воплощается в телесном страдании. Наркотики, которыми увлекалась Н. Петровская, являются демонстрацией предельно больного и предельно незащитного женского тела. Н. Петровская погубила свою жизнь, экспериментируя со своим телом, покончила жизнь самоубийством. Самоубийство, как заметил Ф. Достоевский, входило в правила любовных и политических игр эпохи.

Л. Менделеева-Блок мучилась тем, что никто из окружающих мужчин не воспринимал исключительной красоты ее тела. Ее уход в актрисы, вся жизнь которой подчинена не словам, а жестам, – есть ни что иное, как артикуляция своей страсти через телесность. Возможно, это было сознательное сопротивление миру слов мужчины.

По мнению И.А. Жеребкиной, структура Вечной Женственности потому оказалась столь инструментальной в Серебряном веке, что через процесс запрета на буквальное осуществление сексуальности, через механизм неудачи – не уничтожает, но, напротив, интенсифицирует желание, трансгрессивным образом перемещая субъекта из сферы телесной глубины в сферу нетелесного смысла [88, с. 111].

Русские женщины оказались в положении «реактивных существ» [120, с. 122], обязанных соответствовать тем идеалам, которыми их наделили мужчины. В противном случае они воспринимались как натуры «страстные» [120, с. 122], демонические. Женщины не хотели соответствовать идеалу и это автоматически закрепляло за ними статус инфернальной натуры, деморализующей общество и мужчин.

Жизнь оказывается в зоне недостижимости идеала, переходит в противоположность. Женщина уже воспринимается демонической, теряет ореол святости. Гармония мифа ускользает. Идеал, воплощенный в

реальность, превращался в свою противоположность. Женщина, позволившая себя любить, теряя свои идеальные черты, становилась воплощением демонизма и страстей.

Культ Вечной Женственности оказывается в рамках антиномии: поклонение и отвержение в реальной жизни, соединение Аполлона и Диониса. Стихия, страсть, хаос, чувственность, природность, сексуальность (дионисийские характеристики) вновь обозначают природу женского, но теперь уже с большей враждебностью обозначаются в творчестве мыслителей эпохи, потерявших надежду воссоединения с Богом через идеальный образ женственности. Сами же женщины с настойчивостью обнажают дионисийскую сущность, доказывая свое существование.

Уже В. Соловьев разделяет два вида женственности – позитивный, негативный. Позитивный представляет непосредственно Софию, Душу Мира, Вечную Женственность, пребывающую в небесном чертоге. Она чужда всякой профанной чувственности. Негативный – есть женская природа сама по себе, начало плотское, «животночеловеческое», она есть обманчивое подобие Софии. Вл. Соловьев именуется негативную женственность Афродитой простонародной.

Как отмечает П.П. Гайденок, с одной стороны, образ Вечной Женственности у Вл. Соловьева принадлежит «к сфере божественного бытия», с другой стороны – «София есть единящее начало тварного мира, выступая как живая душа всех единичных тварных существ, или как первообразное человечество» [63, с. 143]. Вечная Женственность соединяет в себе божественное и тварное начала, являясь свободным существом, вольна в выборе своего направления – или сохранить единство с высшим, божественным началом, или, наоборот, утвердить себя вне Бога и вместо Бога, но в этом случае она приобретает демонические черты.

Надо сказать, что Вл. Соловьев чувствовал опасность соприкосновения Вечной Женственности с дьявольским началом, с темой соблазна, греха Евы, но он же верил, что Вечная Женственность, несущая в себе божественную

сущность, из мечтаний поэтов станет некоей почти физической реальностью, исторической явленностью.

Трагические события с реальными женщинами обусловили процесс десакрализации и демифологизации женственности в творчестве мыслителей и поэтов культуры Серебряного века. Теперь уже жизнь предлагает свои модели женственности, «настоящие».

В «мартыновском» цикле стихотворений Вл. Соловьева земная страсть оттесняет платонические настроения на задний план, призрачная гармония нарушается и земное начало начинает доминировать над небесным («Три дня тебя не видел, ангел милый», «Мы сошлись с тобой не даром», «Тесно сердце – я вижу – твое для меня», «О, что значит все слова и речи»). Героиня приобретает черты гностической «падшей Софии», находящейся во власти inferнальных сил, а земная страсть трактуется как одержимость, дионисийское безумие. Попытка сакрализации земной женщины терпит неудачу: невольно начинает проявляться «темная» сторона сакральности. Его возлюбленная кажется «холодной, злою русалкой», которую он покинуть не в силах.

Показательна внутренняя смена содержания Вечной Женственности в поэзии А. Блока, предчувствовавший смену облика Богини: Весь горизонт в огне, и близко появенье, / Но страшно мне: изменишь облик Ты. Прекрасной Дама через Незнакомку, погруженную в дурман кабаков, трансформируется в Катку из «Двенадцати», убитой каторжниками-красноармейцами. По словам А. Макушинского: «Если взять все развитие этого женского образа (этой «героини») в его совокупности, весь путь от «Прекрасной дамы» к «Снежной маске», «Незнакомке» и далее, то постепенное помрачение, демонизация этой «Вечной женственности» и «Софии Премудрости» сделается несомненной» [152, с. 43].

После отрезвления образ Прекрасной Дамы сменяется образом распутной Фаины. Чистота ускользает. Образ женщины более ощутим. Мы видим все её прелести, «стройную талию». Женский образ сравнивается со

«змеей неверной». Чувствуется негативный оттенок к женщине, манящей своими прелестями, возбуждающей.

«Снежной маской» завершается тот период творчества А. Блока, который он охарактеризовал как «антитезу» ранней своей лирике по господствующим настроениям, темам, мотивам, художественным приемам. Героиню «Снежной маски» и «Фаины» всюду сопровождает один навязчиво-постоянный эпитет – темный. Все в этих страстных стихах темное. В «Снежной маске» и «Фаине» на смену гармонии приходит дионисийская стихийность, дисгармония земного и небесного. Смена масок демонической женственности свидетельствуют о превращении Аполлона в Диониса, бога вечных превращений.

В романе А. Белого «Серебряный голубь» Вечная Женственность в образе Матрены превращается в свой антипод, ложную Вечную Женственность. Прибегая к натуралистическому описанию внешности Матрены, А. Белый демистифицирует страх мужчины перед ужасающей красотой.

Таким образом, рубеж XIX-XX веков обозначил противоборство двух тенденций в изображении женственности. С одной стороны, женственность представлена в святом ореоле, с другой стороны, женственность проявляет оргиастическое, страстное начало. Образ небесной Девы трансформируется в образ блудницы – падшей женщины, демонической. Поэты и мыслители Серебряного века «со-творили специфический конструкт культуры, в форме дуальной оппозиции мифологемы святой / страстной природы русской женщины. Святость и страстность как сверхъестественное и противоестественное пространство дескрипции женского мира явились одновременно описательными границами всего космоса русской жизни на рубеже культурных эпох» [120, с. 122]. Если не святая, то страстная, третьего не дано.

Итак, рассмотрев механизм создания и реализации мифологемы женственности в культуре Серебряного века, приходим к следующему выводу: созданная мифологема женственности как ответ на кризисное

состояние эпохи рубежа XIX – XX веков разрушается. Идеализация реальных женщин, вовлечение их в мифо-философские конструкции, где главным признаком становится замена (инверсия) реальности и мифотворчества, символа и образа, оказывается фикцией, миражом. Женщина в конструкции Вечной Женственности уничтожается культурой, обретает противоположные мифологизированному образу значения. Таким образом, предстает в системе бинарных оппозиций: аполлоническое – дионисийское, святая – страстная, бесполое – чувственная, поклонение – отвержение в реальной жизни. Такое раздвоение придавало женщине статус маргинала, который обязал ее либо соответствовать идеалу, либо стать ведьмой, инфернальной силой на пути мужчины. Так же, как идеал, воплощенный в реальность, превращается в свою противоположность, так и всякий миф при столкновении с «живой жизнью» обречен на уничтожение и осуждение со стороны реальности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рубеж XIX – XX веков (один из переломных моментов в истории русской культуры, точка бифуркации), как показал анализ большинства исследовательских работ, вошел в историю России как период глобальных социокультурных трансформаций, потребовавший коренных преобразований общества, человека. Считаем, что данный факт не мог не отразиться на концептуальных составляющих, в том числе и на представлениях о женственности.

Одна из очевидных особенностей культуры Серебряного века – всплеск интереса к проблеме женщины и женственности. Рассматривая женственность как социокультурный конструкт, наполняемость которого (совокупность поведенческих и психологических черт и особенностей, традиционно приписываемых женскому) диктуется культурными доминантами определенного временного отрезка, нами было установлено, что «женственность» становится наиболее восприимчивой к условиям, событиям определенной эпохи, подвергается изменениям. Тем более что женственность для русской культуры играет особую роль: женственна сама «русскость». России приписывают качества, традиционно относящиеся к концепту «женственность». Причем, устанавливая смысловые границы и точки сопряжения понятий «женское» и «женственность», мы разграничили «женское» и «женственность» как половое и гендерное, как природное и культурно-символическое.

В ходе анализа специфики эпохи Серебряного века определили, что кризис с его аксиологическими, эсхатологическими составляющими выступил важнейшим культурологическим основанием эпохи рассматриваемого периода. Отмеченный кризис эпохи Серебряного века явился следствием особого исторического расположения культуры, когда один вековой пласт приходит на смену другому, называемый термином «переходность», показал себя как смена культурных ценностей эпохи, стереотипов привычного понимания мужественности и женственности.

Кризис поколебал привычные взгляды на природу мужского и женского. Актуализируется женский вопрос, проблема гендерной асимметрии, ведутся споры о сути мужественного и женственного с позиции социального, правового, когнитивного, коммуникативного подходов. Устоявшиеся представления о роли половых различий теперь переходит в статус гендерных дифференциаций. Женщине отводится роль «главной выразительницей глубочайшей идеи трагедии» (Вяч. Иванов).

Ситуация кризиса заставила художников искать новый идеал для сохранения целостности культуры. Воплощение новой женственности становится этим новым идеалом. Мужчина, погруженный в свои «гражданские скорби» в женственности видит великую сотерологическую миссию, способную предотвратить катастрофу. Кризис создает систему «вызовов», ответом на которые выступает миф. В мифотворчестве создается миф о новой (идеализированной) женственности, с которой связываются надежды на спасения.

Обращение к мифу, на наш взгляд, связано с самим пониманием и определением мифа, который, по словам А.Ф. Лосева «есть жизненно ощущаемая и творимая реальность». Миф для культуры Серебряного века становится «смыслонесущей реальностью», которая направлена на осмысление действительности посредством личностного конструирования. Выражение женственности через миф позволило создать идеальную модель женственности, возведенную на пьедестал, и затем трансформировать этот образ на реальную женщину. Только миф мог соединить идеальное и реальное, синтезировать их, а затем идеальную реальность претворить в жизнь. Как говорил Вл. Соловьев: «Мифология – это отрезок радуги, в котором все серое и будничное преломляется и преображается в цветное и небесное».

Было установлено, что под знаком соловьевских идей формируются новые веяния эпохи, гендерные идеалы. Вл. Соловьев оказался тем вектором, который определил характер и направление развития отечественной мысли и

культуры в представлении природы женского в образе Вечной Женственности (идеальной женственности), с устойчивостью проявивший себя в творчестве преобразователей эпохи. Вечная Женственность, созданная в мифотворчестве Вл. Соловьева, явилась основной мифологемой в культуре Серебряного века, обозначившая себя в творчестве мыслителей эпохи, натурализовавшаяся в действительность. Отмечаем, что истоки идеальной (мифологизированной) женственности восходят не только к соловьевскому образу, они коренятся в древних пластах русской культурной традиции, выражены в образах Матери-Земли, Богородицы.

Итак, культ Вечной Женственности, оказался тем идеалом, вокруг которого формируется новая жизнь и дух эпохи, с помощью которого создавалась новая картина мира, новый человек, Бог. Женственность как одна из основных индивидуализированных субстанций, мировых энергий входит в жизнь человека, природы, космоса, Бога.

Ознакомившись с рядом источников данного культурного наследия, определили, что соловьевская традиция находит свое продолжение в творчестве Н. Бердяева, А. Блока, А. Белого, В. Брюсова. Женщина-мечта, женщина-тайна, загадка, бесплотный идеал – этот образ манифестируется в идеализированном ореоле и на живописных полотнах художников Серебряного века. Достаточно вспомнить работы В.Э. Борисова-Мусатова, П.В. Кузнецова, А.Н. Бенуа, К.А. Сомова, Л.С. Бакста, М.В. Врубеля.

В ходе анализа источниковой литературы, делаем вывод, что «творцы» эпохи, отрицая традиционные номинации женственности, заменяют их в рамках мифотворчества на противоположные, идеализированные. Реальное (женственность природная) заменяется идеальным, мифологизированным (женственность божественная, святая), которое начинает восприниматься за действительное. Женщине отводится роль Богини, вдохновительницы, мечты, абсолютной идеи, которой можно только поклоняться как Вечной Женственности и лицезреть.

Женщину начинают видеть в аспекте Вечной Женственности, ей приписывают мифологизированные качества: светлая, непорочная, лишенная природы, разумная, гармоничная, властная, которым она должна соответствовать. В такой ситуации идеализированный образ женственности воплощает собой аполлоническое начало – светлое, гармоническое, разумное. Можно отметить, что женщине постулируются качества, которые в традиционном символическом гендерном ряду приписываются мужчине. Женское поднимается на одну ступень с мужским. Апеллируя образами Аполлон-Дионис, устанавливаем проникновение Аполлона в природу женского, традиционно ассоциирующейся с Дионисом.

Вечная Женственность, заменив собой прежние составляющие природной женственности в описанной нами «технологии» образования мифологемы женственности, в мифологическом сознании эпохи представляется идеалом, который начинает оформлять жизнь реальных женщин. Изучив биографические материалы, мемуарные записи, дневники, было установлено, что женщины эпохи (А. Шмидт, Л. Рапп, Н. Петровская, Л. Менделеева) откликаются на созданный для них образ идеальной женщины, примеряют на себя лик «лучезарной подруги», включаются в игру превращения мифа в реальность.

Отмечая в механизме действия мифа его непостоянность воздействия, приходим к выводу о разоблачении созданного мифа об идеальной женственности в культуре Серебряного века. Реализация данной мифологемы вступает в противоречие с самой жизнью. Миф, сталкиваясь с жизнью, по законам действия мифа разрушается. Идеал не выходил за границы сферической системы мифомышления мужчины, где женственность в закрепившейся мифотворческой традиции русской культуры выступала асексуальным, сверхдуховным объектом. Идеализация способствовала не сближению, а противопоставлению ее дискурсивного прообраза реальной плотской женщине, с ее физиологией, психологией. Сложилась, как отмечает И.А. Жеребкина, истерическая ситуация: женщина существовала и не

существовала одновременно. Изымая из женственности репродуктивную функцию, традиционную в ее характеристике, в качестве оппозиционного замещающего признака – наслаждение – женщине так же отказывается. В результате модель идеальной женственности становится пустой формой, метафизическим «Ничто».

В результате мифологема женственности определяется нами через систему бинарной оппозиции: мифологизированный мир совершенства и inferнальный мир страстности. Женщине предстояло сделать выбор: либо быть символом и образцом абсолютного совершенства, либо оставаться неполноценной, отринуть идеал. Этот конфликт послужил причиной реальных жизненных катастроф, как со стороны женщины, объекта идеализации, так и со стороны мужчины, субъекта, творца идеала. Печальными примерами взаимоотношений явились следующие союзы: Вл. Соловьев – София Хитрово – А. Шмидт; А. Блок – А. Белый - Любовь Менделеева; Нина Петровская – Андрей Белый – В. Брюсов, Л. Рапп – Н. Бердяев.

Женщина в конструкции Вечной Женственности не являлась «сама по себе, как она есть»: она была представлена как объект мужской фантазии, с которой невозможны никакие сексуальные отношения, которые по своей природе являются дефектом. Женщины же хотели *быть*, вернуть свою природность, половую полярность, а значит – заявить о своем существовании. Осуществить это возможно было лишь через удовлетворение физического желания. Сопоставление дневниковых записей «лучезарных подруг» намечает общую тенденцию в желании женщин жить земными идеалами, а не небесными, идеальными. Данный факт находит свое отражение в творчестве создателей новой женственности, где женственность десакрализируется, демифологизируется. Аполлона сменяет Дионис. Идеал, воплощенный в реальность, превращается в свою противоположность.

Представляется, что на основе полученных выводов перспективны дальнейшие изыскания в этой проблематике. Подобное исследование

возможно провести на примере выявления особенностей концепта мужественности в рамках социокультурного мира эпохи Серебряного века. Интересным представляется рассмотрение гендерных понятий «мужественность-женственность» в современном культурном дискурсе.

Библиография

1. Абубикирова Н.И. Что такое гендер? // Женщина в обществе: мифы и реалии. Сборник статей / Сост. Л.С. Круминг. – М. : Информация – XXI века, 2000. – 332 с. – С. 84 – 87.
2. Адам и Ева. Альманах гендерных исследований / Под ред. Л.П. Репиной. – СПб. : Алетейя, 2003. – 472 с.
3. Айвазова С.Г. Идеиные истоки женского движения в России // Женщина в обществе: мифы и реалии. Сборник статей / Сост. Л.С. Круминг. – М. : Информация – XXI века, 2000. – 332 с. – С. 23 – 31.
4. Айвазова С.Г. К истории феминизма // Женщина в обществе. Мифы и реалии. Сб. статей / Сост. Л. С. Круминг. – М. : Информация – XXI век, 2000. – 332 с. – С. 43 – 57.
5. Алешина Л.С., Стернин Г.Ю. Образы и люди Серебряного века. – М. : Галарт, 2002. – 272 с.
6. Анисимов Е.В. Женщины на российском престоле. – СПб. : Норинт, 1998. – 575 с.
7. Антонян Ю.М. Миф и вечность.– М. : Логос, 2001. – 464 с.
8. Ахиезер А.С. Между циклами мышления и циклами истории // Общественные науки и современность, 2002, № 3. – С. 122 – 132.
9. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта // <http://aleho.narod.ru/sosiocult/kniga.htm>.
10. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Пер с фр. Г.К. Косикова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. – М. : МГУ, 1987. – 512 с.
11. Барт Р. Мифологии. – М. : Издательство имени Сабашиных, 2000. – 243 с.
12. Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика и поэтика.– М. : Прогресс, 1994. – С. 72 – 30.

- 13.Баховен И.Я. Материнское право. Классический мир религиоведения. – М. : Канон, 1996.
- 14.Безелянский Ю.Н. Любовь и судьбы. – М. : Крон-Пресс, 1996. – 528 с.
- 15.Бекетова М.А. Воспоминания об Александре Блоке. – М. : Правда, 1990. – 672 с.
- 16.Белинский В.Г. Сочинения Александра Пушкина. Статья 2 // Белинский В. Г. Собр. соч. : В 9 Т. – М. : Худ. Лит., 1981. – Т. 6. – 678 с.
- 17.Белый А. Вейнинггер о поле и характере // Русский Эрос, или Философия любви в России / сост. В.П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – С. 100-106.
- 18.Белый А. Воспоминания о Блоке. – М. : Республика, 1995. – 510 с.
- 19.Белый А. Начало века: Воспоминания : В 3 Кн. – М. : Художественная литература, 1990. – Кн. 2. – 687 с.
- 20.Белый А. Символизм как миропонимание. – М. : Республика, 1994. – 256 с.
- 21.Белый А. Сочинения: В 2 Т. – М. : «Художественная литература», 1990. – Т 2. – 703 с.
- 22.Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М. : Прогресс, 1991. – С. 232 – 265.
- 23.Бердяев Н.А. Новое средневековье (размышление о судьбе России и Европы) // Вестник высшей школы. – 1991, № 3.
- 24.Бердяев Н.А. О назначении человека. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
- 25.Бердяев Н.А. О русской философии / Сост. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова : В 2 Кн. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 528 с.
- 26.Бердяев Н.А. Письма будущей жене Лидии Рапп (1904 год) // Письма молодого Н. Бердяева. – М. : ИМКА-Пресс, 1981.
- 27.Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М. : Книга, 1991. – 445 с.
- 28.Бердяев Н.А. Смысл истории. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.

29. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М. : УМКА-PRESS, 1991. – 450 с.
30. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
31. Бердяева Л.Ю. Профессия жена философа. – М. : Молодая гвардия, 2002. – 260 с.
32. Блок А.А. Сочинения: В 6 Т. – М. : Правда, 1971.
33. Блок А.А. Записные книжки (1901 – 1920). – М. : Вагриус, 2000. – 159 с.
34. Бовуар С. де. Второй пол.: В 2 Т. / Пер. с фр. – СПб. : «Алетейя», 1997. – 562 с.
35. Богин И. Вечная Женственность. – СПб. : Алетейя, 2003. – 488 с.
36. Богомолов Н.А. В зеркале «Серебряного века»: Русская поэзия начала XX века. – М. : Прогресс, 1990.
37. Большакова А. Гендер // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А. Н. Николюкина. – М. : НПК «Интервал», 2001 – 800 с.
38. Бонецкая Н.К. К истокам софиологии // Вопросы философии, 2000, № 4. – С. 70 – 80.
39. Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропология // Вопросы философии, 1995, № 7. – С. 79 – 97.
40. Бонецкая Н.К. София: метафизика и мифология // Вопросы философии, 2000, № 7. – С. 112 – 116.
41. Бородина А.В., Бородин Д.Ю. Матриархат: опыт рассмотрения исторической утопии в феминистской перспективе // Женщины. История. Общество: Сборник научных статей / Под ред. В.И. Успенской. Вып 2. – ОГУП «Тверское областное книжно-журнальное издательство», 2002. – 320 с. – С. 99 – 122.
42. Бразерс Дж. Что каждая женщина должна знать о мужчинах / Пер. с англ. – М. : Автор, 1993. – 272 с.
43. Брайдотти Р. Феминизм под любым другим именем: Интервью // Гендерные исследования, 1999. – № 2. – С. 53 – 60.

- 44.Брандт Г.А. Природа женщины как проблема // Женщина в обществе: мифы и реалии. Сборник статей / Сост. Л.С. Круминг. – М. : Информация – XXI века, 2000. – 332 с. – С. 88 – 102.
- 45.Брандт Г.А. Природа женщин. – Екатеринбург : Гуманитарный университет, 2000. – 180 с.
- 46.Бредихина Л.М. Креатура женского (о специфике женской идентичности в России) // Гендерные исследования, 2003, № 9.
- 47.Брюсов В. Огненный ангел. – СПб. : Северо-Запад, 1993. – 910 с.
- 48.Брюханова О.В. Женственность и проблема самоопределения национальной идентичности в философии всеединства : Дисс. к. филос. н. – М., 1999.
- 49.Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: В 2 т. – М. : Наука, 1993. – Т. 2. – 752 с.
- 50.Булгаков С. Н. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. В.П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – С. 315 – 320.
- 51.Булгаков С.Н. Свет невечерний // Русский Эрос, или Философия любви в России / сост. В.П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – С. 307 – 315.
- 52.Вардман Е. Женщина в древнем мире / Пер. с нем. М.С. Харитонова. – М. : Наука, 1990. – 335 с.
- 53.Введения в гендерные исследования Ч .1: Учебн. пособие / Под ред. И. А. Жеребкиной. – Харьков : ХЦГИ, 2001. – 708 с.
- 54.Введение в гендерные исследования / Под ред. И.В. Костиковой. – М. : «Аспект Пресс», 2005. – 255 с.
- 55.Вейман Р. История литературы и мифологии. – М. : Прогресс, 1975. – 344 с.
- 56.Вейнингер О. Пол и характер. Мужчина и женщина в мире страстей и эротике. – М. : Форум, 1991. – 358 с.
- 57.Владимир Соловьев и культура Серебряного века / Под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. – М. : Наука, 2005. – 631 с.

58. Воеводина Л.Н. Мифология и культура. – М. : ИОИ, 2002. – 356 с.
59. Волков О.А. Организующая роль мифа в жизнедеятельности человека // Человек в пространстве мифов: материалы международной конференции. – Омск : Издательство ОмГПУ, 2004.
60. Воронина О.А. Формирование гендерного подхода в социальных науках // Гендерный калейдоскоп. Курс лекций / Под ред. М.М. Малышевой. – М. : Academia, 2001. – 520 с. – С. 8 – 23.
61. Воронина О.А., Клименкова Т.А. Гендер и культура // Женщина и социальная политика. – М. : ИСПЭН РАН, 1992. – С. 76 – 98.
62. Габриэлян Н.М. Ева – это значит «жизнь»: (Проблема пространства в современной русской женской прозе) // Вопросы литературы, 1996. – № 4. – С. 58 – 69.
63. Гайденко П.П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. – М. : Прогресс-традиция, 2001. – 472 с.
64. Гачев Г.Д. Национальный Эрос и культура : В 2 Т. – М. : «Ладомир», 2002. – Т. 1. – 563 с.
65. Гачев Г.Д. Образ в русской художественной культуре. – М. : Искусство, 1981. – 247 с.
66. Гачев Г.Д. Русский Эрос. – М. : Интнопринт, 1994. – 279 с.
67. Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии, 1990, № 4. – С. 127 – 163.
68. Геворкян А.Р. Проблема Диониса и Аполлона у Ф. Ницше и В. Шмакова // Вопросы философии, 1999, № 6. – С. 121 – 132.
69. Гендерная интеграция / Под ред. Савинской О. Б., Кочкиной Е. В., Федоровой Л. Н. – СПб. : Алетейя, 2004. – 298 с.
70. Гендерный калейдоскоп. Курс лекций / Под ред. Н. М. Малышевой. – М. : Academia, 2001. – 520 с.
71. Геодакян В.А. Эволюционная теория пола // Природа, 1991, №8. – С. 60 – 69.

72. Гидденс Э. Социология / Пер. с фр. В. А. Ядова. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.
73. Гиппиус З. Влюбленность / Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. В.П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – С. 174 – 184.
74. Голан А. Миф и символ. – М. : Русслит, 1994. – 375 с.
75. Головосовкер Я.Э. Логика мифа. – М. : Наука, 1987. – 218 с.
76. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения : В 2 Т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 1. – 656 с.
77. Деррида Ж. Письмо и различие / Пер с. фр. – СПб. : Академический проект, 2000. – 429 с.
78. Джерри Д., Джерри Дж. Большой толковый социологический словарь. : В 2 Т. – М. : Вече – АСТ, 1999.
79. Долгополов Л.К. А. Блок: личность и творчество. – Л. : Наука, 1980. – 225 с.
80. Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Полн. собр. соч. : В 30 Т. – Л. : Наука, 1976.
81. Ерохина Т. Лик и личина: женские образы в искусстве символизма. – Ярославль, 2001 // <http://www.auditorium.ru>.
82. Женщины в легендах и мифах / Пер. с англ. О. Перфильева. – М. : Крон-Пресс, 1998. – 592 с.
83. Женщина в обществе: мифы и реалии. Сборник статей / Сост. Л. С. Круминг. – М. : Информация – XXI века, 2000. – 332 с.
84. Женщина. Гендер. Культура / Под ред. З. А. Хоткиной. – М. : МЦГИ, 1999. – 368 с.
85. Женщины. История. Общество: Сборник научных статей / Под ред. В. И. Успенской. Вып 2. – ОГУП «Тверское областное книжно-журнальное издательство», 2002. – 320 с.
86. Жеребкина И.А. Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует. – СПб. : «Алетейя», 2003. – 256 с.

87. Жеребкина И.А. «Прочти мое желание». Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. – М. : Идея-Пресс, 2000. – 256 с.
88. Жеребкина И.А. Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России. – СПб. : «Алетейя», 2001. – 336 с.
89. Жукоцкая З.Р. Свободная теургия: культурфилософия русского символизма. – М. : РГГУ, 2003. – 217 с.
90. Журавлев П.В. Проблема бытия в философии Н.А. Бердяева. – Саратов: Поволжская академия гос. службы, 2002. – 52 с.
91. Забияко А.П. Категории святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций. – М., 2000. – 205 с.
92. Здравомыслова О.М. «Русская идея»: антиномия женственности и мужественности в национальном образе России // Общественные науки и современность, 2000, № 4. – С. 109 – 115.
93. Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Социология гендерных отношений и гендерный подход в социологии // СОЦИС: социологические исследования, 2000. – № 11. – С. 15 – 24.
94. Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Создание гендерной идентичности: методика анализа интервью // Гендерные исследования, 2000. – № 5. – С. 211 – 224.
95. Иваницкий В. Русская женщина в эпоху «Домостроя» // Общественные науки и современность, 1995, № 3. – С. 161 – 172.
96. Иванов А.В. Мир сознания. – Барнаул : Издательство АГИИК, 2000. – 240 с.
97. Иванов Вяч. Родное и Вселенское. – М. : Республика, 1994. – 428 с.
98. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. – СПб. : «Алетейя», 2000. – 344 с.
99. Иванов Вяч., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М. : Советская энциклопедия, 1980. – С. 450 – 456.
100. Ильин Е.П. Дифференциальная психология мужчины и женщины. – СПб. : Питер, 2002. – 544 с.

101. Ильюнина Л. Женщина в православии. – М. : Олма-Пресс, 2003. – 128 с.
102. Имендёрфер Е. Мемуары Надежды Мандельштам. «Литературное вдовство» как профессия и служба «его» творчеству // Женский дискурс в литературном процессе России конца XX века. Женская Информационная Сеть // <http://www.womnet.ru>
103. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. – М. : Логос, 2000. – 431 с.
104. Иригарэй Л. Пол, который не идентичен // Гендерные исследования, 1999, № 3. – С. 64 – 70.
105. Искрин В. Диалектика полов. – СПб. : Комплекс, 2001. – 207 с.
106. Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М. : Ладомир, 2001. – 335 с.
107. Кайдаш С.Н. Сила слабых: Женщины в истории России (XI – XIX вв.). – М. : Сов. Россия, 1989. – 286 с.
108. Кант И. О различии возвышенного и прекрасного у мужчин и женщин: Собр. соч. : В 4 Т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1964. – С. 151 – 168.
109. Кардапольцева В.Н. Женщина и женственность в русской культуре. – Екатеринбург : Издат-во Урал. гос. ун-та, 2005. – 432 с.
110. Кассирер Э. Мифологическое мышление // Кассирер Э. Философия символических форм / Пер. с нем. – М. : Университетская книга, 2002. – 279 с.
111. Кацис Л. Апокалиптика «серебряного века» // Кацис Л. Русская эсхатология и русская утопия. – М. : Издательство ОГИ, 2000. – 656 с.
112. Кирилина А.В. Гендер: лингвистические аспекты. – М. : Институт социологии РАН, 1999. – 180 с.
113. Кирилина А.В. О применении понятия гендер в русскоязычном лингвистическом описании // Филологические науки. – 2000, №3. – С. 18 – 27.
114. Клецина И.С. Гендерная социализация. – СПб. : Изд-во РГПУ, 1998. – 160 с.

115. Клецина И.С. Гендерный подход в системе психологического образования // Гендерные исследования: Феминистская методология в социальных науках. – Харьков : ХЦГИ, 1999. – С. 193 – 214.
116. Клименкова Т.А. Читая феминистских теоретиков // Женщина в обществе: мифы и реалии. Сборник статей / сост. Л. С. Круминг. – М. : Информация – XXI века, 2000. – 332 с. – С. 6 – 23.
117. Клименкова Т.А. Женщина как феномен культуры. – М. : Преображение, 1996. – 155 с.
118. Климов Ю.Е. Философско-культурологические интерпретации мифологии : автореферат, дисс. к. филос. н. – Белгород, 2005. – 21 с.
119. Климова С.М. Мифологема женственности в культуре Серебряного века и ее социокультурные воплощения // Вопросы философии, 2004, № 7. – С. 151 – 156.
120. Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. – Спб. : «Алетейя», 2004. – 329 с.
121. Козырев А.П. Смысл любви в философии Вл. Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии, 1995, № 7. – С. 59 – 78.
122. Колесникова А.В. Жизнетворчество русской интеллигенции, или Бытие, творящее идеи нового бытия: монография / А. В. Колесникова. – Новосибирск : Изд-во НИПКиПРО, 2005. – 148 с.
123. Колотаев В.А. Концепция искусства Л.Н. Толстого на фоне переходных процессов в художественном мышлении рубежа XIX-XX веков // Переходные процессы в русской художественной культуре. – М. : Наука, 2003. – С. 282 – 322.
124. Кон И. Мужское тело как эротический объект // Человек, 2000, № 6.
125. Кон И. Мужские исследования и парадигмы маскулинности // <http://sexology.neuro.net.ru>.
126. Кон И. Пол и гендер. Заметки о терминах // <http://neuronet.ru/sexology/publ037.html>.

127. Кондаков И.В. «Смута»: к типологии переходных эпох в истории русской культуры // Переходные процессы в русской художественной культуре. – М. : Наука, 2003. – С. 135 – 165.
128. Кондаков И.В., Корж Ю.В. Ф. Ницше в русской культуре Серебряного века // Общественные науки и современность, 2000, №6. – С. 176 – 186.
129. Косарев А.Ф. Философия мифа. Мифология и ее эвристическая значимость. – М. : Университетская книга, 2000. – 302 с.
130. Крабб Л. Мужчина и женщина. – СПб. : «Мирт», 2002. – 204 с.
131. Кравченко А.И. Культурология: Словарь. – М. : Академический Проект, 2000. – 671 с.
132. Краткая энциклопедия славянской мифологии / Под ред. Н. С. Шапаровой. – М. : «Издательство АСТ», 2001. – 528 с.
133. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. – СПб. : «Алетейя», 2003. – 256 с.
134. Культурология. XX век. Энциклопедия. : В 2 Т. – СПб. : Университетская книга, 1998.
135. Лауретис Т. Де Риторика насилия. Рассмотрение репрезентации и гендера // Антология гендерной теории. – Минск : Пропилеи, 2000. – С. 347 – 373.
136. Левина Л. От Гетте до Блока. Идея «Вечного Женского» в творчестве русских символистов // Литературная учеба, 2000, № 1. – С. 153 – 170.
137. Леви-Строс К. Структура мифа // Вопросы философии, 1970, № 7. – С. 158 – 161.
138. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М. : Наука, 1985. – 535 с.
139. Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. – М. : Астрель, 2000. – 528 с.
140. Лившиц М.А. Собр соч. : В 3 Т. К истории русской общественной мысли. – М. : «Изобразительное искусство», 1988. – Т. 3. – 560 с.

141. Липовецкий Ж. Третья женщина. Незыблемость и потрясение основ женственности / Пер. с фр. – СПб. : «Алетейя», 2003. – 513 с.
142. Литература: миф и реальность. – Казань: Издательство КГУ, 2004. – 298 с.
143. Лобок А.М. Антропология мифа. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
144. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М. : Молодая гвардия, 2000. – 613 с.
145. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М. : Искусство, 1996. – 367 с.
146. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М. : Наука, 1991. – 350 с.
147. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб. : «Искусство-СПб», 2004. – 704 с.
148. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII-начало XIX века). – СПб. : Искусство-СПб, 1994. – 399 с.
149. Лоусон Т., Гэррод Д. Социология. А - Я: Словарь-справочник / Пер. с англ. К.С. Ткаченко. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 200 с.
150. Любимова Н.В. Гендерные стереотипы сегодня // Гендер: язык, культура, коммуникация. Доклады второй международной конференции, Москва, 22-23 ноября, 2001.– М. : Открытое общество, 2002. – 335 с. – С. 227 – 235.
151. Маковский С.М. На Парнасе Серебряного века. – М. : Наш дом, 2000. – 394 с.
152. Макушинский А. Отвергнутый жених, или Основной миф русской литературы XIX века // Вопросы философии, 2003, № 7. – С. 35 – 43.
153. Малышева М.М. Анализ качественных данных в гендерных исследованиях // Гендерный калейдоскоп: Курс лекций. Под ред. М.М. Малышевой. – М. : Academia, 2001. – 520 с. – С. 146 – 168.

154. Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблемы поколений – состоятельность, экономические амбиции / Пер. Долина Е.Я. – М. : Гелиос, 2000. – 164 с.
155. Марез Теун. Женское начало / Пер. с англ. – М. : Гелиос, 2001. – 192 с.
156. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М. : АСТ, 2002. – 526 с.
157. Мелетинский Е.М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов. – М. : Российский гос. гуманитар. ун-т, 1994. – 135 с.
158. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М. : «Восточная литература» РАН, 2000. – 407 с.
159. Мельхиседек Д. Священная женственность. Вып. 2. – М. : ООО Издат. Дом «София», 2005. – 176 с.
160. Менегетти А. Женщина третьего тысячелетия / Пер. с ит. Славянской ассоциации Онтопсихологии. – М. : ННБФ «Онтопсихология», 2002. – 256 с.
161. Мережковский Д.С. О причинах упадка русской литературы // Серебряный век. В поэзии, документах, воспоминаниях. – М. : Локид, 2000.
162. Мид М. Пол и темперамент в трех примитивных обществах // Современная зарубежная этнопсихология / Пер. с англ. – М. : Наука, 1979. – С. 181 – 192.
163. Миллет К. Теория сексуальной политики // Вопросы философии, 1994, № 9. – С. 23 – 58.
164. Мильдон В.И. Русский ренессанс, или фальшь «серебряного века» // Вопросы философии, 2005, № 1. – С. 40 – 51.
165. Мистрюкова Е.В. Средство репрезентации концептов «мужественность» и «женственность» в современном английском языке: дисс. к. филол. н. – Самара, 2005.

166. Михайлов Г. Дающая жизнь Прекрасная Женственность. – СПб. : Общество русской православной культуры Св. Игнатия, 2000. – 84 с.
167. Михайлова М.В. Внутренний мир женщины и его изображение в русской женской прозе серебряного века // Преображение: Русский феминистский журнал, 1996, № 4. – С. 150 – 158.
168. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М. : Республика, 1995. – 607 с.
169. Моница Н.П. Идея Софии в русской поэзии: дисс. к. филос. н. – М, 2005.
170. Миф-литература-мифореставрация. Сборник статей. – М. – Рязань : «Узорочье», 2000. – 156 с.
171. Мюллер В.К. Новый англо-русский словарь. – М. : Издательство «Русский язык», 2002. – 880 с.
172. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М. : Гардарики, 2002.– 554 с.
173. Национальный эрос и культура / Под ред. Г. Д. Гачева, Л. Н. Титовой. – М. : «Ладомир», 2002. – 563 с.
174. Нечаева Н.А. Идеал женщины в структуре гендерных картин мира // Гендерные тетради. – СПб. – Вып. 2, 1999. – С. 5 – 19.
175. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Пер с нем. Г.А. Рачинского // Ницше Ф. Сочинения: В 2 Т. – М. : , 1990. – Т.1. – 760 с.
176. Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности: дисс. к. филос. н. – Вологда, 2000.
177. Орлов В. Жизнь Блока. Гамаюн, птица вещая. – М. : Центрполиграф, 2001. – 618 с.
178. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии, 1996, № 6. – С. 78 – 103.
179. Осипов Г.В. Социология и социальное мифотворчество. – М. : Изд-во Норма, 2002. – 656 с.

180. Парсонс Т. Система современных обществ / Пер. с англ. Л. А. Седова, А. Д. Ковалева; Под ред. М. С. Ковалевой. – М. : Аспект-пресс, 1988. – 270 с.
181. Переходные процессы в русской художественной культуре: новое и Новейшее время / Под ред. Н.А. Хренова. – М. : Наука, 2003. – 495 с.
182. Пермякова Л.А. Сакрализация женственности в прозе русского символизма: автореферат, дисс. к. филол. н. – Уфа, 1996. – 24 с.
183. Платон. Пир // Платон. Собр. соч. : В 4 Т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 81 – 134.
184. Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. – М. : Ладомир, 1999. – 440 с.
185. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. — М. : Прогресс, 1986. – 312 с.
186. Пушкарева Н.Л. Проблема институализации гендерного подхода в системе исторических наук и исторического образования // Женщины. История. Общество: Сборник научных статей / Под ред. В.И. Успенской. Вып 2. – ОГУП «Тверское областное книжно-журнальное издательство», 2002. – 320 с. – С. 9 – 22.
187. Пушкарева Н.Л. Русская женщина: история и современность. Два века изучения женской темы русской и зарубежной наукой. – М. : Ладомир, 2002. – 526 с.
188. Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. – М. : Мысль, 1989. – 286 с.
189. Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. – Белгород : «Крестьянское дело», 2003. – 184 с.
190. Розанов В.В. Сочинения : В 2 Т. – М. : Правда, 1990.
191. Розин В.М. Любовь и сексуальность в культуре, семье и взглядах на половое воспитание: Учебное пособие для вузов. – М. : Логос, 1999. – 208 с.

192. Розин В.М. Природа сексуальности // Вопросы философии, 1993, №4. – С. 79 – 88.
193. Романова Е.И. «Бог и стихия пола в русской литературе серебряного века» // Литература в контексте культуры, сборник научных трудов, Вып. 6. – Днепропетровск: РВВ ДНУ, 2001. – С. 62 – 73.
194. Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. – М. : Наука, 1966. – 240 с.
195. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. – М. : Аграф, 1999. – 384 с.
196. Русский Эрос, или Философия любви в России / сост. В. П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – 448 с.
197. Руссо Ж. Эмиль или о Воспитании. – Спб. : Издательство газеты «Школа и жизнь», 1993. – 489 с.
198. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М. : Академия наук СССР, 1981. – 608 с.
199. Рябов О.В. «Матушка-Русь». – М. : Ладомир, 2001. – 204 с.
200. Рябов О.В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. – Иваново : Иван. Гос. ун-т., 1997. – 159 с.
201. Рябов О.В. Русская философия женственности (XI-XX вв.). – Иваново : Юнона, 1999. – 360 с.
202. Сайко Е.А. Культур-диалог в переходные эпохи: от Серебряного века к современности (концептуализация моделей): автореферат, дисс. д. филос. н. – М., 2006. – 44 с.
203. Серебряный век: Мемуары (сборник) / Вступит. Статья. Н.А. Богомолова. – М. : Известия, 1990. – 672 с.
204. Серебряный век: Мемуары (сборник) / Составитель Т. Дубинская- Джалилова. – М. : Известия, 1990. – 672 с.
205. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса. – М. : Наука, 2003. – 456 с.
206. Сиксу Э. Хохот медузы // Гендерные исследования, 1999, № 3. – С. 71 – 89.

207. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М. : Междунар. отношения, 1995. – 512 с.
208. Словарь гендерных терминов / Под ред. А.А. Денисовой. – М. : Информация – XXI века, 2002. – 256 с.
209. Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР (МАС). – М. : Русский язык, 1981.
210. Соловьев Вл. Жизненная драма Платона // Русский Эрос, или Философия любви в России / сост. В.П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – С. 77 – 92.
211. Соловьев Вл. Смысл любви // Русский Эрос, или Философия любви в России / сост. В.П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – С. 19 – 77.
212. Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. – М. : АФОН, 2000. – 320 с.
213. Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. – СПб. : Азбука, 2000. – 383 с.
214. Соловьев С.М. Вл. Соловьев: жизнь и творческая эволюция / Под ред. И.Г. Вишневецкого. – М. : Республика, 1997. – 431 с.
215. Солонин Ю.Н. Кризис культуры в контексте русского и западного менталитета // Вестник СПбГУ. Сер. 6. Вып. 3 (№20). – СПб., 1993.
216. Социология гендерных отношений / Под ред. З. Х. Саралиева. – М. : РООПЭН, 2004. – 270 с.
217. Срезневский И.И. Роженицы у славян и других языческих народов // <http://lib.pagan.ru/books/history>.
218. Страхов А.М. Любовь и пол в русской философской классике второй половины XIX века. – Белгород : Отчий край, 2003. – 80 с.
219. Строганова Е.Н. «Она не удостаивает быть умной» («Война и мир! В гендерном прочтении») // Женщины. История. Общество: Сборник научных статей / Под ред. В.И. Успенской. Вып 2. – ОГУП «Тверское областное книжно-журнальное издательство», 2002. – 320 с. – С. 229 – 244.

220. Суroveгина Н.А. Гендерные проблемы в антропологии Н. Бердяева: идеи и философский перспективы // Женщины. История. Общество: Сборник научных статей / Под ред. В.И. Успенской. Вып 2. – ОГУП «Тверское областное книжно-журнальное издательство», 2002. – 320 с. – С. 122 – 143.
221. Темкина А.А. Женское движение как общественное движение: История и теория // Гендерные тетради. – СПб., 1997. – Вып. 1. – 46 с.
222. Тишкин Г. Женский вопрос в России в 50-60-е гг. XIX века. – Л., 1984.
223. Тойнби А. Постижение истории. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 640 с.
224. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 Т. – М. : Худ. лит., 1956.
225. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – М. : Прогресс, 1995. – 624 с.
226. Трофимова Е.И. Вопросы терминологии в гендерных исследованиях // Гендер: язык, культура, коммуникация. Доклады второй международной конференции, Москва, 22-23 ноября, 2001.– М. : 2002. – С. 41 – 54.
227. Трофимова Е.И. Терминологические вопросы в гендерных исследованиях // Общественные науки и современность, 2002, № 6. – С. 178 – 188.
228. Управителева Л.М. Женщина и мужчина в первобытном обществе. Опыт гендерного исследования: учеб. Пособие. – Барнаул : Из-во Алтай. Ун-та, 2002. – 173 с.
229. Ушакин С.А. Поле пола: в центре и по краям // Вопросы философии, 1999, №5. – С. 71 – 85.
230. Ушакин С.А. О муже(N)ственности. – М. : Новое литературное обозрение, 2002. – 720 с.
231. Ушакин С.А. «Человек рода он»: футляры мужественности // Вопросы философии, 2005, №7. – С. 39 – 56.
232. Уэст К., Зиммерман Д. Создание гендера // Хрестоматия феминистских текстов / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. – СПб. : «Дмитрий Буланин», 2000. – С. 193 – 220.

233. Фатыхов С.Г. История женщины: этнокультурная перспектива и краткий анализ фактов, обрядов, легенд, обычаев и ритуалов. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2000. – 464 с.
234. Фараджев К. Владимир Соловьев: мифология образа. – М. : «Аграф», 2000. – 160 с.
235. Федоров Н.Ф. Сочинения. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
236. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Собр. соч. : В 2 Т. – М. : Правда, 1990. – Т. 2. – 450 с.
237. Франк С. Крушение кумиров // Франк С. Сочинения. – М. : Правда, 1990. – 607 с.
238. Фрейд З. Женственность // З. Фрейд Введение в психоанализ. – М. : «Фирма СТД», 2003. – 624 с.
239. Фридан Б. Загадка женственности. – М. : Прогресс, 1993. – 496 с.
240. Фромм Э. Искусство любить. Исследования природы любви. – М. : Педагогика, 1990. – 160 с.
241. Фромм Э. Мужчина и женщина. – М. : АСТ, 1998. – 512 с.
242. Фуко М. Безумие, отсутствие творения // К. Г. Юнг, М. Фуко Матрица безумия. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2006. – 384 с.
243. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.
244. Фуко М. История сексуальности: В 2 Т. – М. : Академический проект, 1998.
245. Ходасевич Вл. Конец Ренаты / Ходасевич В.Ф. Собр соч. : В 4 Т. – М. : Согласие, 1997. – Т. 4. – 450 с.
246. Хорни К. Женская психология. – СПб. : Восточно-европейский институт психоанализа, 1993. – 221 с.
247. Хоруженко К.М. Культурология. Энциклопедический словарь. – Ростов-на-Дону : «Феникс», 1997. – 640 с.
248. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М. : Парад, 2005. – 448 с.

249. Хоружий С.С. София-Космос-Материя // Вопросы философии, 1989, № 12.
250. Хренов Н.А. Социальная психология искусства: переходная эпоха. – М. : Альфа-М, 2005. – 624 с.
251. Хрестоматия феминистских текстов / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. – СПб. : «Дмитрий Буланин», 2000. – 304 с.
252. Хюбнер К. Истина мифа / Пер. с нем. Т. М. Колядич. – М. : Локид, 1996. – 560 с.
253. Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве / Под ред. Н.А. Хренова. – М. : Наука, 2004. – 621 с.
254. Человек в пространстве мифов: Материалы межрегион. Конференции / Под. ред. А. С. Шарова. – Омск : ОмГПУ, 2004. – 172 с.
255. Человек как субъект культуры / Под ред. Э.В. Сайко. – М. : Наука, 2002. – 445 с.
256. Черный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А. Бердяева. – М. : Наука, 2004. – 132 с.
257. Чернышевский Н.Г. Письмо Ю.П. Пыпиной (25 февр., 1878) // Полн. Собр. Соч. : В 5 Т. – М. : Правда, 1974. – Т. 5. – 324 с.
258. Чучин–Русов А.Е. Гендерные аспекты культуры // Женщина в обществе: мифы и реалии. Сборник статей / сост. Л. С. Круминг. – М. : Информация – XXI века, 2000. – 332 с. – С. 58 – 72.
259. Шарп Д. Типы личности. Юнговская типологическая модель. – СПб. : Б.С.К., 1996. – 100 с.
260. Шаров А.С. Миф как смыслонесущая реальность // Гуманитарные исследования: Выпуск 8: сборник научных трудов. – Омск : Издательство ОмГТУ, 2003.
261. Шеллинг Ф. Философия искусства. - М. : Мысль, 1966. – 385 с.
262. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (Очерки русской философии и культуры). – М. : Владос, 1995. – 208 с.

263. Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собр. соч. / Пер. с нем. И. Саца : В 7 Т. – М. : Гос. изд-во худ. литературы, 1957. – Т. 6. – 390 с.
264. Шлегель Ф. Разговор о поэзии. Речь о мифологии // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М. : Изд-во Моск. университета, 1980. – С. 54 – 61.
265. Шорэ Э. «По поводу «Крейцеровой сонаты»...» Гендерный дискурс и конструкты женственности у Л. Толстого и С.А. Толстой // Пол. Гендер. Культура. Часть 1. – М. : МЦГИ, 1999.
266. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. – М.: Академический проект, 2001. – 240с.
267. Эллис Русские символисты. – Томск: «Водолей», 1998. – 288 с.
268. Эрос и Логос: Феномен сексуального в современной культуре / Сост. В. П. Шестаков. – М. : РИК, 2003. – 308 с.
269. Эткин А.М. Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. – М. : ИЦ-Гарант, 1996. – 413 с.
270. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избран. Соч. : В 9 Т. – М. : Политиздат, 1987. – Т. 6. – 322 с.
271. Энциклопедический словарь по культурологии / Под ред. А. А. Радугина. – М. : «Центр», 1997. – 478 с.
272. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии, 1998, №1. – С. 134 – 148.
273. Юнг К. Душа и миф: шесть архетипов. – М. : Совершенство, 1997. – 833 с.
274. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – 251 с.
275. Rich A. Of Woman Born. – Virago Press, 1977.
276. Maccoby E.E. The two sexes. Growing Apart, Coming together. – Harvard University press, 1998.