

Culture conception of Rene Girard and dialogic thinking

There is carried out the analysis of connections between the culture conception of Rene Girard and dialogic thinking as represented in the works by M. Buber and G. Marcel. There is stated that violence by mimesis is the consequence of the "monologic" directive of perception of the other as "it". There is considered the role of the dialogic thinking in overcoming the violence spread by mimesis.

Key words: *dialogic thinking, love, mimesis, violence, sacrifice.*

Л.Р. УСМАНОВА
(Астрахань)

ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ ИСТОЧНИКИ ПОНИМАНИЯ ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проанализированы источники возникновения концепции Вечной Женственности в русской религиозной философии и культурной традиции конца XIX – начала XX в. Показаны направления ее переосмысления как образа, мифологемы, концепта русскими философами и поэтами Серебряного века. Выявлены новые смыслы Вечной Женственности в русской культуре.

Ключевые слова: *русская религиозная философия, Серебряный век, Вечная Женственность, софиология, Мировая Душа.*

Серебряный век был особенным этапом, когда на грани двух столетий ломался привычный уклад русской жизни: страна вступала в драматическую пору войн и революций. Во многом это стало отражаться на творчестве деятелей культуры и искусства Серебряного века, которые стремились разобраться в сущности глобальных перемен во всех сферах жизни. Перед философами, художниками, учеными вставали проблемы, связанные с сохранением культуры на основах гуманизма и приоритета общечеловеческих ценностей. Данный факт не мог не отразиться на концептуальных составляющих, в том числе и на представлениях о женственности. В философии Серебря-

ного века, особенно в философии всеединства, раскрывалось богатство смыслов Женственности, анализировались широко дискутировавшиеся в обществе взаимоотношения мужчины и женщины, что отражало внимание русских философов к изучению проблемы Женщины и Женственности.

Изменение 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 в. процесс эмансипации женщин в России, распад патриархальной семьи, к интеллектуальным – теоретические и художественные интерпретации образа женщины представителями элитарной культуры.

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 [10, с. 26]. Как отмечает Н.К. Кашина, ключевой концепт русской литературы рубежа XIX–XX вв. «Вечная Женственность» имеет богатую генеалогию [6]. Нельзя не согласиться с мнением Н.В. Рогоза, еще одного из исследователей данной проблемы, по словам которого, всплеск интереса к проблеме женственности в данной среде в значительной степени явился ответом на работу О. Вейнингера «Пол и характер: принципиальное исследование».

Зарождение метафизики женственности происходит в лоне учения В.С. Соловьева о Софии-Премудрости, о Богочеловечестве, всеединстве, призванного дать ответы на многие актуальные мировоззренческие проблемы той эпохи. Культ Вечной Женственности, воссозданный под влиянием неоплатоников, гностиков, каббалы, берущий свои истоки еще в недрах русской культуры, оказался тем идеалом, вокруг которого формировались новая жизнь и дух эпохи.

Если говорить о предпосылках становления мифологемы Вечной Женственности в культуре Серебряного века, то можно выделить как внешний, так и внутренний источник. В качестве внешних философских источников ее формирования О. Клинг называет Веч-

ную Женственность, воспеваемую И.В. Гёте, и мировую Душу в трактовке Ф.В.И. Шеллинга. Внутренним источником, повлиявшим на формирование идеи Вечной Женственности, является важнейший символ православного христианства – Софии Премудрости Божией (греч. *Sophia Theos*), послуживший основой для русской религиозной философии, этики, искусства. Представление о Софии как о Премудрости Божией получило особое развитие еще в культуре Византии и Древней Руси. Учение о Вечно Женственном встречается также в немецком идеализме и романтизме. И в этом немецком идеализме Соловьев находил подтверждение о Софии, произведение «Das Ewig-Weibliche» («Вечная женственность») – яркий тому пример. Вечноженственное – символический образ из заключительных строк «Фауста» И.В. Гёте («Вечная женственность влечет нас вверх»), трансцендентная сила, поднимающая человека в область вечной творческой жизни.

Вот как комментирует эту ситуацию А.А. Аникст, доктор искусствоведения, исследователь творчества Гёте: «Любовь и милосердие очищают женщин, и это приближает их к деве Марии, чей образ имеет у Гёте иной смысл, чем в религиозном культе. Она здесь воплощение женской чистоты, заступница всех грешных, дарительница жизни. Вечно женственное воплощает ту силу любви, которая постоянно обновляет жизнь и возвышает человека» [2, с. 700]. Воссоздать данную идею как в западноевропейской культуре, так и в русской удалось не сразу. В интерпретации К.Г. Каруса («Письма о Гёте», 1835) Вечная женственность знаменует преодоление мужского эгоизма в женской стихии любви, приход мужчины к вечным идеям красоты, добра и истины, которые всегда являлись человечеству в женской форме, поскольку именно с женщиной связано «примирающее, успокаивающее, просветляющее начало», противостоящее «рвущейся вперед жизни мужчины». Как справедливо отмечает православный священник начала XX в. С.М. Соловьев в сочинении «Гёте и христианство», это чувственное по преимуществу восприятие жизни определило и отношение Гёте к женщине. В его лирике женщина в первую очередь природное существо. «Ее нравственно-сознательная сторона как бы отступает, она божественна в своей роли носительницы плода» [15, с. 11]. С годами любовная лирика Гёте становилась все более чувственной.

Обогатившись от контекста трагедии И.В. Гёте, Вечная Женственность стала универсальным символом в европейской и отечественной культуре, объединяющим различные воплощения женственности как высшего начала: мистический образ Софии как женской персонализации Божественной мудрости, культ Прекрасной Дамы в поэзии трубадуров, романтический идеал женщины как средоточия красоты и гармонии мира. Претворение идеи Вечной Женственности усматривается критиками в творчестве различных писателей. Ф.М. Достоевский, по мнению Даниила Андреева, – это «художник – вестник Вечно Женственного», поскольку «история Сони Мармеладовой и Раскольникова – это потрясающее свидетельство о том, как «вечная женственность тянет нас вверх» [1]. В русской поэзии Серебряного века Вечная Женственность – лик вечной мистической возлюбленной, не тождественный ни одному из земных лиц и существующий лишь в предчувствии и надежде: *Предчувствую тебя. Года проходят мимо – / Всё в облике одном предчувствую тебя* (А. Блок); *В напрасных поисках за ней / Я исследил земные тропы... Она забытый сон веков, / В ней несвершенные надежды... Но неизменна и не та / Она сквозит за тканьью зыбкой* (М. Волошин).

Если в конце 1890-х – начале 1900-х гг. младосимволисты в России воспринимали мифологемы и символы культуры как исключительно соловьевские, то уже к середине 1900-х гг. они называют Гёте «дальним отцом нашего символизма» (Вяч. Иванов) и обращаются к мифологемам «Ewige Weiblichkeit» (Вечная Женственность), «Weltseele» (Мировая Душа) напрямую через И.В. Гёте и Ф.В.И. Шеллинга. У В. Соловьева София — космический творческий принцип, «существенный образ красоты», «светлое тело вечности» – полностью отождествляется с Вечной Женственностью, которая должна явиться в мир и спасти его красоту от тления:

*Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.
Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, –
Все совместит красота неземная
Чище, сильней, и живей, и полней.*

(Das Ewig-Weibliche, 1898)

Здесь София предстает в облике прекрасной юной Девы, «небесной Афродиты», оли-

цетворяющей романтическую идею Вечной Женственности – музы и вдохновительницы поэтов и влюбленных. По толкованию Соловьева, Вечная Женственность есть образ всеединства мира, созерцаемый Богом. Культ Вечной Женственности может сливаться и с культом Богоматери, как было в Средневековье. Земным же проводником вечноженственного является женское, поэтому любовь есть область ярких проявлений Вечной Женственности, особенность которой в ряду других существенных мировых начал заключается в ее эстетическом характере. Вечная Женственность есть, прежде всего, Красота, источник и цель всех высших переживаний прекрасного в искусстве или вне его, поэтому искусство проходит под знаком Вечной Женственности, а изображения любви и женские образы являются наиболее определяющими для писателя. Впрочем, нередко женственное оказывается разлитым лишь невидимо в творчестве, стоящем по своим темам и сюжетам в стороне от вопросов любви. Особенно замечательны образы Вечной Женственности у поэтов, не связанные всецело с действительным образом их любви и вдохновляемые скорее предчувствиями ее или теми откровениями, которые дает только первая любовь. Она может пробудить прекрасный образ, как бы вытесняющий и заменяющий реальное лицо. Такой природы, например, мистический образ женственности, которому посвящена значительная часть поэзии Вл. Соловьева. Вечная Женственность для него воплощалась в живой призраке, о явлении которого поэт рассказал в поэме «Три свидания». Близка к Вечной Женственности Вл. Соловьева «Прекрасная Дама» А. Блока, именем которой означена первая книга его стихов. Это как бы снова возвещенная миру «Новая жизнь» Данте. Предшественником Блока в отношении его основного образа (как и в некоторых других сторонах его творчества) был Я. Полонский, рассказавший о своем видении Прекрасной Дамы в одном из лучших своих стихотворений – «Царь-девица», а также в близких к нему и отчасти повторяющих его «Письме к музе» и поэме «Мечтатель».

Возвращаясь к предпосылкам становления мифологемы Вечной женственности, важно отметить, что немецкий идеализм, особенно учения Ф.В.И. Шеллинга и Г.В.Х. Гегеля, оказали сильное влияние на теорию всеединства В.С. Соловьева. Сходство во взглядах немецкого философа Ф.В.И. Шеллинга и русского философа Соловьева специально анализи-

рует П.П. Гайденко: «Один из центральных вопросов теософии Шеллинга – происхождение чувственного мира, материи из Абсолюта» [3, с. 79]. Бог, с точки зрения Шеллинга, есть единство противоположностей – Единого и его инобытия, его отражения-противообраза (Gegenbild) – как бы зеркала, в котором Он видит самого Себя. Здесь Шеллинг воспроизводит учение Я. Бёме о вечной Божественной Премудрости – Софии, которую Бёме назвал *Szientz* (от *scientia* – знание) и в которой видел Мать всего сотворенного, всех существ, которых она рождает и творит. Именно Бёме называл Софию зеркалом, отражением Бога, отождествляя ее со Святым Духом – женственным началом в Боге, именуемым им Духом – матерью. Софиологию Бёме, имеющую своим источником не только и не столько Ветхозаветный образ Премудрости Божией, сколько гностические и каббалистические учения о Софии, воспринял и развил французский теософ Л.-К. де Сен-Мартен, чьи сочинения тоже были известны Шеллингу; их высоко ценил также и Вл. Соловьев. У Сен-Мартена читаем: «Богу довольно созерцать себя в зеркале вечной Девы, или Софии, в котором он мысленно начертал образец всех живых существ на веки веков» [17, р. 240]. Согласно Сен-Мартену, София – это природная материнская почва, питающее чрево земли, которое он называет «духовным материнским чревом» (Там же, р. 237). Как замечает Т. Шипфлингер, посвятивший специальное исследование софиологической теме, «...Луи-Клод де Сен-Мартен, как и Бёме, видит человека и весь космос в их особом отношении к Софии, то есть как жениха (человека) Софии, а Софию – как невесту (жену) человека и всего космоса» [16, с. 192].

Различая, как и Шеллинг, в Абсолюте два полюса, обуславливающие друг друга, образующие потенцию бытия (первоматерию), Соловьев, таким образом, подобно Шеллингу, видит в Боге единство противоположностей. Первая материя определяется и Соловьевым как влечение, стремление, хотение – сила, или мощь бытия, женственное начало в Боге. Как мы помним, это первая материя, София, или душа мира, отпадает от Бога, тем самым полагая начало миру множественности, разъединения и разлада.

Мир, согласно Шеллингу, возникает не в результате свободного божественного акта, акта творения, а в силу необходимости, т.е. из самой божественной природы, раздвоенной в себе. Чтобы устранить двусмысленность в

трактовке Софии, Вл. С. Соловьев в сочинении «Россия и вселенская церковь» различает Софию как божественное начало, как Премудрость Божию, с одной стороны, и мировую душу как верховное начало материального мира – с другой. Мировая душа теперь понимается как антипод Премудрости, источник зла и хаоса, между тем как София – «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи» [12, с. 347]. Что же касается Души мира, то Вл.С. Соловьев, хотя и именует ее «матерью внебожественного хаоса», в то же время полностью с этим хаосом не отождествляет: смысл мирового процесса философ видит в борьбе Божественного Слова-Логоса-Христа с адским началом за власть над мировой душой. Эта борьба и составляет подлинное содержание всемирной драмы, в которой решающая роль принадлежит Богочеловечеству.

Если говорить о внутреннем источнике вдохновения культа Вечной Женственности, то необходимо отметить следующее. В.С. Соловьев обращался к идее Софии и в своих размышлениях об обществе. Общество для философа есть «собирательный организм», причем не абстракция, а живая реальность. Русский мыслитель писал: «...в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития» [13, с. 145]. В этом он был согласен с мнением О. Конта, о котором замечал: «Он понял – один из первых и один из немногих, – что нация в своей наличной эмпирической действительности есть нечто само по себе условное, что она хотя всегда могущественнее и физически долговечнее отдельного лица, но далеко не всегда достойнее его по внутреннему существу, в смысле духовном» (Там же, с. 567). На эту целостность в свое время указал О. Конт, и русский мыслитель видел в этом значительную заслугу французского позитивиста. По мнению Соловьева, Конт указал на человечество как на живое положительное единство, на «великое существо» по преимуществу – *le Grand Etre* (Там же, с. 568), в «Великом Существо» угадал Абсолютное человечество, т.е. ту цель, к которой стремится развитие всей вселенной. Это стало той причиной, по которой В.С. Соловьев перешел, по его выражению, от «ранней вражды» к Конту к «вечерней любви» к нему же. Русский философ отмечал и еще один весьма важный для него признак «Великого Существа»: «Великое существо Контовой религии кроме своей полной реальности, могуще-

ства и мудрости, делающих его нашим Провидением, имеет еще один постоянный признак: оно есть существо женственное. Это не метафора или олицетворение безличного понятия, как различные добродетели, искусства и науки изображаются в классической мифологии под видом женщин» (Там же, с. 574). Русский мыслитель подчеркивал, что контовский культ Великого Существа женского рода напоминает средневековый культ Мадонны, что само по себе не очень удивительно, т.к. О. Конт сформировался в западной культуре. Но удивление нашего мыслителя вызывало сходство идеи О. Конта с некоторыми представлениями древних русичей XI в., о которых французский мыслитель не мог знать. В. Соловьев приводит для подтверждения своей концепции одну древнерусскую икону, на которой в центре изображена сидящая на престоле в царском одеянии женская фигура, а в окружении этой фигуры – Богородица, Иоанн Креститель и возносится над ней Христос. Само собою напрашивается сближение между Контовой религией человечества, представляемого в Великом Существо женского рода, и средневековым культом Мадонны [9, с. 57]. Образ называется образом Софии Премудрости Божией. Как считает В.С. Соловьев, сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет – это дело нашего собственного религиозного творчества.

Икона «София Премудрость Божия» первоначально появилась в Византии [11]. Именно такому образу был посвящен юстиниановский храм Софии Премудрости Божией в Константинополе, который был построен по божественному наитию: строителям этого храма тоже явилась София, указывая размеры и пропорции храма (по преданию, София как Огненный Ангел явилась сыну одного из строителей, повелев назвать храм Ее именем). Именно посещение этого храма послами князя Владимира, по свидетельству летописей, окончательно убедило их принять христианство по византийскому образцу. На Руси Софийские соборы, огромные и великолепные, были построены вскоре после крещения – в Киеве и в Новгороде. Сохранились до настоящего времени Софийские храмы в Москве, Вологде, Полоцке, Гродно, Тобольске. Исследователи считают, что Софийских храмов на Руси было множество, но со временем многие были переименованы в Успенские. Мысль о воплощении Сына Божия неотделима от мысли о Богоматери, которую величают Домом Божествен-

ной Премудрости, истинным Храмом Живого Бога на земле. Это послужило одним из оснований для механического перенесения на образ Девы Марии содержания и символики Софии Премудрости Божией. Соединение же образа Богоматери с идеями Божественного Домостроительства Премудрости и созданием на земле христианской Церкви нашло отражение в установлении (не ранее XV в.) престольного празднования Софийских кафедральных соборов Киева и Новгорода на дни Рождества и Успения Богородицы. Особое почитание Софии в Болгарии и на Руси усиливало то, что, по преданию, Кириллу – одному из двух просветителей славян и создателю славянской азбуки – явилась Дева София, которая вдохновила его и которой он был предан всю жизнь. София еще и поэтому понималась как особая покровительница славянских народов. Особенно в Новгороде, который менее всего подчинялся византийскому контролю, почитание Софии достигло к XV в. максимального расцвета. Это почитание давало новгородцам сознание как своей духовной независимости от подчинения Константинополю, так и духовной высоты и творческого развития в целом. София в глазах новгородцев являлась особым Божественным существом и патронессой города. Из Новгорода постепенно почитание и образ Огнезрочной Софии перешли в Москву. «Где София – там Русь», – говорили в то время. Центральная фигура Софии с огненно-красным ликом и крыльями, в красно-золотых царских одеждах и короне, со скипетром и свитком в руках, сидящая на престоле, является олицетворением одновременно и Божественной царственной творческой силы, окруженной ореолом Божьей Славы, и чистого Божественного Девства, осеняемого Святым Духом. София Премудрость Божия – это Божественная энергия, исходящая от непостижимой природы Трехипостасного Бога. Ею Бог творит все. Царский венец – знак того, что смиренная мудрость царствует во всем Божьем творении. Огненные крылья – образ незримого присутствия Лица Святой Троицы – Святого Духа и «высокопаримое пророчество», т.е. высокий пророческий дар и скорый, быстрый разум. Христос как глава Церкви изображается над Огнезрочной Софией – устроительницей Церкви. Он подает архиерейское благословение. Соединение круга Славы с Софией в центре и круга Славы Христа графически составляет восьмерку, что символически выражает бесконечную единую связь и движение. Богоматерь как олицетво-

рение земной Церкви и как исполненное Божье обетование о воплощении Сына Божьего изображена как Великая Панагия – Всесвятая с знаменем Спасителя на груди. Образно они вместе представляют женское и мужское служение Богу [5]. Таким образом, культ Софии имеет древние корни в русской культуре, при этом он наделен именно сакральным значением, что отличает его от западноевропейского представления о «женском».

А.Ф. Лосев, известный исследователь жизни и философии В.С. Соловьева, отмечал, что «понятие Софии Вл. Соловьев позаимствовал из каббалистической литературы, изучать которую он и направился в Британский музей» [8, с. 48]. Сам В.С. Соловьев несколько иначе объяснял этот момент: мы можем говорить о Софии как существенном элементе божества, но это не значит, с христианской точки зрения, введения новых богов. Более того, автор утверждал, что мысль о Софии всегда была в христианстве, а также еще до него. В Ветхом Завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии. Эта книга неканоническая, но, как известно, и в канонической книге «Притчей Соломона» мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием *Хохма*). В Новом Завете также встречается этот термин в прямом уже отношении к Христу [14, с. 165].

В дальнейшем софиологию В.С. Соловьева развивали С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и другие русские мыслители. С.П. Заикин по этому поводу пишет следующее: «Ранние работы деятелей русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. свидетельствуют о том, что во Вл. Соловьеве они увидели прежде всего талантливого апологета христианского мирозерцания, предложившего достаточно современную концепцию синтеза всех важнейших начал жизни и знания. Лишь по мере углубления в содержательный строй соловьевской философии им открывалось самое ценное, важное в ней, ее системообразующее основание – идея поступательного преобразования мира, возвращающегося к Богу, – идея, олицетворяемая, или персонифицируемая, Софией, Премудростью Божией» [4, с. 8–9].

Таким образом, мифологема «Ewige Weiblichkeit» (Вечная Женственность), которая была воспринята Вл. Соловьевым через Гёте, сыграла особо значимую роль в ген-

дерном дискурсе не только русских символистов, но и постсимволистов – акмеистов, футуристов, «неокрестьянских» поэтов, имажинистов, «блуждающих» поэтов. В свою очередь, обращение младосимволистов к мифологеме «Ewige Weiblichkeit» было рефлексией на учение Вл. Соловьева о Софии, восходящее, помимо немецких корней, к Софии Платона. Однако его София подобна и Софии неоплатоников: она присуща не только миру абсолюта, но и бытию [7, с. 439]. Перенесение Вл. Соловьевым, дополнившим свое православие обращением к католицизму, мифологем «Ewige Weiblichkeit» (Вечная Женственность), «Weltseele» (Мировая Душа) в облики Софии на русскую почву обещало (если обратиться лишь к одному аспекту этой проблемы – гендерному) снять сложившуюся в русской ментальности (и в ее отражении в русской поэзии) антиномию «высокое – низкое». Безусловно, на этом пути у Вл. Соловьева были предшественники – русские поэты-любомудры и Тютчев, тесно связанные с немецкой философией и литературой.

В связи с этим следует отметить, что сущность самого понятия «Вечная Женственность» в религиозно-философском отношении – это начало, которое близко подходит к Душе мира, Софии, посреднику между бытием божественным и земным. Следует отметить, что мифологема Вечная Женственность – это синтез понятий Мировой души у Шеллинга, который считал, что это женственное начало в Боге, Вечной Женственности в творчестве Гёте – трансцендентной силы, поднимающей человека в область вечной творческой жизни, и культуры христианской Софии, которую изображали на древнерусских иконах и почитали еще в Византии. Данный образ был переосмыслен русскими философами и поэтами Серебряного века и обрел новое значение для русской культуры, олицетворяя всеединство мира, созерцаемого Богом.

Литература

1. Андреев Д. Роза мира. М. : Эксмо, 2006.
2. Аникст А.А. Комментарии // И.В. Гёте. Избранные произведения : в 2 т. М., 1985. Т. II.
3. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М. : Прогресс-Традиция, 2001.
4. Заикин С.П. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева // Чтения о Богочеловечестве. СПб. : Азбука, 2000.
5. Каталог выставки русской иконописи из собрания музеев России. URL : <http://sophia.ru.com/node/36>.
6. Кашина Н.К. Трансформация концепта «вечная женственность» в творчестве Фета и Розанова // Обсерватория культуры. 2012. № 2. С. 115–121.
7. Клинг О. Мифологема «Ewige Weiblichkeit» (Вечная Женственность) в гендерном дискурсе русских символистов и постсимволистов // Пол. Гендер. Культура: немецкие и русские исследования / под ред. Э. Шоре, К. Хайдер, Г. Зверевой. М. : РГГУ, 2009.
8. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М. : Мол. гвардия, 2000.
9. Писарчик Т.П. Ранние представления В.С. Соловьева о Софии и учение об Абсолютном первоначале // Вестн. Оренбург. гос. ун-та. 2008. №6(88).
10. Рогоза Н.В. Вечная женственность как воплощение высшей идеи женственности в культуре Серебряного века // Учен. зап. Петрозавод. гос. ун-та. 2011. №1.
11. Русские иконы. Коллекция русских икон арт-галереи Дежа Вю. URL : <http://www.bibliotekar.ru/ruslcon/32.htm>.
12. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. Минск : Харвест, 1999.
13. Соловьев В.С. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 2.
14. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб. : Азбука, 2000.
15. Соловьев С.М. Гёте и христианство. Сергиев Посад, 1917.
16. Шипфлингер Т. София – Мария. Целостный образ творения / пер. с нем. В. Бычкова. М. : Гнозис Пресс – Скарабей, 1997.
17. Saint-Martin L.-C. de. Sophia et L'Ame du Monde. Paris, 1983.

Internal and external sources of comprehension of Everlasting Femininity in the Russian philosophy

There are analyzed the origins of the conception of Everlasting Femininity in the Russian religious philosophy and cultural traditions at the end of the XIX – beginning of the XX century. There are shown the directions of its reconsideration as the image, mythologeme, concept by Russian philosophers and poets of the Silver Age. There are revealed the new meanings of Everlasting Femininity in the Russian culture.

Key words: *Russian religious philosophy, the Silver Age, Everlasting Femininity, sophiology, World Soul.*