

00. 47

Ф 413

# ФЕМИНИЗМ

ВОСТОК

ЗАПАД

РОССИЯ



Идея «женской этики»

●  
Феминизм и автономность

●  
Феминистская эстетика  
и спектр пола

●  
Женская ипостась мира

●  
Феминизм  
и постмодернизм

●  
О «женской культуре»

●  
Женская эмансипация  
и теология пола



## ФЕМИНИЗМ: ВОСТОК. ЗАПАД. РОССИЯ

Ответственный редактор *М.Т.Степанянц*

Ученый секретарь издания *А.Ю.Кобзева*

Редактор издательства *И.В.Королева*

М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 243 с.

### Аннотация издательства:

В книге впервые в отечественной литературе сделана попытка теоретического осмысления феминизма. Особенность сборника — культурологический подход, позволяющий представить своеобразие постановки феминистской проблематики в контексте различных культур и социальных систем.

### От редакторов *Vive Liberta*:

Предисловие состряпано совершенно в духе периода «гласности», но есть на свете тексты и более идиотские, да и можно сразу перейти к статьям. Однако пресловутый культурологический подход никоим образом не отвечает на вопрос «что делать?» И авторы весьма разного уровня. Скажем, Т.Г.Клименкова и Н.С.Юлина глубоко в феминистской теме, а С.Н.Кайдашева не очень:

- Скажите, Светлана Николаевна, а в феминизме вас никогда не обвиняли?

- Как-то я была на конференции феминисток в Германии. И я страшно их шокировала, признавшись, что никогда не считала себя феминисткой. Не разделяю надрыва по поводу равенства женщин и мужчин. Равенство невозможно. Почему? Да потому что женщина может родить, а мужчина - нет.

Источник - интервью <http://www.stm.ru/archive/639/>

Веб-публикация: *Vive Liberta*, 2014

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### Предисловие

#### Раздел I. ФИЛОСОФИЯ ФЕМИНИЗМА

*Джин Гримшоу* (Великобритания). Идея «женской этики»

*Элиот Дойч* (США). Феминизм и автономность

*Мария Эррера Лима* (Мексика). Равное уважение к неравным партнерам: различие полов и конституция субъектов морали

*Марсия Морс* (США). Феминистская эстетика и спектр пола

*Мариэтта Степанянц* (Россия). Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее

#### Раздел II. ФЕМИНИЗМ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

*Роджер Т. Эймс, Дэвид Л. Холл* (США). Китайский сексизм: пропедевтика

*Татьяна Григорьева* (Россия). Женская ипостась мира (Китай, Япония, Россия)

*Ольга Мезенцева* (Россия). Статус женщины в индуизме XIX–XX вв.

*Руп Рекха Верна* (Индия). Отсутствующая личность

*Леонид Поляков* (Россия). Женская эмансипация и теология пола в России XIX в.

#### Раздел III. ФЕМИНИСТСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Татьяна Клименкова* (Россия). Феминизм и постмодернизм

*Светлана Кайдаш* (Россия). О «женской культуре»

*Ольга Воронина* (Россия). Женщина и социализм: опыт феминистского анализа

*Нина Юлина* (Россия). Феминистская ревизия философии: возможности и перспективы

Об авторах и редакторах

**Степанянц Мариэтта Тиграновна**

советский философ, историк философии. Доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки России  
<http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1640985>

**Григорьева Татьяна Петровна**

советский и российский востоковед-японист, доктор философских наук  
<http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/74321/ГРИГОРЬЕВА>

**Мезенцева Ольга Васильевна**

кандидат исторических наук, сотрудник ИНИОН РАН  
<http://www.old.inion.ru/Indo/me.htm>

**Поляков Леонид Владимирович**

профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой общей политологии Высшей школы экономики  
<http://www.hse.ru/org/persons/67275>

**Клименкова Татьяна Алексеевна**

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Московского центра гендерных исследований  
 Методология гендерных исследований, история и теория феминизма  
<http://ecsocman.hse.ru/text/16141601/>

**Юлина Нина Степановна**

доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора современной западной философии ИФ РАН.  
<http://iph.ras.ru/yulina.htm>

**Кайдаш-Лакшина Светлана Николаевна**

<http://feminism.pro/publikatscii-o-zhenskom-dvizhenii/o-knige-s.kaidash-lakshinoi-sud-by-velikih-russkih-zhenschin.html>

Приближение третьего тысячелетия отмечено предчувствием радикальных перемен, и это позволяет предсказывать рождение новой, возможно общепланетарной, цивилизации, в которой многообразие культурных традиций прошлого будет сочетаться с ярко выраженными всемирскими основаниями человеческого мироустройства. Экономисты, политологи, культурологи, представители практически всех гуманитарных направлений знания пытаются обозначить вероятные параметры этого человеческого сообщества. Степень достоверности угадывания контуров будущего, естественно, во многом зависит от скоординированности усилий представителей различных наук. Предлагаемый труд в определенном смысле является примером междисциплинарного подхода к исследованию одной из активно проявляющихся сегодня тенденций к изменению социополового измерения человеческого общежития, созданию нового типа культуры, отличающегося переходом от патриархальности к сбалансированной биархатности.

Настоящая книга во многих отношениях уникальна. Она необычна прежде всего потому, что является первой отечественной работой по проблемам феминизма. Такая ситуация — прямое следствие господствовавшей в СССР политико-идеологической установки, не только игнорирующей, но и отрицающей феминистское направление мысли.

Феминизм (фр. *féminisme*, от лат. *femīna* — женщина) — общее название широкого движения за уравнение в правах женщин с мужчинами. На первых его этапах ставилась задача добиться предоставления женщинам избирательных прав. Поэтому участницы движения именовались суфражистками (от английского *suffrage* — право голоса). Суфражизм возник в Англии во второй половине XIX в., а позднее получил распространение в США, Германии, Франции и многих других странах мира. Первыми добились успеха в обретении избирательных прав финские женщины

(1905 г.), затем норвежки и датчанки. Серьезный прорыв произошел в 1918—1920 гг., когда право голоса было предоставлено женщинам Бельгии, Германии, Польши, Канады, США и некоторых других стран. Успех суфражизма на время приостановил общее развитие женского политического движения, которое следующие почти четыре десятилетия находилось в состоянии спячки. Пробуждение, или «женское возрождение», началось в 60-е годы. Его эпицентром стали США, где именно в эти годы наблюдалась активизация демократических процессов, направленных на ликвидацию различных форм дискриминации, и прежде всего расизма. Женское движение обрело новые, зачастую радикальные формы, что нашло отражение в его названии — «женское освободительное движение» (Women's liberation).

Новая волна борьбы за эмансипацию была обусловлена глубинными структурными изменениями в социуме и прежде всего — значительным увеличением доли женского труда в общественном производстве. (Так, к 1960 г. в США женщины составляли более одной трети трудовых ресурсов страны, при этом 54% трудящихся женщин были замужними, а 33% имели детей, что свидетельствует об экономических факторах, побуждавших женщин включаться в общественную производственную практику.)

Феминистское движение 60-х — начала 70-х годов получило несколько экстравагантную окраску, проявляясь в вызывающих, даже шокирующих традиционно настроенную общественность непривычных лозунгах, формах выражения протеста. Стремясь к пробуждению женского самосознания, освобождению общественного мнения от инерции патриархально ориентированных нравственных установок, феминистки использовали, например, приемы «площадного» театра. В листовках возникшей в 1968 г. американской организации под скандальным названием «Ведьма» говорилось: «Все, что репрессивно, имеет исключительно мужскую ориентацию, завистливо, отмечено пуританством и авторитарностью, должно стать мишенью вашей критики. Ваше оружие — театр, сатира, фейерверк, магия, зелье, музыка, костюмы, маски, песнопения, плакаты, рисунки-трафареты, фильмы, бубны, кирпичи, метлы, мушкеты, заколдованные куклы,

кошки, свечи, колокола, мелкие, вырезки из газет, ручные гранаты, кольца с отравой, запалы, магнитофонные записи...— ваше безграничное прекрасное воображение. Ваша сила исходит от вас самих как от женщин, и она многократно усиливается от совместной работы с вашими сестрами... Ваш долг освободить ваших братьев (хотя бы они этого или нет) и самих себя от стереотипов половых ролей»<sup>1</sup>.

Шокирующий характер носили не только формы феминистского протеста, но и его содержание. Критике подвергались те устои общежития, которые способствовали, по мнению феминисток, закреплению не равноправного положения женщин: замужество, материнство и т. п. Логика рассуждений сводилась приблизительно к следующему: «В браке, согласно закону, мужчина и женщина — одно лицо, т. е. само бытие или правовое существование женщины прекращается с началом ее замужества. Ибо „одно“ всегда подразумевает мужское господство»<sup>2</sup>.

Экстремизм феминистского движения имел позитивные и негативные последствия. С одной стороны, он содействовал пробуждению женского самосознания, а с другой — давал повод для дискредитации, позволяя оппонентам обвинять феминисток в том, что у них комплекс неполноценности, нездоровое пристрастие к власти, склонность к половой распущенности и т. д.

Феминизм, как и всякое другое политическое движение, не мог избежать радикализма, «левизны» как своего рода болезни роста. Потребовалось время, чтобы пришла зрелость оценок, умеренность и взвешенность действий, наконец, теоретическая обоснованность. Этому в значительной мере способствовало/создание сети так называемых женских исследований (women's studies), призванных одновременно вести просветительскую работу и подводить научный фундамент под движение за освобождение женщин. Женские исследования стали неотъемлемой частью учебных программ многих университетов, появилось немало специализированных научно-исследовательских центров. Феминистской ревизии подверглись биология и физиология, психология и медицина, философия и религия, история и искусство, политические теории и общепринятые кодексы морали. Огромных тиражей

достигло число феминистских периодических изданий, литературы как массовой, так и элитарной.

<sup>1</sup> Об эффективности феминистского движения свидетельствуют разительные перемены в общественном сознании и реальные сдвиги в социально-политических структурах западных стран: рост женского представительства в высших эшелонах власти (включая парламенты, правительства, руководящие партийные органы), в сфере управления производством.

В России, как и во всем бывшем СССР, до недавнего времени феминистское движение практически отсутствовало. Одним из наиболее устойчивых и широко распространенных здесь в течение более полувека был миф об успешном и окончательном разрешении женского вопроса. Миф этот в значительной мере был порожден иллюзией, будто благие намерения гарантируют осуществление лелеемых надежд. Действительно, многие из тех, кто готовил революцию, а также участвовал в последовавших за ней преобразованиях, надеялись на торжество справедливости по отношению ко всем обездоленным, к числу которых не в последнюю очередь относились и женщины. Высказывание К. Маркса о том, что общественный прогресс может быть точно измерен по общественному положению прекрасного пола, и ленинское заявление о необходимости создания условий, при которых «любая кухарка» будет способна участвовать в управлении государством, рассматривались в качестве своего рода руководства в обустройстве социалистического общежития.

Декларированные революцией лозунги отчасти были претворены в жизнь. Конституция и законы страны провозгласили политическое, экономическое и социальное равенство женщин с мужчинами. Усилия, направленные на ликвидацию массовой неграмотности, профессиональную подготовку женщин, вовлечение их в производство и общественную жизнь, дали свои плоды. Задолго до наступления перемен в странах западного мира в Советском Союзе отмечались значительные позитивные изменения, касающиеся статуса женщин. Но наряду с достижениями сохранялась и масса проблем, часть которых коренилась не в дореволюционном прошлом, а в отечественной социалистической практике. Однако именно эти проблемы

замалчивались, игнорировались: государство не желало замечать, а общественное сознание, одурманенное пропагандой, зачастую их просто не видело. Любые требования изменить положение воспринимались как необоснованные, надуманные, даже навешенные извне вражескими силами; создание правозащитных женских организаций считалось излишним и, более того, вредным. Поэтому к феминизму относились как к чисто буржуазному движению.

Перестройка и гласность обнажили многие стороны нашего неблагополучия. Тем не менее до сих пор сохранилось много затемненных углов, где затаилось традиционное и, увы, трансформированное социализмом патриархально-консервативное отношение к женщине, оборачивающееся нередко двойным бременем забот, которое ложится на плечи «слабого пола», использованием ее труда на низкооплачиваемых и во все неженских по своей физической тяжести работах, губительными последствиями для здоровья матерей, катастрофическим ростом детской смертности, широкомасштабным распадом семьи и т. д. Если мы действительно намерены вступить на путь прогресса, нам не пристало по-прежнему предавать забвению остающийся неразрешенным женский вопрос.

Предлагаемая вниманию читателя книга свидетельствует о пробуждении серьезного интереса к феминистской проблематике в нашей стране. В ее основу положены материалы конференции на тему «Культура и современность: феминистские проблемы», состоявшейся в Москве летом 1990 г. Конференция, в которой приняли участие ученые из США, Великобритании, Индии и Мексики, была первым в нашей стране научным форумом по феминизму. Необычность конференции заключалась также в подходе к проблеме феминизма — философской компаративистике.

Проведение конференции и издание этой книги стали возможны благодаря поддержке редакции журнала «Философия Востока и Запада» (Гонолулу), Союза женщин России, а также Конни Харт и Патриции Имз (Детройт, США).

<sup>1</sup> Цит. по: *Hole J., Levine E. Rebirth of Feminism* N. Y., 1973, с. 128

<sup>2</sup> *Kanowitz L. Women and The Law; The Unfinished Revolution.* Albuquerque, 1969, с. 35, 38.

## ФИЛОСОФИЯ ФЕМИНИЗМА

Джин Гримшоу  
(Великобритания)

## ИДЕЯ «ЖЕНСКОЙ ЭТИКИ»

Мысль о том, что добродетель каким-то образом связана с полом, что стандарты и критерии морали различны для женщин и мужчин, была центральной в этическом мышлении многих западных философов. Но проследить зарождение идей о «женской этике» женской натуре и о специфически женских формах добродетели — обо всем, что сформировало существенный фон большей части феминистских взглядов на мораль, — можно только с XVIII в.

XVIII век отмечен появлением интереса к проблемам женской природы и женского сознания, что имело непосредственное отношение к переменам в общественном положении женщин. Все чаще для женщин из среднего класса дом переставал быть местом работы. Единственным путем к безопасности (в своем роде) было для нее замужество, в котором она тем не менее оставалась полностью экономически зависимой, для незамужней же женщины перспективы были поистине мрачными. И хотя женщины были зависимы от мужчин в материальном смысле, XVIII век стал свидетелем идеализации семейной жизни и брака, сохранявшейся в течение всего XIX в. Представление о покорной жене и матери, чьи специфические женские добродетели определяли и скрепляли частную сферу жизни, стало преобладать в философии XVIII и XIX вв.

Мысль о зависимости добродетели от пола высказал, например, Руссо. В «Эмиле» он дал подробное описание женской природы и ее добродетелей. В кни-

ге содержится изложение системы воспитания, которая, как считал Руссо, должна помочь формированию идеального гражданина и способствовать развитию у него независимости, самостоятельности. В «Эмиле» нашло отражение идеализированное представление Руссо о сельской семье и уединенной домашней жизни, которая, по его мнению, необходима для развития гражданских добродетелей в государстве. Добродетелями Эмиля должны были стать самостоятельность, смелость и независимость ума.

София, которая готовится стать спутницей Эмиля, воспитывается совсем по-иному. Если Эмилю следует стать истинным мужчиной, то София должна стать истинной женщиной. У женщины, утверждает Руссо, не только другая природа, отличающаяся от мужской, но и принципы добродетели, к которым она привязана обязанностями и ограничениями в своей жизни, отличаются от тех, что свойственны мужчине. Прежде всего она должна обеспечить безупречность своей репутации. «Ежели вы всегда хотите быть хорошо руководимыми, неизменно следуйте указаниям природы, — пишет Руссо — Все, имеющее отношение к полу, надобно уважать как установленное самой природой. Вы беспрестанно твердите: „Женщины обладают тем или иным недостатком, который нам не свойствен“. Вы обмануты своей гордостью; для вас это было бы недостатком, но для них это достоинство; жизнь стала бы гораздо труднее, ежели бы женщины не обладали этими качествами»<sup>1</sup>.

Итак, для женщин «еще далеко не достаточно» совершать доброе дело, для нее «не менее важно всеобщее о ней мнение, нежели ее действительное достоинство. Из этого вытекает, что к девушке следует применять совсем иную систему воспитания, чем к юноше: людское мнение — это могила мужской добродетели и престол, на коем торжествует добродетель женщины»<sup>2</sup>.

Поэтому женщине прежде всего надо, по мысли Руссо, научиться быть послушной, исполненной долга, скромной и целомудренной, угождать мужчинам и покоряться их воле. Если она попытается подражать мужским добродетелям, то превратится просто в низкую женщину и потеряет те качества, которые делают ее желанной и достойной уважения.

Большая часть взглядов на различие или взаимодополнительность мужских и женских добродетелей подразумевала, что женщины обязаны подчиняться мужчинам. Обычно имелось также в виду, что чисто женские добродетели ниже мужских. Даже если женская добродетель идеализировалась или воспринималась как необходимая в хорошем обществе, женщины рассматривались как низшие существа, чьи достоинства часто простое отрицание тех, что приписывают мужчинам. Женские добродетели, которых недостает мужчинам, это сочувствие, сострадание, благожелательность, скромность или очарование. Но они же — следствие того, что у женщин нет мужской рассудочности, способности действовать на основе принципов. Женщин часто считали не способными к объективному или универсальному суждению, к разумным действиям. Они, как полагали, больше зависят от частных вещей и они чаще, чем мужчины, поддаются эмоциям.

Именно эти представления Руссо о зависимости добродетели от пола прежде всего подвергла резкой критике феминистка XVIII в. Мери Уоллстоункрафт в работе «Защита прав женщины»<sup>3</sup>, впервые опубликованной в 1792 г. «Первой целью похвального честолюбия, — писала она, — является обретение человеческих качеств, невзирая на различия пола». Добродетель должна означать для женщины то же самое, что и для мужчины. Уоллстоункрафт несколько не сочувствует идее о существовании особых женских качеств или добродетелей и весьма резко критикует те виды добродетели, к которым женщинам рекомендовалось стремиться. Женщины, доказывала она, стали всего лишь «ничтожными объектами вождения» и воспитание в них привычки подчиняться и угождать мужчинам подрывало их силы и способности.

Со времен Уоллстоункрафт в феминистской мысли всегда присутствовало влиятельное течение, которое с большим подозрением относилось к идее существования специфически женских добродетелей или отметало их вообще. Для этих подозрений имеются веские причины: идеализация женской добродетели обычно шла рука об руку с настойчивым требованием мужчин исключить женщин из значительной сферы общественной жизни и ограничить их частной сферой дома и семьи. Многие писатели-мужчины XIX в. (в частно-

сти, Джон Рескин), неумеренно идеализировавшие добродетельность женщин, обосновывали это требование их зависимостью и подчиненностью. А добродетели, к которым, как считалось, должны стремиться женщины, обычно отражают эту подчиненность. Классический пример — добродетель самоотвержения; в контексте подчиненности и зависимости такое качество, как внимание к нуждам других людей, может быть искажено до хронического самоотречения, и тогда любое утверждение женщины, что ее потребности не ограничиваются лишь заботой о муже и детях, будет названо «эгоизмом».

Несмотря на это вполне оправданное, двойственное отношение к идее женской добродетели, многие женщины в XIX в., включая и тех, которые занимались вопросом эмансипации, не отвергали мысль о том, что не только существуют специфически женские добродетели, но и что женщины в некоторых случаях морально превосходят мужчин<sup>4</sup>.

Во второй половине XIX в. многие феминистки считали, что влияние женщин может морально преобразить общество. Они предвидели распространение в обществе женских ценностей, касающихся частной сферы дома и семьи, что действительно произошло благодаря благотворительной деятельности и филантропии, а также вследствие достижений суфражизма. В отличие от многих авторов-мужчин они использовали идею женской добродетели как довод в пользу введения женщин в общественную сферу, а не как аргумент за ограничение их функций частной сферой. В исторических условиях, когда так трудно было достичь хоть какой-то независимости женщин, привлекательной казалась любая точка зрения, позволявшая переоценить и утвердить сферу жизни и добродетели, обычно ассоциируемые с женственностью.

Конечно, контекст современной феминистской мысли очень изменился. Устранены многие формальные барьеры, преграждавшие женщинам путь в сферы иные, чем домашнее хозяйство, и постоянной темой феминистских писаний в последние 20 лет стала критика ограничения женщин домашней ролью, наряду, конечно, с признанием того, что это никогда не распространялось на всех женщин, поскольку женщины из рабочего класса всегда работали по найму. Не-

смотря на это, в феминистской мысли сохранился интерес к идее «женской этики». Этот интерес обусловлен рядом факторов. Самым серьезным из них является озабоченность разрушительным влиянием на человеческую жизнь и планету в целом войн, политики и капиталистической экономики, т. е. тех сфер деятельности, в которых до сих пор в основном преобладали мужчины.

Мнение о том, что разрушительная природа этой деятельности хотя бы отчасти вызвана фактом господства в ней мужчин, не ново. В начале XX в. оно было обычным аргументом суфражисток, полагавших, что участие женщин в общественной жизни внесет коррективы в аморальные мужские ценности, которые, по их мнению, преобладали в общественной сфере. В современном феминистском мышлении тоже влияют течения, которые связывают понятия жестокости и разрушения с сущностными взглядами на женскую и мужскую природу. Например, в работах Мери Дейли разрушение человеческой жизни и всей планеты представляется как следствие неизменной природы мужской психики<sup>5</sup>. «Мужчина-убийца» сего неутрачивает страстью господствовать и командовать и в особенности с его неизменным презрением и возмездием к подчиненным женщинам является «врагом». По контрасту с этим возникает представление о неразвращенной женской психике, которая способна восстать как феникс из пепла покоренной мужчинами культуры и, спасая женщин, спасти весь мир. Не все сущностные версии дают такую жесткую версию, как та, которую предлагает Дейли. Но, например, феминистски, поддерживающие движение в защиту мира, верят в то, что женщины от природы менее агрессивны, более склонны к сотрудничеству, более нежны и заботливы, ближе к природе, чем мужчины, и поэтому именно они могут инициировать новый взгляд на жизнь на земле, более гармоничный, не разрушительный.

Однако феминистское мышление в основном отвергает подобные сущностные верования в неизменность мужской или женской натуры. Постоянной темой значительной части феминистской литературы является доказательство того, что мужественность и женственность социально и исторически обусловлены, что

природа мужчин и женщин не монолитна, не неизменна, что с ней постоянно спорят и борются. Но если отбросить мысль о том, что, поскольку существуют различия между мужскими и женскими ценностями и приоритетами, их можно приписать фундаментальным особенностям мужской или женской природы, возникает вопрос, можно ли сформулировать идею «женской этики» таким образом, чтобы избежать сущностных допущений. Попытка ответить на этот вопрос — вторая крупная тема феминистской мысли.

Ход рассуждений при этом таков. Женщины сами были склонны к тому, чтобы их недооценивали и принижали (но в то же время часто и идеализировали). Однако эта недооценка касалась не только самих женщин, но и сферы их деятельности. В то же время, как это ни парадоксально, одновременно идеализировались дом, семья, домашние добродетели; физическая и эмоциональная забота женщины о других постоянно превозносилась до небес и считалась фундаментом общественной жизни. Вместе с тем все это воспринималось как фон для более важных сфер мужской деятельности, как ценности, которыми ни один уважающий себя мужчина не может быть ограничен и которые всегда должны оказываться на последнем месте, если они вступят в конфликт с другими ценностями и приоритетами.

Таким образом, второй подход к идее «женской этики» базируется как на критике сущностного подхода, так и на попытках связать вопросы морали и этических приоритетов с теми сферами жизнедеятельности, которые считались преимущественно женскими и которым посвящена огромная часть жизни и энергии женщин. Феминистские авторы высказали два основных предположения. Первое состоит в том, что действительно существуют общие или типичные различия в способах мышления или рассуждения мужчин и женщин на темы морали. В каком-то смысле этот взгляд, конечно, не нов: подобное допущение встречается у многих авторов, в том числе и философов. Однако обычно говорилось о несостоятельности женщин: женщины не способны рассуждать, действовать на основе принципов, их поступки определяются интуицией, они эмоциональны и воспринимают все

слишком лично и т. д. Но, может быть, нам следовало бы признать различие без приписываемой женщинам несостоятельности и рассмотреть моральное рассуждение женщин, дабы высветить проблемы морали, приписываемой мужчинам.

Второе важное предположение начинается со следующего допущения. Специфическая социальная практика порождает собственное видение того, что хорошо или что должно быть особенно ценимо, и собственные критерии того, что считать добродетелью<sup>6</sup>. Исходя из этого, видимо, можно доказать, что социальная практика, которая традиционно рассматривается как женская, особенно это касается деятельности, ассоциируемой с материнством и, более общо, — с заботой о других, порождает такие этические приоритеты и концепции добродетели, которые способны исправить разрушительные ценности и приоритеты сфер деятельности, в которых преобладают мужчины. В основе и того и другого предположения лежало мнение, что существуют системные различия между мужской и женской личностями в структуре мужской и женской психики.

Как эти положения доказываются в современной западной теории феминизма и в философии? Начнем с работы Кэрол Гиллиган и попытаемся выяснить, что она считает типичными различиями в моральном рассуждении мужчин и женщин. В своей знаменитой книге «Другим голосом: теория психологии и развития женщин» Гиллиган соглашается с теми, кто полагает, что женщины рассуждают принципиально иначе, чем мужчины, на темы морали. Неверно, однако, считает она, их допущение низкого качества или несостоятельности женского морального рассуждения.

Отправной точкой работы Гиллиган стал анализ исследования Лоуренса Кольберга о развитии морали у детей. Подобно тому как Жан Пиаже попытался определить ступени познавательного развития детей, Кольберг предпринял попытку выявить ступени их морального развития на основе ответов детей на вопросы, как разрешить моральную дилемму. Высшей была признана ступень, на которой при решении моральных дилемм наблюдалось обращение к правилам и принципам морали посредством логического

выбора приоритетов и в свете предварительного усвоения таких правил или принципов.

Гиллиган детально анализирует метод Кольберга на примере, когда он разбирает случай с двумя одиннадцатилетними детьми — Джеком и Эми. Джека и Эми попросили решить следующую дилемму. У человека по имени Хайнц умирает жена, но у него нет денег на лекарства для нее. Должен ли он украсть лекарства, чтобы спасти жизнь своей жены? Джеку ясно, что Хайнц должен украсть лекарства; его ответ вращается вокруг правил, охраняющих жизнь и имущество. В ходе беседы он описал дилемму как «математическую задачу с людьми», как задачу, которая может быть решена при помощи логической разработки приоритетов для каких-то правил. Эми ответила совсем по-другому. Хайнцу, по ее мнению, следует пойти и поговорить с аптекарем, чтобы попытаться найти решение этой проблемы. Для Эми, доказывает Гиллиган, актеры в этом этюде не столько оппоненты в соревновании прав, сколько члены сети отношений, от продолжения которых они зависят. Если Джек считает, что ситуация нуждается во вмешательстве через систему логики или закона, то Эми видит необходимость во вмешательстве через связь в отношениях. Кольберг уверен, что Джек находится на более высокой ступени морального развития, чем Эми, и это, по Гиллиган, симптоматично для образа мысли, в котором процесс рассуждения у женщин рассматривается как худший.

Ясно, что представления Кольберга о морали основаны на традиции, идущей от Канта и сохраняющейся в работах таких современных философов, как Ричард Хейр и Джон Роулз. В этой традиции акцент действительно делается на правилах и принципах, и Гиллиган — далеко не единственный критик, предполагающий, что подобное понимание морали обязательно неверно отразит моральные суждения женщин и установит мужскую модель рассуждения, на фоне которой будут судить о несостоятельности женщин. Так, Нел Ноддингз в книге «Забота: женский подход к этике и воспитанию»<sup>7</sup> доказывает, что мораль, основанная на правилах и принципах, игнорирует типичные или отличительные черты женского морального мышления и что эта мораль сама несовершенна.

В большей части западных аналитических работ по философии морали, пишет она, предполагалось, что моральным заданием является абстрагирование частной детали от ситуации и рассмотрение ее в свете конкретного правила и принципа.

В связи с этим встает вопрос о том, как в случае конфликта упорядочить принципы или выстроить их по иерархии. Построение должно быть основано на определенных взглядах на мораль (таких, например, как у Ричарда Хейра), должно быть способным к универсализации, скажем, по формуле «Если имеем X, тогда делаем Y». Ноддингз доказывает, что такая постановка моральных дилемм дает неверное представление о природе принятия моральных решений. Моральная дилемма в форме «проблемы на необитаемом острове», когда описывается только «голый скелет» ситуации, обычно не столько отвечает на вопросы, на которые ответ может дать только ситуационное и контекстуальное знание и которые существенны для морального суждения в специфическом контексте, сколько скрывает их.

Но Ноддингз, как и Гиллиган, хочет доказать не только, что такое описание морали вообще недостаточно, но и что женщины менее, чем мужчины, склонны к оправданию своих моральных решений таким образом. Обе они утверждают, что женщины не склонны обращаться к правилам и принципам, как это делают мужчины, что они скорее будут апеллировать к конкретному и детальному знанию ситуации и рассматривать дилемму в рамках затронутых отношений.

В работе Гиллиган этот взгляд на моральное развитие женщин основывается на тезисе о психическом развитии мужчин и женщин, разработанном Ненси Ходоров в книге «Воспроизведение материнства»<sup>8</sup>. Суть тезиса Ходоров сводится к тому, что существуют типовые различия в структурах личностей взрослых мужчин и женщин, которые обусловлены тем, что в социальной системе, где почти исключительно матери заботятся о младенцах, у детей обоих полов возникает первичное родство с матерью. Именно по отношению к ней у ребенка появляется чувство «я» и именно из ощущения единства с ней начинается процесс отделения и индивидуализации личности. Ходоров дока-

зывает, что из-за этой первоначальной связи с матерью, когда в ранний период жизни ребенка у него фактически нет отца, мальчики с большими затруднениями приходят к осознанию себя как мужчины. Мужественность, членство в сообществе мужчин обычно находятся вне повседневности и в противоречии с ней, они достигаются в результате побега из женского мира домашнего хозяйства. Поскольку в культуре акцентируется важность и превосходство мужских целей и видов деятельности, у мужчин вырабатывается склонность отрицать власть женщин и подавлять в себе ранний младенческий опыт близкой соотнесенности с женщиной.

Однако процесс становления женской личности совсем иной. Девочке из-за ее продолжающейся связи с матерью не приходится так старательно подавлять свои способности к отношениям. Она скорее определяет себя в отношении к другим; женское базовое ощущение «я» более родственно с другими, более привязано к ним, тогда как мужское базовое ощущение «я» — «отдельность». К. Гиллиган считает, что этим обусловлены различия взглядов мужчин и женщин на мораль. Она пишет: «Поскольку мужественность определяется через отдельность, в то время как женственность — через привязанность, идентификации пола мужчины угрожает близость, тогда как идентификации пола женщины — отдаленность. Таким образом, у мужчин возникают трудности во взаимоотношениях с другими, тогда как женщины сталкиваются с проблемами в связи с индивидуализацией. Укорененность в общественном взаимодействии и личных отношениях, характерная для женской жизни в противоположность мужской, становится, однако, не просто описательным различием, но и помехой в развитии, когда у детей и подростков возникает, как отмечается в психологической литературе, возрастающая отдельность. Тогда неспособность женщины к отдельности становится, по определению, неспособностью развиваться»<sup>9</sup>.

Гиллиган и Ноддингз предполагают, что, действительно, существуют важные различия в мышлении мужчин и женщин и их рассуждениях на темы морали. Женщины, в большей степени, чем мужчины, погруженные в отношения, способны выработать эти-

ку, в которой приоритетом является забота о других и поддержание отношений с ними и в которой моральное суждение будет скорее контекстуальным. Мужчины же, отдаленные от этой сети отношений, склонны к приоритету этики прав, правил и принципов. Гиллиган не считает, что женский подход лишен проблем. Женщины, пишет она, обычно не думают о себе как о существах, имеющих права, которые следует учитывать наравне с правами других; они будут считать себя просто эгоистами, если заявят о подобных правах. Тем не менее более абстрактная мужская этика прав, которая понижает исследования о моральном развитии, например у Кольберга, не только не справедлива по отношению к типичному образу мыслей женщин о себе и о моральных проблемах, но и пристрастна, искажена.

Другой серьезный подход к проблемам «женской этики» состоит в рассмотрении не столько процессов морального рассуждения у женщин, сколько природы общественной практики, в которую женщины постоянно вовлечены (в особенности забота о детях). Если справедливо замечание, что этические проблемы и приоритеты возникают из жизненного опыта и его социального выражения, то, учитывая, что жизненный опыт женщин обычно резко отличается от мужского, возможно, и их этические приоритеты тоже другие? Может быть, женский опыт беременности, рождения и воспитания детей определяет их отношение к растрачиванию жизней в войнах?

Аргументы такого рода представлены в работах Кэролайн Уитбек. Она высказывает предположение, что поступки, которые она считает глубинными женскими, могут дать этическую модель обоюдной самореализации людей. Эта модель совершенно не похожа на индивидуалистические и соревновательные нормы, преобладающие в общественной жизни. «Под практикой,— пишет Уитбек,— я понимаю согласованную форму совместной деятельности... которая не только преследует определенные цели, но и создает некоторый образ жизни и развивает определенные характеристики (достоинства или добродетели) в тех, кто участвует в этом и пытается достичь совершенства, характерного для этой практики. Практика, которую я считаю коренной, состоит в обоюдной реализации

людей. Я считаю, что эта практика имеет набор конкретных форм, большинство из которых, если не все, считаются женской работой, и поэтому по большей части игнорируются доминирующей культурой. В их число входит воспитание детей и подростков, уход за больными и умирающими, лечение пострадавших и разнообразная духовная практика, связанная с повседневностью»<sup>10</sup>.

Может быть, самое главное — это признание важности материнства. Мнение о том, что материнство — истинник определенной «женской этики», не ново. В интересном эссе «Женщина и война», опубликованном феминисткой Олив Шрайнер в ее книге «Женщина и труд» (1915), высказано предположение, что женщины, поскольку они рожают детей, всегда будут относиться к войне иначе, чем мужчины. Конечно, не все женщины пацифистки, некоторые из них поддерживали войны. Тем не менее, по мнению Шрайнер, поскольку женщины слишком много сил тратят на то, чтобы дать детям жизнь и поддержать ее, они не могут спокойно и хладнокровно взирать на гибель людей в войнах. В начале XX в. Международное движение матерей ассоциировалось с пацифизмом и антимилитаризмом; многие феминистки того времени видели прочную связь между борьбой за мир и тем фактом, что большинство женщин — матери.

В наше время наиболее пристально исследовала идею добродетелей, возникающих из практики материнства, Сара Раддик, которая допускает существование связи между этими добродетелями и противостоянием войне и военному разрушению. Раддик описывает то, что она называет «материнским мышлением». Она не утверждает, что матери отличаются особыми добродетелями по сравнению с другими людьми, но материнское мышление, по ее мнению, определяет приоритеты, добродетели и своего рода достижения. Раддик считает, что, несмотря на огромное разнообразие практики воспитания детей, в этой области деятельности возможно межкультурное понимание. Требования к воспитанию детей состоят в том, чтобы их оберегать, растить и благосклонно к ним относиться. Проблемы и сложности, порождаемые этими требованиями, вызвали к жизни концепцию материнских добродетелей. В статье «Материнское

мышление»<sup>11</sup> Раддик определяет материнские добродетели: готовность к росту ребенка и переменам в нем; признание уникальности личности; спокойное добродушие и бодрость даже перед лицом конфликтов, опасностей и хрупкости жизни; внимательная любовь, которая воспринимает ребенка реалистически, позволяет ему расти, готова выпустить его и смириться с отчуждением; смирение, самоотверженность; практический реализм, который требует понимания ребенка и уважения его как самостоятельной личности.

В более поздней статье «Охранительная любовь и военное разрушение»<sup>12</sup> Раддик пишет о возможной связи между материнским мышлением и пацифизмом, или противостоянием милитаризму. Она высказывает предположение, что материнское мышление связано с заботой и сохранением уникальных индивидуальностей, с конкретными и контекстуальными требованиями такой заботы. Милитаризм же требует пожертвовать человеческими индивидуальностями во имя абстрактных целей, и тем самым разрушить объект материнской заботы. Раддик понимает, что утверждение, будто матери от природы настроены пацифистски, противоречит тому обстоятельству, что многие женщины поддерживали войны, посылали своих сыновей воевать. Она признает, что задачи материнства находятся во внутреннем конфликте с милитаризмом. Поэтому те, кто имеет непосредственное отношение к воспитанию детей, по всей видимости, относятся к войне не так легко, как те, кому не нужно примиряться с абстрактными и разрушительными целями милитаризма. И если бы воспитанию детей придавалось больше реальной общественной значимости, чем это делается сейчас, поддерживать милитаризм было бы очень трудно.

Ходоров, Гиллиган и Раддик проанализировали развитие психологии женщин, не принижая того, что их отличает от мужчин, проследили пути, по которым можно определить женские ценности и этические приоритеты, исходя не из внутренних особенностей женской природы, а из социального опыта женщин и их каждодневной деятельности, т. е. тех реальностей, которые показывают, чем жизнь женщин отличается от жизни мужчин. Без сомнения, работа этих авторов по-

ставила в центр внимания целый спектр вопросов, которые до этого оставались на периферии. Тем не менее существуют серьезные трудности в обосновании того, что процессы морального рассуждения у женщин имеют типовые отличия от аналогичных процессов у мужчин, и того, что женская практика, например материнство, может порождать альтернативные концепции добродетельности и качественно иные этические приоритеты.

Взгляды на различия мужчин и женщин, подобные тем, что высказывает Гиллиган, всегда вызывают сложности. Используемые свидетельства неизбежно проблематичны. Нетрудно найти двух одиннадцатилетних детей, которые совершенно по-разному отреагировали бы на дилемму Хайнца. «Обычный опыт» того, как женщины и мужчины рассуждают о моральных проблемах, всегда может быть опровергнут указанием на исключения и обращением к опыту другого рода. Но дело не только в эмпирических трудностях. Даже если исходить из того, что общие или типовые отличия между мужчинами и женщинами есть, всегда остается проблемой, как эти различия следует описывать. Во-первых (как считает Ноддингз), можно усомниться, что тот тип принятия морального решения, который предлагает Кольберг, действительно адекватно улавливает его природу. Во-вторых, мнение о том, что женщин меньше, чем мужчин, заботят права и принципы и что их суждения более контекстуальны и подвержены влиянию личных соображений, так часто использовалось в контекстах, в которых женщины представлялись неполноценными, что стоило бы проявлять осторожность при определении любого отличия женщин от мужчин, основанного на этом подходе. Может, например, оказаться, что не мужчины и женщины рассуждают по-разному, а что различны их этические приоритеты и то, что женщины считают важным принципом (например, поддержание отношений), мужчинами обычно воспринимается как беспринципность<sup>13</sup>. В лучшем случае, трудно ясно выразить или обосновать мнение о том, что женщины рассуждают по-другому, в худшем — есть риск возродить старые угнетающие дихотомии.

Предположение, что женская практика может породить автономный или последовательный свод аль-

тернативных ценностей, также вызывает массу проблем. Первая и, вероятно, самая очевидная проблема — незнание истории, что видно, например, в идее Уитбек о последовательной «внутренней практике» — различные проявления жизни женщин в домашнем кругу, в заботах и служении другим. Женский опыт и женская деятельность всегда находятся в социальном контексте и всегда зависят от таких вещей, как класс, раса, материальное положение, которые разделяют их.

Другая проблема связана с тем, что «господствующая культура» игнорировала женскую деятельность и что добродетели материнства осознавались женщинами только из-за пристального внимания к благополучию детей и заботы о них. История рождения и воспитания детей за последние несколько сот лет в странах Запада отмечена постоянным и нарастающим вмешательством мужчин и государства, начиная с медицинской помощи при родах и кончая деятельностью мужчин-«экспертов» по воспитанию детей, которые постоянно пытались объяснить женщинам, как им следует обращаться со своими детьми. Образование и материнство были также в центре внимания государства и регулирующей политики, которая неизбежно играла роль ограничителя деятельности матерей и которая часто мотивировалась скорее интересами экономики империализма или милитаризма, чем благополучием детей или матерей. Нормы материнства часто толковались так, что подкрепляли классовые и расистские представления о патологии семей рабочих или негров. Эти взгляды проповедовали и сами женщины, служившие таким идеям, как преданность «фатерланду» Гитлера, или борющиеся с феминизмом и равноправием, как это было в США.

Возникают вопросы и относительно использования Уитбек терминов «последовательный» и «взаимный». Фоном для многих действий женщин, в том числе воспитания детей, была непрерывная борьба взглядов на то, как это нужно делать. И слово «взаимный» во фразе Уитбек «взаимная самореализация людей», возможно, призвано скрыть тот факт, что большая часть воспитательной деятельности женщины проходит в контексте ее бессилия, подчинения и экономической зависимости. Что же касается «взаимной самореали-

зации людей», то считалось, что служение женщины ближнему требует от нее полного самоотрицания или самопожертвования.

Поэтому, если и есть какая-то польза в идее «женской этики», она, по-моему, не может сводиться к обращению к какому-то предельно обобщенному набору различий между женщинами и мужчинами или к некой автономной сфере женских ценностей, которые могут представить простое исправление ценностей или альтернативу тем сферам деятельности, в которых господствуют мужчины.

Здесь, однако, следует отметить, что тема различий, которая была основной в западном феминизме на протяжении нескольких последних лет, имеет как политическое, так и теоретическое измерение. С точки зрения политики многие женщины, не относящиеся к белой расе или среднему классу, нередко обвиняли белых феминисток из среднего сословия в своего рода империализме, который не всегда признает важность различий между женщинами и часто умышленно смешивает интересы всех женщин с интересами того узкого круга, который был самым активным на ранних стадиях современного женского движения в Великобритании и Америке. В теоретическом плане подчеркивание различий обосновывается также многочисленными постструктуралистскими теориями, которые отрицают обоснованность предложений о едином «я» или об идеале гуманизма; феминистские варианты постструктуралистской философии рассматривают такие теории просто как красиво поданный патриархальный «фаллосоцентризм»<sup>14</sup>.

Но есть и настолько серьезные поводы испытывать неловкость, подчеркивая различия, что становится невозможным вообще говорить о такой категории, как «женщина». Влияние феминизма на общественную и интеллектуальную жизнь в конце концов определяется признанием того факта, что пол является центральной аналитической категорией как для понимания социальных структур, так и для рассмотрения такого социального устройства, при котором женщины могли бы стать менее угнетаемыми или менее отодвинутыми в сторону, чем теперь. Более того, саму эту категорию нередко отодвигали в сторону и в философии, и в социальной теории.

В книге «Феминистские философы» я пишу: «Хотя человек — это всегда мужчина или женщина, никто никогда не бывает только мужчиной или только женщиной. Человек молод или стар, здоров или болен, у него есть дети или нет детей, он служит или безработный, богат или беден, черный или белый и так далее. Пол, конечно, влияет на переживание этого опыта, так что любой опыт может радикально измениться в зависимости от того, мужчина или женщина переживает его. Но он может оказаться радикально другим оттого, что переживающий его окажется, например, негром или белым, происходит из рабочего класса или из среднего класса... Опыт не приходит аккуратными порциями, чтобы можно было всегда отделить в нем то, что относится к „женской сущности“, от того, что относится к „замужеству“, к „жизни среднего класса“ и т. д.»<sup>15</sup>.

Но я предположила, что в некоторых случаях при определении природы данного опыта пол может быть относительно изолируемым фактором. Подобное же предположение было сделано в недавней статье Кейт Соупер<sup>16</sup>. Она указывает, что в некоторых контекстах, например при ночной прогулке в одиночестве, возможна структурная разница в мужском и женском опыте и ощущениях, которые было бы затруднительно приписать чему-либо, кроме того факта, что идущий человек просто женщина или мужчина. Видимо, можно представить себе что-то вроде спектра случаев, начиная с тех, где пол при определении содержания опыта, выделяется относительно легко, и кончая теми, в которых не так ясно, что следует приписать половым различиям. Например, многие женщины, занятые в розничной торговле в большинстве западных стран, происходят из рабочего класса, но, кроме того, они еще и женщины. Большинство мужчин, работающих в строительстве, тоже рабочие, но они еще и мужчины.

Однако, говоря о различиях между мужчинами и женщинами, действительно, важно обратить внимание на влиятельные и стойкие (хотя часто путанные) идеи, касающиеся женщин и мужчин, мужественности и женственности. Иногда идеология может довольно близко соотноситься с реальностью. В последние 200 лет в значительной части политических и фи-

лософских теорий общественная и частная сферы разделялись, и частная сфера — домашнее хозяйство, забота о детях и их воспитании — нередко считалась центром женской жизнедеятельности. Иногда раздавались призывы ограничить женщин частной сферой. Их до сих пор не допускают в некоторые области общественной сферы, хотя порой формальные препятствия уже сняты. Так, в большинстве стран центральные органы государственной власти — исполнительная и судебная власть, армия, полиция — по-прежнему почти полностью контролируются мужчинами.

Но то, что противостоит миру семьи, домашних добродетелей, заботе и самопожертвованию женщин, не просто мир войн, политики или государственного насилия. Это еще и мир рынка. Концепция рынка определяет область общественного существования, контрастирующего с личными отношениями. Структура индивидуальности, предопределяемая рынком, требует действенной рациональности, направленной на абстрактную цель — получение продукции и прибыли, и постоянного интереса к себе. Концепция рынка исключает альтруизм и не допускает, что целью деятельности человека может быть благополучие другого.

Наиболее подходящей для рынка может показаться утилитарная мораль, которая (в ее классических формах) предполагает концепцию счастья, отличающегося от разнообразных действий, которые ведут к нему, действенного разума и абстрактной индивидуальности (например, «распределение счастья» у Бентама). В соответствии с ней, все субъекты страдания или счастья должны рассматриваться как равные и к ним следует относиться нейтрально. Но, как доказал Росс Пул<sup>17</sup>, утилитаризм в действительности не способен создать для рынка адекватной морали главным образом потому, что он никогда не давал убедительного объяснения, почему индивид должен подчиниться долгу или обязанности, которые не отвечают его непосредственным интересам. Пул считает, что более адекватную мораль для рынка дает кантианство. Другие должны выступать в чьей-либо системе вещей не просто как средство, но как действующая сила, как индивиды, которые требуются рынку, они должны быть вооружены разумом, не являющимся чисто

инструментальным, и быть готовы твердо придерживаться обязанностей и понуждений (например, уважать контракты), проистекающих скорее из долга, чем из непосредственных личных интересов. Однако сфера рынка противостоит частной сфере домашних и семейных отношений. И поскольку те, с кем люди сталкиваются в домашней сфере, известны и определены, ее мораль не может быть универсальной или беспристрастной — она всегда «заражена» преувеличениями, привязанностями и частностями.

Говоря о контрасте между общественной сферой рынка и частной сферой домашних отношений, следует отметить, что, во-первых, он не соотносится непосредственно и никогда не соотносился с тем, как люди ощущают себя или как они проживают свою жизнь. Например, женщины из рабочей среды трудились вне дома с первых дней индустриальной революции и потому основания ассоциировать их исключительно с домашней и частной сферой практически исчезли. Во-вторых, нравственность рынка и нравственность сферы домашних отношений находятся в состоянии напряжения. Рынок не может существовать без сферы домашних и семейных отношений, которые «поддерживают» его деятельность, однако цели рынка часто несовместимы с требованиями частной сферы. «Должная» дополняемость этих сфер достигается только тогда, когда частная сфера подчинена общественной (господство мужчин в домашнем кругу, так же как и в общественной жизни). Подчиненность частной сферы находит отражение в нравственной и политической философии: личная нравственность, считающаяся подходящей для частной сферы, рассматривается как низшая по отношению к нравственности в общественной жизни.

Более того, хотя в теории общественная и частная сферы самостоятельны, на практике частная сфера нередко управляется посредством ограничений и требований со стороны общественной сферы. Например, взгляды на воспитание детей или на задачи материнства часто проистекали из более общих социальных императивов, таких, как требование создать «достойную» расу или дисциплинированную и послушную рабочую силу.

Тем не менее различие между общественным и

частным помогло очертить реальность и оформить человеческий опыт. Ведь никем не оспаривается, например, что физическая и эмоциональная поддержка других людей возлагается в основном на женщин, которые несут эту ответственность так же успешно, как и бремя труда вне дома. И различия между мужским и женским опытом, которые следуют из этого, позволяют понять, почему так часто женщины и мужчины по-разному воспринимают нравственные вопросы или нравственные приоритеты и почему нельзя сводить эти различия воедино и приписывать всем женщинам или всем мужчинам. И женщины, и мужчины обычно участвуют как в домашних, семейных, так и в общественных отношениях. А ограничения и обязанности, с которыми индивиды сталкиваются в повседневной жизни и которые обусловлены различием полов, могут привести к острым противоречиям и напряженности.

Рассмотрим такой случай! Женщина или мужчина вынуждены выбирать между требованиями, предъявляемыми по месту работы, и нуждами или запросами детей или престарелых родителей. Пути разрешения этой проблемы будут часто определяться полом: мужчине, вероятно, проще (или более для него типично) отдать предпочтение требованиям наемного труда; женщине проще (или более для нее типично) отдать предпочтение нуждам подопечных и близких. Женщине труднее приравнять свои потребности, касающиеся деятельности вне дома, к домашним задачам. Мужчине, наоборот, труднее, особенно если он огражден от повседневных требований, связанных с заботой о других, воспринять объем и настоятельность этих требований.

Если этические отношения и приоритеты вырастают из различных форм общественной жизни, то те из них, которые возникают из социальной системы, в которой женщинам приходится подчиняться мужчинам, должны ставиться под подозрение. Относительно женских ценностей много споров среди женщин; ими также пестрят концепции «женского», основанные на некой поляризации мужского и женского, причем эта поляризация соотносится с подчиненным положением женщин. Нет четкого набора женских ценностей или женской деятельности, альтернативных ценностям

общественной сферы, и любая концепция «женской этики», базирующаяся на этих идеях, не может, как мне кажется, быть жизненной.

Но это не означает, что жизнь и опыт женщин не могут служить источником критики общественной сферы, в которой господствуют мужчины. Нельзя, как я уже сказала, отделять опыт и взгляды, определяемые полом, от опыта и взглядов, которые определяются другими параметрами, например расой и классом. Тем не менее существуют системные совпадения в опыте женщин (например, рождение детей и забота о них), которые порождают серьезные сомнения в социальных и нравственных приоритетах, даже если последние не дают однозначного ответа на вопрос, как изменить порядок вещей.

Считается, что если бы мужчины несли такую же ответственность за семью, детей, как женщины, или если бы женщины имели такую же власть, как мужчины, в определении, скажем, приоритетов в здравоохранении, городском планировании или организации домашней работы, то многие аспекты общественной жизни могли бы быть совсем другими. Невозможно знать заранее, какого рода изменения в нравственных и социальных приоритетах произошли бы при радикальных переменах в таких явлениях, как сексуальное разделение труда, или перераспределение общественного продукта, или при упразднении многочисленных форм угнетения, от которых женщины страдают иногда совсем по-иному, чем мужчины. Обращение к современным формам общественной жизни не дает схемы действий. Но нельзя вместе с тем считать (как это делают представители многих течений современного феминизма), что женщины легко и естественно воспримут нравственные и социальные приоритеты мужчин. До тех пор пока существуют (или могут существовать) различия в женских и мужских этических интересах, приоритеты могут возникать или их придется болезненно конструировать из изменений в общественных отношениях и образе жизни. Если бы деятельности и заботам, традиционно воспринимавшимся как женские, были даны адекватные оценки, нравственные и общественные приоритеты весьма отличались бы от приоритетов мира, в котором мы живем теперь.

<sup>1</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль.— Избранные сочинения. Т. I. М., 1961, с. 554.

<sup>2</sup> Там же, с. 556.

<sup>3</sup> Wollstonecraft M. A. Vindication of the Rights of Woman. 1972. О взглядах Руссо на женщин и критику их Мери Уоллстонкрафт см.: Grimshaw J. Mary Wollstonecraft and the Tensions in Feminist Philosophy.— Radical Philosophy. 1989, № 52, summer.

<sup>4</sup> Обзор феминистской мысли XIX в. см.: Banks O. Faces of Feminism. Oxf., 1981.

<sup>5</sup> См., например: Daly M. Gin/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. L., 1979; она же. Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy. L., 1984. Подробнее о взглядах Мери Дейли см. в моих работах: Grimshaw J. Feminist Philosophers: Perspectives on Philosophical Traditions. Wheatsheaf, 1986 and Pure Lust.— Radical Philosophy. 1988, № 49, summer. Очень полезный обзор современного феминизма см.: Segal L. Is Future Female? L., 1987.

<sup>6</sup> Этот подход имеет существенное сходство с аристотелевским подходом Элесдера Макинтайра к идее добродетелей. См.: Macintyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. Duckworth. 1981.

<sup>7</sup> Noddings N. Caring: A Feminine Approach to Ethics and Education. Berkeley. 1984.

<sup>8</sup> Chodorov N. The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. Berkeley. 1978.

<sup>9</sup> Gilligan C. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge (Mass.). 1982, с. 8—9.

<sup>10</sup> Whitbeck C. A. Different Reality: Feminist Ontology.— Beyond Domination. Ed. by C. Gould. New Jersey. 1983.

<sup>11</sup> Raddick S. Maternal Thinking.— Mothering: Essays in Feminist Theory Ed. by J. Trebilcot. New Jersey, 1984.

<sup>12</sup> Raddick S. Preservative Love and Military Destruction.— Mothering: Essays in Feminist Theory. Мысли, изложенные в названных статьях, Раддик развивает в своей новой книге (см.: Raddick S. Maternal Thinking. Boston, 1989).

<sup>13</sup> Более подробно см.: Grimshaw J. Feminist Philosophers: Perspectives on Philosophical Traditions.

<sup>14</sup> О различиях см.: Feminism and Postmodernism. Ed. by L. Nickolson. Routledge and Kegan Paul, 1990.

<sup>15</sup> Grimshaw J. Feminist Philosophers: Perspectives on Philosophical Traditions.

<sup>16</sup> Soper K. Feminism, Humanism and Postmodernism.— Radical Philosophy. 1990, № 55, summer.

<sup>17</sup> Poole R. Morality. Masculinity and the Market.— Radical Philosophy. Spring 1985, № 39.

то, которое господствовало до сих пор. Если ответ будет положительным, то можно ожидать весьма разнообразных социально-политических последствий.

## I

Элиот Дойч  
(США)

### ФЕМИНИЗМ И АВТОНОМНОСТЬ

«Неспособность полностью реализовать возможности своего существования как патология женщин не была изучена, поскольку это считалось нормальной женской установкой»

Бетти Фридан  
*«Тайна женщины»*

Джин Гримшоу писала, что «темы женской автономии были центральными в феминистском мышлении и действиях»<sup>1</sup>. Данное утверждение следует признать справедливым. Тем не менее я хочу поставить философский вопрос: до какой степени должны быть изменены наши традиционные представления об автономности в свете женского опыта? Подчеркиваю, что это вопрос философский, т. е. я не буду разбирать базовые социально-политические вопросы, имеющие отношение к различным формам угнетения, которому подвергались женщины и которое помешало им достичь автономности в ее традиционном понимании, как бы ни была важна эта социально-политическая тема для феминисток всего мира. Предположим (в целях философского анализа), что женщины в той же степени, что и мужчины, обладают возможностью самореализации — для развития своих способностей, для обеспечения самоуважения, для достижения самореализации в труде и отдыхе, короче говоря, для выполнения всех условий достижения автономности, и зададимся вопросом, будет ли достигнутая ими автономность такой же, как мужская, а если нет, то может ли этот опыт послужить основой для другого, более широкого представления об автономности, чем

В истории действительно существовало множество различных концепций автономности, хотя, как я попытаюсь показать ниже, они, по-видимому, имеют ряд общих базовых черт. Остановимся кратко на некоторых из этих концепций, ограничив наше внимание западными течениями мысли.

Платоновская школа считала автономной такую личность, которая посредством разума достигает необходимого баланса и цельности изначально несопоставимых и борющихся элементов в ее природе и становится таким образом способной действовать в согласии со своими склонностями. Автономная личность вне зависимости от ее социального статуса или позиции самоконтролируема и поэтому как активный участник в сообществе может привлекать других. Следовательно, быть автономным означает реализовывать достойные человека цели, достигать разумного счастья, основанного на добродетели.

Однако Кант считал автономность изначально справедливой независимостью рационального, прежде всего в сфере морали, где вместе с высшим принципом долга разум устанавливает законы для себя. Автономность означает, что человек сам себе судья, и не имеет ничего общего с «гражданством», «свободой выбора» и другими подобными понятиями.

Со времен Просвещения, когда утвердилось либеральное, демократическое понимание человека и общества, автономность стала фактически ассоциироваться со свободой выбора (с возможностью действовать согласно своим интересам и желаниям без принуждения извне) и правами личности (по отношению к государству), что привело к появлению популярных идей о том, что автономная личность самодостаточна и полагается только на себя.

В гегельянском, а позднее до некоторой степени в марксистском понимании автономности, напротив, человек отождествлялся с коллективом, обществом и поэтому был способен, особенно по Марксу, достигать

удовлетворения, свободно распоряжаясь своей освобожденной (от отчуждения, эксплуатации) силой.

Представители романтизма, в частности Ницше, отрицали все основанные на рационализме представления о личной автономности; подлинной автономности, считали они, может достичь только исключительная личность, которая посредством воли, умения владеть собой и воображения способна сформировать себя таким образом, чтобы преодолеть гнетущую ограниченность. Только творящий гений, только подлинный законодатель для себя может быть действительно самоуправляемым.

Существует еще множество различных представлений об автономности в западной философии, и для всех них, по-видимому, прежде всего характерен взгляд на личность как сущностно асоциальную категорию. Хотя представители некоторых философских течений утверждают, что личность может полностью реализоваться как личность, только когда вступает в сообщество с другими. Но сам язык подтверждает предположение о существовании «я», которое может быть идентифицировано и отделено от других. Тогда независимость, дается она изначально или достигается, становится неотъемлемой частью автономности. Автономная личность свободна в себе и для себя.

В одном из классических (аристотелевское) определений материи говорится о ее независимом существовании. Материя — это именно то, что может существовать независимо. Но в действительности ничто не существует и не может существовать в полной изоляции от окружающей среды и других отдельных вещей. Без воздуха и воды невозможно было бы существование органической материи в той форме, которую мы сегодня знаем; без других личностей и культурных форм жизни невозможно было бы существование цивилизованного человека. Независимость, которая приписывается материи, является, таким образом, явно логической (нечто, постижимое в себе и для себя); она невозможна экзистенциально. Какие виды независимости необходимы для достижения автономности и всегда ли свобода, которая ассоциируется с автономностью, должна быть свободой для других так же, как и для себя?

Однако прежде, чем ответить на этот вопрос, надо

отметить и такую черту традиционных представлений об автономности, как понятие «сила», т. е. способность осуществлять перемены, приобретать власть над своей жизнью и нередко за счет ограничения других. Автономная личность не замкнута в некоем пассивном великолепии, скорее она по необходимости действует, как мы говорим, «контролирует» — мера подобной автономности определяется степенью контроля.

Наконец, по-видимому, все традиционные западные представления об автономности допускают, в различной степени, возможность человека действовать в согласии с некоторыми собственными руководящими принципами — моральными, эстетическими и религиозными. «Автономная личность, — пишет Элисон Эссистер, — это самоуправляемая и самоопределяющая личность»<sup>2</sup>.

## II

Дина Т. Мейерс в интересной статье «Личная автономность и парадокс женской социализации» с самого начала констатирует, что «люди автономны, когда их поведение морально приемлемо, когда оно не продиктовано никакими техническими правилами и когда люди делают то, что как индивиды хотят делать»<sup>3</sup>.

Мейерс указывает на существующее в современной феминистской мысли противоречие между следующими двумя аргументами: социализация женщин («набор действий, которые внушают девушкам нежные добродетели женственности вместе с домохозяйственными женскими целями»), ограничила полное развитие женщин как личностей, и их социализация, напротив, позволила создать определенный стиль поведения женщин, которые уделяют много внимания полноценной социальной жизни и соответственно становятся знаменитостями. Мейерс, признавая правомерность обоих аргументов, утверждает, что «это, возможно, и не лишено смысла для людей, которые действуют автономно вне связи с другими ситуациями и автономно принимают некоторые проекты и линии поведения, не контролируя основные направления своей жизни»<sup>4</sup>. Автономность, по ее утверждению, —

это вопрос степени, она имеет, как минимум, три ограниченных формы: 1) эпизодическую, когда автономность ограничена определенной ситуацией; 2) узко программную, когда человек направляет только некоторые аспекты своей жизни; 3) с частичным доступом, когда у человека есть ограниченный доступ к своей подлинной индивидуальности или личности.

Профессор Мейерс показывает, что для достижения личной автономности требуется, чтобы человек обладал некоторыми умениями, а именно познавательными и волевыми, которые составляют то, что она называет «компетентностью автономности». Существует множество способов, настаивает она, при помощи которых женщина может использовать компетентность в различных областях своего опыта.

Это дает возможность рассмотреть на базе опыта женщин различные качественные измерения опыта, которые могут обогатить наше представление об автономности. Но сначала остановимся на некоторых формах зависимости, которые, по-видимому, неотделимы от автономности. Это прежде всего те формы, которые относятся к образованию и приобщению к культуре, когда человек становится частью культурно-языкового сообщества. Без лингвистической и других структур, связанных с символами, индивид просто не мог бы реализовать свою возможность быть человеком. И эти структуры, понятно, не рождаются спонтанно; они — неотъемлемая часть социально-культурного бытия. Короче говоря, приобретение человеком базовых форм цивилизации зависит от других людей.

Человек также зависит от других, когда приобретает те умения (от ремонта сантехники до хирургии), которые в значительной степени определяют его личность и помогают ему выработать способность действовать свободно. Образование не только вводит человека в общество, но и позволяет осуществить дифференциацию внутри социального мира. Никто не может, а возможно, и не хочет быть полностью самозависимым. Человек приобретает одни умения, а не другие; кто-то делает свой выбор в силу исторического положения (например, будучи сыном фермера или дочерью учительницы), кто-то сознательно (выяснив методом проб и ошибок, что соответствует его при-

родным способностям). В любом случае благополучие личности зависит от умений других людей.

Как подчеркивают многие феминистские авторы (и я с ними согласен), личность также зависит от окружающих в том, что ей необходимо признание своей ценности, которое позволяет обрести самоуважение, что, в свою очередь, требуется для успешной деятельности в любой избранной человеком сфере. Личности нужно окружение, чтобы считать себя достойной, нужны преданные друзья, которые помогли бы ей осуществить ее собственный идеал человечности. Личности требуется быть любящим существом.

В таком случае личная автономность, которой учит женский опыт, диктует признание соответствующих форм зависимости и взаимозависимости и означает, в сущности, действия в согласии со своей природой, т. е. действия личности совершаются свободно, открыто (с точки зрения восприятия) по отношению к существованию других<sup>5</sup>.

Однако руководить собственной жизнью (хотя бы частично) в главном направлении, которое отражает интересы и желания личности, предпочтительнее, конечно, чем позволить жизни формироваться под влиянием обстоятельств, над которыми личность не имеет власти, или под давлением и принуждением. Но, как доказала Джин Гримшоу<sup>6</sup>, это довольно скудное и жалкое достижение, если сами интересы и желания — всего лишь продукт социальной обусловленности. Для подлинной личной автономности требуется, чтобы личность в процессе творчества стала сама собой.

Осуществляют ли женщины, если у них есть возможность, эту цель иначе, чем мужчины? Как пишет Энн Фергюссон, многие радикальные феминисты «считают, что женская психология отличается от мужской, потому что женщины больше, чем мужчины, склонны к материнству. Материнство означает не деторождение... а (в социальном смысле) вскармливание и непосредственную физическую заботу о младенцах»<sup>7</sup>.

Если данное утверждение справедливо, то автономность для женщин больше, чем признание различных зависимостей, — это установление отношений, причем весьма специфических: женщина стремится (как при подлинном материнстве) привести того,

с кем она состоит в отношениях, к его или ее собственной свободе и соответственно к автономности. Опыт женщин мог бы научить нас тому, что истинная автономная личность — это такая личность, которая превращает зависимость в наполненные заботой отношения, при которых собственная автономность реализуется только вместе с поддержкой автономности другого существа.

Линда М. Гленнон в работе «Женщины и дуализм» приводит следующие слова Джейн Лазарр: «Чтобы избежать самого иронического из поражений, в котором мы (женщины) объединяемся с мужчинами в их способе полужизни — автономность за счет близости, — мы должны постараться не потерять то, что имеем»<sup>8</sup>. Но это представление об автономности, позволяющее считать ее противоположностью близости, конечно, вводит в заблуждение, хотя, возможно, оно не такое уж редкое. Я хотел бы доказать, что одно невозможно без другого. Личность, мужчина или женщина, должна быть любящим существом; в противном случае она или он прискорбно несовершенны.

Вместе с близостью, которая необходима для автономности, приходит и неотделимая от нее ответственность. Отношение подразумевает долг, причем не в каком-то рационалистическом, моралистическом смысле, а как спонтанное выражение тех заботы и внимания, которые необходимы для обретения автономности. В отношениях мои действия всегда мои собственные и в той степени, в какой я свободно признаю отношения моими. Вступая в отношения, личность берет на себя обязательство, всегда молчаливое, что собственная цельность не только сохранится, но и будет усилена через отношения. Если бы это было не так, то один человек просто передал бы себя другому и подвергнулся такого рода подчинению и порабощению, которые характерны для большей части исторического опыта женщин. Без глубочайшей ответственности отношения превращаются в рабство.

### III

Кэролайн Уитбек писала, что «именно проявление творчества человека в реализации стремлений и под-

держании моральной цельности, а не успешное исполнение роли, определенной кем-то, — ключевой элемент процветания личности»<sup>9</sup>. Но «творчество человека» и «успешное исполнение» (любых ролей), по моему, тесно взаимосвязаны и являются центральными для обогащенного понимания автономности. Однако что мы понимаем под «творчеством человека» и может ли феминистская мысль предложить здесь что-либо новое? Я буду откровенно спекулятивен и, возвращаясь к теме материнства, задам вопрос: какое понимание творчества было бы у нас, если бы мы моделировали это понимание, исходя не из традиционных космогонических представлений о творении (ex nihilo или иначе), но из женского опыта *рождения*. Другими словами, как бы выглядело «творчество человека», поскольку оно касается проблемы автономности, и «успешное исполнение», если бы за парадигму было принято рождение детей?

И для космогонического повествования, и для описаний человеческого творчества характерно понятие онтологического *разделения* творца и творения (исключение можно сделать для теории эманации неоплатоников), которое является лейтмотивом в западной мысли, и, как следствие, *отдаление* одного от другого, именно (как с удовольствием отметили бы экзистенциалисты) *отстранение* одного от другого. Это, в свою очередь, породило целый ряд представлений и верований, и среди них такие, как «владычество», «господство», «эксплуатация» и «собственность».

Когда творение рассматривается как своего рода «большой Дух» (не важно, понимается это теистически или научно), а человеческое, особенно художественное творчество — как избыточное выражение личной гениальности, появляется естественная тенденция считать творчество определенного вида господством над условиями или ситуациями, контролем над ними в собственных целях. Вообще, греки понимали творчество как род делания и формирования, *τέχνη*, как воплощение того, что было до тех пор скрыто (например, статуя Аристотеля, *потенциально* скрытая в камне), короче говоря, как успешную *эксплуатацию* (и этот термин до сих пор широко употребляется в эстетике) возможностей средства или

ситуации. Эксплуатировать означает «воспользоваться чем-то» (конечно, не всегда в отрицательном смысле) и утвердить свое превосходство (что, возможно, всегда имеет отрицательный смысл). В этом случае личность не обязательно должна видеть результат своего творчества как буквальное или метафорическое продолжение себя, скорее, последний становится посторонним объектом в общественном пространстве. Им по праву может *владеть* другой, его можно купить и продать, обменять и даже, при соответствующем правовом оформлении, уничтожить.

Это ни в коем случае не дает полного представления о том, что значит творчество в наши дни, и я подчеркнул его отдельные особенности для того, чтобы выявить противоположности, которые, без сомнения, можно легко предугадать. Тем не менее эти особенности представляются типичными в общих структурах современности.

Но вернемся к нашему вопросу: как выглядело бы творчество человека, поскольку оно касается проблемы автономности, если бы за парадигму принималось разномыслие? Можно предположить следующее.

Творчество требует *взаимности*, признания внутренней связи между создателем и созданием, где оба обусловлены отношением. Это значит, что человек изменяется в процессе творчества, как и работа в процессе ее выполнения. Творчество, когда оно успешно, искусно, но оно не требует насильственной власти над сопротивляющимся веществом, а, напротив, призывает к сотрудничеству с ним, к восхищению его цельностью. Таким образом, творчество требует глубокой заботы и заинтересованности в правильности того, что сотворяется, культивирования его ценности для его же пользы. Это выражается не столько во «владении», сколько в «опекунстве». То, что создается, принадлежит человеку постольку, поскольку он обязан заботиться о своем творении, уважает его существование и стремится привести к полноте его собственной цельности.

Я осмелюсь утверждать, что, когда мы творчески относимся к своей жизни, мы творим именно так: все, и мужчины и женщины, становятся «матерями». Когда мы творчески относимся к жизни, мы очень озабочены тем, чтобы всегда поступать правильно, невзи-

рая на то, значительны наши поступки или скромны. Мы работаем с внутренними ритмами и силами того, что нам дается, а не *над* ними, признавая ограничения не как препятствия, а как возможность для наиболее полного выражения. Когда мы живем творчески, т. е. так, как предполагает парадигма размножения, нас неотвратимо влечет к автономности, которая находит свое выражение в свободном свершении поступков.

В этом смысле быть автономным не означает быть свободным от давлений, политических или каких-то иных, это означает быть свободным, чтобы действовать и формировать свою собственную судьбу в рамках (естественно, ограниченных) того круга действий, которые человек выполняет с искусством, и таким образом способствовать свободе других людей и своей. Можно сказать, что автономность — это межличностное понятие, имеющее отношение к тому, *как* человек действует, а не просто к тому, *какого* рода действия он волен предпринять. Автономность становится своего рода *силой*, но силой «для себя», другими словами, ее единственная цель — выражение свободы.

Представление об автономности, которое я попытался сформулировать, исходя из феминистской мысли, не обязательно одинаково относится к мужчинам и женщинам. Конечно, мужчины и женщины могут, благодаря различиям в их биологическом или социальном происхождении, выражать свою автономность, свою способность к творчеству различными путями, т. е. вкладывать разное содержание в свои искусные творческие действия и придавать им разные формы, точно так же, как индивиды одного пола выражают себя по-разному. В любом случае для меня очевидно, что *чем больше мы, мужчины и женщины, творим, тем автономнее мы становимся*, а это, безусловно, кое-что значит!

<sup>1</sup> Grimshaw J. Autonomy and Identity in Feminist Thinking.— Feminist Perspectives in Philosophy. Ed. by N. Griffiths and M. Whitford. Bloomington, 1988, с. 90.

<sup>2</sup> Assister A. Autonomy and Pornography.— Feminist Perspectives in Philosophy, с. 59.

<sup>3</sup> Journal of Philosophy. 1987, vol. 94, № 11, november, с. 619.

<sup>4</sup> Там же, с. 624.

<sup>5</sup> Неспособность признать необходимую зависимость и взаим-

мозависимость часто ведет к патологическому самообману, как заметила Карин Хорни. «Если, скажем, муж цепляется за иллюзию своей независимости,— пишет Хорни,— он с тайной горечью будет чувствовать, что жена нуждается в нем и связывает его» См.: *Horney K. Feminine Psychology*. N. Y., 1967, с. 120.

<sup>6</sup> *Grimshaw J. Autonomy and Identity in Feminist Thinking*.

<sup>7</sup> *A Feminist Aspect Theory of the Self.— Women Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Ed. by G. L. M. Pearsall. Boston, 1989, с. 98.

<sup>8</sup> *Glennon L. M. Women and Dualism: A Sociology of Knowledge. Analysis*. N. Y., 1979, с. 17.

<sup>9</sup> *Whitbeck C. A Different Reality: Feminist Ontology.— Beyond Domination*. Ed. by C. Could. Totowa—New Jersey, 1983, с. 64.

Мария Эррера Лима

(Мексика)

РАВНОЕ УВАЖЕНИЕ К НЕРАВНЫМ ПАРТНЕРАМ:  
РАЗЛИЧИЕ ПОЛОВ И КОНСТИТУЦИЯ  
СУБЪЕКТОВ МОРАЛИ

Во время празднования двухсотлетия Французской революции группа молодых людей со всех концов света подписала «Новую декларацию прав мужчин и женщин», включив в нее «право на реализацию»<sup>1</sup>, которого не было в декларации 1789 г. Включение этого пункта стало признанием тех, кто оказался в какой-то мере исключенным из сферы влияния первой декларации, и одновременно подразумевало критическое отношение к ложной универсальности классического либерализма.

Критика универсализма в этике стала одной из первых площадок критической мысли для теории феминизма. Если мы зададим себе вопрос: что такое феминистическая этика?— то одним из возможных ответов, сформулированным испанской феминистской мыслительницей Селией Аморос, будет критика этики<sup>2</sup>, отрицание фальшивой претензии на универсальность, выдвинутую в качестве идеологического допущения в большинстве западных этических теорий, поскольку на самом деле это была попытка сделать глобальные обобщения из опыта и самоощущения одной социально доминирующей группы (не обязательно только мужчин, но определенного класса) и распространить их на все человечество, игнорируя голоса не вошедших в эту группу. Так, одной из сфер, в которых женщинам пришлось бороться за свои права, оказалась сфера моральной ответственности, признания их в качестве самостоятельных субъектов морали.

Существуют, конечно, более точные и детальные

способы доказательства фальшивого универсализма моральных доктрин, например двойная мораль, принятая в обществе и предполагающая различие моральных норм для мужчин и женщин. Однако на эту проблему можно смотреть как на прикладную. То есть она не подвергает сомнению обоснованность общих правил или моральных норм, ее можно отбросить, посчитав проблемой недостаточной просвещенности, такой, которую можно решить, выполнив обещание всеобщего равенства и свободы. В западной истории это один из эпизодов борьбы угнетенных классов за свои права: распространение прав привилегированных групп на другие слои общества в результате социальной борьбы. Женщины не были исключены из этого процесса. Но для нас важны другие вопросы: изменяет ли признание женщин полноценным моральным субъектом представление об этике? Каким образом различие полов влияет на содержание этической философии?

Прежде чем попытаться ответить на эти вопросы, следует рассмотреть одно возражение, которое некоторым образом совпадает с феминистским тезисом о том, что женщиной не рождаются, а становятся, т. е. о социальном происхождении женского самосознания, о том, что сама идея «женщины» — продукт общественного и исторического развития. Это ограничило бы проблему пола областью общественной и политической теории, позволило бы увидеть проблему различия не в сущностных терминах, а с точки зрения различия в доступе к власти в обществе. Мы предпочитаем, не отвечая на это возражение прямо, поставить вопрос по-другому: была ли проблема власти и проблема конституционных различий моральных субъектов адекватно освещена современными теориями морали?

Если смотреть на этическую теорию с точки зрения традиции Просвещения, то рассуждения о различиях вообще (как частных, так и различиях полов) могут показаться странными, ибо сама идея современной этической теории строится на признании абстрактного идеала справедливости, распространяющегося на все человечество и продолжающего универсальные идеалы свободы, равенства и достоинства. Ведь ее цель, по-видимому, состоит именно в том, чтобы

выявить общечеловеческое и предложить такие нормы, которые могут быть приняты любым человеком, независимо от его или ее конкретного положения. Представляется, что этот элемент безусловности моральных норм противоречит идее контекстуального отражения в этике.

Мы, однако, попытаемся доказать, что проблема различия и в качестве парадигматического примера различия полов может стать неотъемлемой частью новой редакции этики дискурса. В ходе доказательства вопрос равноправия женщины и новое понимание ее роли как подлинного морального субъекта будем рассматривать в контексте критического возврата к традициям Просвещения, чтобы, как сказал бы Юрген Хабермас, не отбросить, но обрести «нормативное содержание» современности<sup>3</sup>.

Если охарактеризовать проблему пола как проблему различия, то у нас появится концептуальная стратегия, которая позволит проанализировать положения этического универсализма. Таким образом, мое доказательство будет двухступенчатым: оно будет посвящено, во-первых, общей критике просвещенного разума, и в частности, положения о беспристрастности как законе справедливости, а также «проверке» универсальности моральных норм как формы оправдания, во-вторых, рассмотрению специфичности половых различий в структуре моральных субъектов.

Дискурсивная этика представляется наилучшей отправной точкой для нашего рассуждения, так как именно этот тип этической теории имеет ряд преимуществ перед другими современными течениями. Во-первых, в ней уже отброшена парадигма «изолированного субъекта знания», пришедшая из рассудочной философии, и ее заменила межсубъектная парадигма, которая рассматривает знание как передаваемое в языке совместное усилие субъектов, имеющих общее происхождение, верования или опыт. Сама идея рациональности понимается как «коммуникативная рациональность», в которой процесс обоснования норм принимает форму дискурса. Таким образом, можно исключить самые грубые формы ложного универсализма, т. е. никто не может приписать своим отдельным наблюдениям статус универсальной ценности, поскольку ценность любой нормы, которая пока-

жется удачной для универсального применения, должна быть проверена в процессе коллективной аргументации. Необходимо, чтобы постулированная ценность норм была защищена доводами, и вообще выбор того, что является наилучшим для всех, должен опираться на согласие всех (реальных или воображаемых) участников морального спора.

Следовательно, вопрос классической моральной доктрины: что я должен сделать?— больше не понимается ни как внутренний вопрос единичного мыслителя, ни как, в строгом смысле, трансцендентальный аргумент. Скорее, его необходимо понимать как коммуникативный акт и включить в контекст межсубъектного понимания. И не только потому, что единичный мыслитель принадлежит сообществу собеседников и у него с ними общий мир воззрений, но и потому, что его или ее речь паразитирует на коммуникативной форме языка и, что более важно, потому, что большинство морально значимых вопросов требуют для завершения коммуникативного акта другого участника разговора.

И не только процедурные вопросы, в частности как установить действенный и приемлемый для всех закон справедливости, но и вопросы, относящиеся к сфере «этической жизни» (*Sittlichkeit*, по Гегелю): каким образом разрешать конфликты между людьми, как определить разумный (моральный) образ жизни, вопросы идентификации и самопонимания и т. д. Поэтому что в вопросе: что я должен сделать?— предполагается наличие другого, ибо оправдание собственного поведения является и оправданием в глазах других. Иными словами, правильность нормы должна быть установлена в контексте дискурса и действия, в которых принимают участие несколько субъектов.

Однако необходимость дискурсивной формы для оправдания претензий моральных норм на обоснованность обусловлена тем, что мы не можем более прибегать к аргументам религии или традиции для оправдания норм. В концепции дискурсивной этики Хабермаса оправдание есть форма логической аргументации. Нормы должны быть защищены доводами в такой ситуации, когда участники диалога имеют равное право голоса и где нет места принуждению. Хабермас предложил определение «идеальной речевой

ситуации», сталкивающей факты, регулирующей идеи и функцией которой является создание идеальной версии того, что уже содержится в каждом речевом акте, ориентированном на понимание. То есть когда двое или более людей вступают в диалог с целью совместно найти истину, уже предполагается наличие нормативного (или морального) содержания. Или, другими словами, в стремлении к истине, которое присутствует в обычном языковом взаимодействии, уже содержится зерно коммуникативной рассудочности и, как следствие, основание для моральной концепции закона справедливости или способ регламентировать социальное общение на основе принципов разума.

В прагматических предпосылках обычного языкового общения Хабермас находит условия коммуникативной рассудочности, а именно: сбалансированное распределение среди всех участников возможностей выбрать и использовать речевые акты, а также то, что мотивы стратегии (или силы, или жестокости) в общении подавляются. Для Хабермаса это означает, что «обоснованный» (или действительный) консенсус возможен и он должен быть отделен от простого «фактического» консенсуса, т. е. от таких форм соглашения, в которых имелись применение силы или какие-либо формы внутреннего или внешнего принуждения. Например, формой внутреннего принуждения могут считаться ложные убеждения, идеологические концепции, предрассудки и тому подобное. Однако если предположить, что победу будут одерживать только сильнейшие аргументы, то возникнет основание утверждать, что согласие, достигнутое при таких условиях, действительно и, как таковое, имеет для всех силу морального императива.

Возникает вопрос: почему мы должны принимать моральную норму? Если для нас больше не существует авторитета традиции или религиозного мировосприятия, то в каких доводах можно найти почву для морального императива? По Хабермасу, пересмотревшему этику Канта,— только в силе доводов. Это должно быть нечто, что все мы могли бы принять, если бы была возможна свободная дискуссия, и, в случае конфликта или расхождения взглядов, мы были бы предубеждены или защищали бы свою точку зрения лучшими из возможных доводами.

Однако, с тех пор как Хабермас заново сформулировал категорический императив Канта в понятиях речевого обоснования норм (т. е. «проверки на универсальность», которая в новой формулировке Томаса Маккарти звучит следующим образом: вместо «считать действительной для всех остальных ту максиму, которую я могу заставить быть всеобщим законом», позиция сдвигается в сторону межсубъектной парадигмы и принимает вид: «я должен предложить мою максиму всем остальным для дискуссионной проверки ее претензии на универсальность»<sup>4</sup>), возникает *потребность* в участниках и проблема особых пристрастий или разногласий среди участников не может быть легко устранена. Даже если мы представим себе процесс публичного обсуждения этических норм и ценностей, например «равенства» или «равных прав», как форму аргументации, которая может привести к консенсусу по этим вопросам скорее, чем к действительному диалогу между конкретными субъектами (т. е. они могут быть группами, социальными моментами и т. д.), нам придется учитывать не только абстрактную идею универсальности, но и действительные различия, лежащие в основе конфликтов, связанных с интерпретацией данных ценностей, и этических или юридических ограничений, которые могут быть результатом этого.

Существует видимое расхождение между постулированным нами коммуникативным характером процесса обоснования норм и «проверкой на универсальность», понимаемой как рассудочное соглашение. Это расхождение связано с тем, что современное представление о личности подчеркивает особенности и конституционные различия, тогда как принцип универсальности, понимаемый как непредвзятость, предполагает равенство в качестве условия его реализации.

Есть область, в которой уважение к автономности других — требование не навязывать им наших норм — может затронуть не только содержание норм, но и процедуру признания их валидности. С точки зрения коммуникативной модели оправдания моральные нормы должны быть подвергнуты процессу коллективного обсуждения и пройти двойной тест: на универсальность обобщаемых интересов (чтобы выйти

из сферы частных или стратегических интересов) и на обоюдность, т. е. уважение достоинства других как личностей, не во имя разумности в узком понимании этого слова, но во имя уважения их индивидуальностей и особенностей.

Кант понимал уважение как «почтительное отдавание» или «отталкивание», например, в его концепции дружбы любовь и уважение стоят в оппозиции друг к другу<sup>5</sup>. Но уважение можно понимать как умение слушать друг друга, действительно принимая во внимание то, что говорит он или она («уважение к точке зрения и желаниям других»), считать его или ее (особенно ее) способным выразить свои собственные нужды и т. д. Это второе значение понятия «уважение» совпадает, в свою очередь, со второй посылкой Канта, которая требует обращаться с людьми как «целью самой по себе», а не средством (достижения своих целей).

Вторая максима Канта призывает нас: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>6</sup>. Основание для этого Кант находит в том, что «разумное естество существует как цель само по себе»<sup>7</sup>.

Но, как и в случае изменения представления об уважении, изменилось и наше представление об основаниях для уважения других. Таким образом, мы ощущаем расхождение между принципом всеобщности, с одной стороны, и идеей об уважении к другим как независимым субъектам (вторая и третья посылки Канта) — с другой. Это расхождение становится очевидным, если тщательно рассмотреть идею уважения к другим с точки зрения межличностного понимания и взаимодействия. Уважение к личности «как к конечной цели» означает признание его или ее независимости, способности устанавливать законы для себя. Другими словами, признать их полноценными моральными субъектами, а этого женщины до самого последнего времени были лишены.

Возможно также политическое прочтение этих посылок. В реальных условиях буржуазного общества во времена Канта было бы невозможно представить себе, даже формально, равенство для женщин. Об-

щая критика подобного формального равенства не только у Канта, но и вообще в традиции Просвещения, например у Маркса<sup>8</sup>, сводилась к тому, что фактическое неравенство прекрасно совмещалось с формальным или юридическим равенством. Добавив к критике универсализма как еще одно «неисполненное обещание эпохи Просвещения» представление о возможном равенстве женщин и мужчин на концептуальном уровне, мы увидим, что гипотетическое подавление различий играло идеологическую роль: замалчивание точки зрения женщин в моральных и политических разногласиях, но при этом риторическое включение их в общее понятие «человечества». Этот шаг имел извращенные (т. е. не намеренные, но тем не менее дурные) последствия: любые требования со стороны женщин казались слишком мелкими или неоправданными, чтобы принимать их во внимание при создании моральных и политических законов (и это до сих пор происходит при решении таких важнейших проблем, как право на аборт), потому что предполагалось, что эти требования уже включены в общечеловеческое законодательство.

Однако, хотя расхождение между идеей разумного консенсуса равных субъектов и идеей взаимности как уважения к различиям не решается на уровне коммуникативной модели этики дискурса, существует несколько возможных выходов из положения, если довести идею коммуникативной рациональности до окончательного завершения.

Идея взаимодействия и уважения к другому, о которой я говорила, рассуждая о второй посылке Канта, заставляет вспомнить не менее важное откровение традиции либерализма — то, что можно обозначить как негативную свободу. Идея негативной свободы была разработана в духе либеральной традиции не только как свобода от внутренних ограничений (свобода от уз природы или от царства необходимости, по Канту), но и как свобода от внешних ограничений, свобода от принуждений и насилий. Она понималась как пространство личной свободы и как защита от пользования (или злоупотребления) свободой со стороны других лиц.

Отмеченный аспект либеральной традиции принципиально важен для женщин в двух отношениях. Во-

первых, он предоставляет им как личностям возможность сказать «нет» несправедливости и одновременно (в процессе борьбы) начать обретать действительную власть над своим разумом и телом. Так у женщины появилось оправдание (несмотря на то что даже сейчас оно не всегда считается веским) необходимости защищаться в случае физического или символического покушения на ее неприкосновенность. Это стало центральной посылкой феминистской теории в духе той же либеральной традиции. Во-вторых, в качестве требования взаимодействия возникает, таким образом, основание для осуществления позитивной формы свободы: стать субъектом, способным защитить свой образ жизни (жизненную позицию), а также выразить свои собственные нужды (прямо, без вмешательства других агентов).

Последняя проблема важна как для этического, так и для политического аспектов феминистской теории. В этическом плане это главным образом защита права на различие, тогда как в политическом — это признание женщины в качестве не только отдельного субъекта (как в случае с моральными проблемами), но и как члена коллектива<sup>9</sup>. Я еще вернусь к этой проблеме, здесь же хочу лишь указать на тот факт, что концепция негативной свободы и взаимодействия (в правах, требованиях и вмешательстве всех участников не столько идеальных, сколько реальных диалоговых ситуаций) является единственно возможной основой постконвенциональной концепции солидарности<sup>10</sup>.

Я хочу сделать предположение, корректирующее понятие «справедливость» как «беспристрастность» в условиях идеальной речевой ситуации. Для этого нужно обратиться к эмпирическим общественным наукам, а именно к практической лингвистике, поскольку я убеждена, что необходимо сочетать эмпирические науки и философию в постметафизическом философском исследовании.

Как уже говорилось, Хабермас предложил в качестве основы своей концепции коммуникативной разумности условия, которые содержатся в практических предпосылках языка. В соответствии с его моделью, эти предпосылки (идеальной речевой ситуации, т. е. свободы от принуждения и насилия) связывают уча-

стников, согласно Дж. Г. Мид, выбором «идеальной ролевой функции», а именно: они должны считать себя свободными и равноправными участниками речевого общения, предпринимающими совместные усилия для достижения разумного соглашения. Процесс «герменевтического уточнения» и нужен для того, чтобы разрешить разногласия, возникающие при толковании данной диалоговой ситуации, и для ее понимания. Необходимо представить себя в положении другого и в процессе доказательства либо принять его или ее толкование ситуации, либо убедить его или ее своими доводами. В модели Хабермаса этот процесс рассматривается как предварительное уточнение терминов дискуссии и общего круга проблем, с тем чтобы действительно разумно аргументировать свою точку зрения.

Однако несовершенство этой модели, как отмечали некоторые ее критики<sup>11</sup>, состоит не только в сомнительной полезности идеализации подобного типа, но и в отсутствии твердых критериев, которыми определялись бы моральные проблемы, и, следовательно, возможности достичь консенсуса при точном соблюдении условий идеальной речевой ситуации. Проблема не может быть решена, даже если мы ограничим ее, введя недвусмысленное правило соблюдения справедливости при процедуре, поскольку даже в этом случае может возникнуть подозрение в «фальшивой генерализации» или «моральном империализме» того, что постулируется как универсальное, будучи на самом деле исторически обусловленной концепцией справедливости или практической рациональности.

Чтобы принять это хотя бы частично, нам не нужно вставать на позиции непоследовательного или самообвиняющего релятивизма. Достаточно сказать, пусть упрощенно, что даже если мы должны принять универалистскую концепцию разума, к ней нельзя подойти иначе как через определенные, исторически конкретные формулировки, которые, по удачному выражению Томаса Маккарти, являются продуктами не «чистого практического разума» Канта, а, скорее всегда «нечистого».

Вместе с тем не следует отбрасывать модель справедливости как беспристрастности, нужно только ограничить ее действенность в пределах юридической

формулировки. Конституционная демократия, как таковая, — лучшая из всех политических систем, которые были у нас до сих пор, — является именно такой потому, что наряду с другими причинами позволяет сосуществовать множеству представлений о добре. Это, конечно, не означает, что подлинный плюрализм уже существует в реальных западных демократиях (в мировой печати ежедневно появляются свидетельства расизма и сексуального угнетения), но можно утверждать, что появилась правовая и концептуальная возможность ввести идею плюрализма в теорию демократии.

Требуется, однако, анализ реальных процессов взаимодействия с помощью, как я уже сказала, исследований в области практической лингвистики; поскольку, в соответствии с концепцией коммуникативного разума, разум — это человеческая способность в рамках возможного человеческого опыта, и работу разума нужно рассматривать в контексте практики.

Если исходить из того, что коммуникативное взаимодействие есть предварительное условие логического понимания и предпосылка человеческого общения, можно расширить наше представление о разумном. Выявление внутренних отношений между процессами коммуникации как действительными, эмпирическими процессами может представить нам любопытные пути решения нашей проблемы. Например, если задать такие вопросы: каким образом удовлетворить ожидания обобщенной взаимности в случае конфликта или несогласия? как следует понимать различия в определениях ситуации? должны ли они разрешаться в предыдущий, герменевтический момент разъяснения (в чем убежден Хабермас) или, может быть, нужно использовать «герменевтическую чувствительность», которая будет работать в течение всего процесса языкового взаимодействия?

Один из возможных выходов — отказаться от «аргументации» в области моральных проблем в пользу «разговора», т. е. взаимодействия, которое ближе к обычному языковому взаимодействию, чем к специализированным беседам о точных науках. Если спор на тему морали не удовлетворяет условиям разумной аргументации в строгом смысле, то, вместо того чтобы говорить, что это всего лишь вопрос неоп-

равдываемых личных предпочтений (форма этического эмотивизма) или проблемы морали не могут быть объектом рационального определения (форма иррационализма), мы можем выбрать другую концепцию практической логики, в соответствии с которой человек способен решать проблемы и понимать не только точно описанные ситуации, но и расплывчатые, двусмысленные. Из литературы и из повседневного опыта известно, что люди обладают удивительной способностью справляться с неопределенностью, способны адаптироваться и учиться на новом опыте такими путями, которые не поддаются точному измерению.

Предложить беседу в качестве модели для дискуссии о морали не означает допустить иррационализм — это, как было сказано выше, включение в теорию коммуникативной рациональности и тех аспектов, которые относятся к области «нечистого» разума, т. е. таких параметров, которые нельзя легко или отчетливо отделить от психологических или стратегических (властных) интересов.

В требовании взаимности, выдвигаемом в обычной беседе, уже заложено предчувствие того предложения, которое мы хотим сделать: например, в том способе, которым формируются беседы, в реакции слушающего на намерения говорящего, а также в тех изменениях, которые должен делать говорящий, чтобы приспособиться к распознанному пониманию (и предварительным требованиям) слушающего<sup>12</sup>. Таким образом, обычное языковое общение, направленное на понимание, включает взаимность как необходимое условие успешной реализации акта общения.

Если предположить превращение этой модели в модель моральной беседы, то не нужно подразумевать «симметрию ожиданий» (как в модели Хабермаса), но сохранится «взаимность признания» не только в качестве требования к пониманию, но и в качестве требования *морали*. Поэтому можно предложить понятие «требование признания», под которым говорящие в обычной беседе подразумевают «прагматическое универсальное» другого порядка, как новую формулировку второй посылки Канта: обращаться с другими как с «вещью в себе». Требование взаимности и признания другим в коммуникативном взаимодей-

ствии означает также, что акт общения требует не только понимания языковых предложений, но и принятия его. Или, по Хабермасу, признания его нормативной коррекции.

Итак, важно подчеркнуть, что более не существует беспроблемной связи между беспристрастностью и взаимностью, как в случае с идеальной речевой ситуацией. Поскольку отношения, предполагаемые в моральной дискуссии, это отношения субъект—субъект, вопросы, связанные с подлинностью самопредставления, не только являются вопросами выражения, но и становятся релевантными самому коммуникативному процессу. Взаимное понимание становится правилом отношений, или, другими словами, признание другого становится моральным долгом. Причина, по которой требование признания, достигаемое в обычном разговоре, может быть базисом для морального правила, состоит в том, что оно заставляет субъект выйти за рамки простых психологических или стратегических интересов, если он или она руководствуется моральным принципом уважения к другим.

Что касается вопроса о «различиях», то теперь должно быть понятно, что особенности и индивидуальные различия включены в эту модель как часть нормального условия социального взаимодействия. В моральном плане это означает, что идея уважения к другим и их особенностям поднята на уровень правила морали.

Если расширить модель дискурсивной этики таким образом, то вопросы идентичности и исторического конституирования моральных субъектов или проблемы интерпретации нужд становятся центральными в размышлениях о морали. Нам придется рассмотреть все эти проблемы, чтобы познать, пользуясь выражением Гегеля, «как достичь общения в текучести различий»<sup>13</sup>.

Вопрос пола и его значение в этике можно концептуализировать в терминах конституирующих различий на уровне индивидуальных участников или рассматривать его как проблему коллективной идентичности. Необходимо отметить, что, с одной стороны, коллективные идентичности играют важную роль при становлении социальных моральных субъектов. Исто-

рический опыт женского движения предоставил им новые образы и представления о себе, которые помогают созданию новой социальной идентичности. С другой стороны, конфигурация определенного набора верований и ценностей в коллективной идентичности есть условие участия в общественных спорах. Не то чтобы мужчины не нуждались в идентификации, но у них уже было то единственное социальное тождество, для которого общественная роль считалась законной.

Что до политических и моральных последствий этого, то они ведут к смене терминов в публичных дебатах, т. е. разница полов должна систематически учитываться в общественных дискуссиях о социальном обеспечении и в других формах социального взаимодействия. А также, что особенно важно, женщины как общественные субъекты, или индивиды, должны получить право голоса; это единственный способ исправить на практике отрицательные последствия ложных обобщений, или этического универсализма, включающего идеологический компонент отрицания ситуации, в которой женщины главенствуют. Необходимо выслушать реальных субъектов морали и политики.

Если мы не ошибаемся в своем предположении, принцип беспристрастности должен быть заменен чем-то наподобие «взаимоприемлемого понимания», несмотря на туманность и неопределенность этого термина. Если так, то идея межсубъектного понимания как форма рационального соглашения открыта и зависит от напряжений между особенностями субъектов, их оценочных горизонтов и утопическим идеалом существования интересов, поддающихся обобщению, или форм «перекрывающегося консенсуса», которые могут предшествовать универсалистским претензиям.

<sup>1</sup> Я благодарю Викторю Кампс за эту информацию.

<sup>2</sup> Amorós C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. 1985, с. 116.

<sup>3</sup> Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, 1987; он же. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. Boston, 1984.

<sup>4</sup> McCarthy Th *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge. 1978, с. 326.

<sup>5</sup> Кант И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 4, ч. 2. М., 1965, с. 413.

<sup>6</sup> Кант И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 270.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> См.: Amorós C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*.

<sup>9</sup> См.: Fraser N. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Thought*. Minneapolis, 1989.

<sup>10</sup> См.: Wellmer A. *Models of Freedom in the Modern World*.— *The Philosophical Forum*. 1989—1990. Vol. XXI, 1—2, Fall-Winter.

<sup>11</sup> Такие, как А. Велмер, Т. Маккарти, М. Даскал. См., например: *The Philosophical Forum*. 1989—1990. Vol. XXI, 1—2, Fall—Winter; *Philosophy and Social Criticism*. 1988, vol. 14, 3—4.

<sup>12</sup> См.: Grice P. *Meaning*.— *The Philosophical Review*. 1966, с. 377—388; он же. *Utterer's Meaning*.— *The Philosophical Review*. 1978, с. 147—177.

<sup>13</sup> Hebel G W. *Fenomenologia del espíritu*. Mexico, 1966, с. 110.

Марсия Морс  
(США)

## ФЕМИНИСТСКАЯ ЭСТЕТИКА И СПЕКТР ПОЛА

Двадцать лет назад историк искусства Линда Ночлин задала вопрос: почему не было великих художников-женщин?— и, отвечая на него, одной из первых бросила осознанный феминистский вызов каноническим установкам истории искусства. Вопрос Ночлин, отчасти риторический, отчасти горестный, стал объединяющим кличем для художниц, участниц женского освободительного движения 70-х, и послужил наброском манифеста для тех женщин, в том числе и художниц, которые решили переоценить и в конце концов реорганизовать искусствоведение.

Обратившись к традиции систематического исключения, Ночлин противопоставила свою аргументацию как понятие «гениальность» (считавшейся чисто мужским атрибутом), так и становлению Академии (членство в которой для женщин было категорически запрещено). Эти выражения интеллектуальной и институциональной дискриминации имели, с одной стороны, сущностный, а с другой — социополитический подтекст. В той мере, в которой Академия служила поиску и формированию индивидуальных дарований, оценивая их историческое присутствие, женщины, решившие стать художниками, оказывались в ловушке невыносимого противоречия.

Со времени появления работы Ночлин вклад феминисток в дискуссию и об истории искусства, и об эстетике стал более ощутимым. Убежденность, с которой женщины, активно работающие во всех областях искусств, говорили о сложностях своего ремесла, действительно изменила наш взгляд на историю и культуру. Эта их убежденность создала определенный климат для более смелого и более широкого эксперимен-

таторства. Однако нет неоспоримого свидетельства того, что признаки прогресса значительно изменили место женщины в широком мире искусства, что имело бы подтверждение в институциональном их признании и рыночной поддержке.

Это двусмысленное состояние можно объяснить тем, что мы еще новички в своем ремесле или что мы лишены возможности ясно увидеть его из-за отсутствия временной дистанции. Дело осложняется тем, что как бы ни было сильно благотворное влияние феминистской точки зрения, его самого по себе еще недостаточно. Оно должно быть использовано для того, чтобы открыть дорогу более полным трансформирующим соображениям на пол вообще.

Попытаемся, во-первых, дать обзор и категоризацию нескольких наиболее важных положений феминистской мысли, касающихся места женщины в художественном творчестве; во-вторых, определить темы и идеи, которые женщины используют в своих работах; в-третьих, предложить пути, на которых новый взгляд на вопросы пола может не только вывести нас из нынешних тупиков, но и значительно обогатить как практику, так и критику.

Однако прежде всего, поскольку я хочу защищать четкую творческую или критическую позиции тех или иных лиц, я считаю важным сообщить кое-что о своей собственной. С точки зрения объекта я имею дело с изобразительными и пластическими искусствами, за исключением архитектуры, но признаю, что я усвоила многое из писаний женщин и феминистской литературной критики, которые, я думаю, в данный момент предлагают более развитые модели анализа, чем визуальные искусства. И хотя из моих дальнейших комментариев, вероятно, можно будет сделать обобщения, важно также признать существование отдельных социокультурных сред, из которых возникают различные искусства.

С точки зрения субъекта считаю важным засвидетельствовать собственные возможности и недостатки. В силу окружения я член многокультурного общества, по формальному образованию — ученый-социолог и художник, по роду занятий — учитель, критик, художник и феминистка. С точки зрения хронологии я продукт того периода, который и пытаюсь осмыслить.

## 1. Феминистские взгляды в истории и критике

Нота, затронутая Линдой Ночлин и прозвучавшая в исторически благоприятный момент одновременно с общим оформлением движения за освобождение женщин и более личными темами женщин искусства, привлекла внимание к явному и болезненному противоречию между увеличением числа женщин, посвятивших себя искусству, и длительному отсутствию в истории их вклада в него.

Первоначально много энергии было направлено на пересмотр, или ревизию, истории, откапывание сохранившихся документов, на основании которых можно было бы добавить женские имена к мужскому пантеону, на оплакивание тех, может быть, навсегда неизвестных женщин, которых, предположительно, история утаила. Затем дискуссия расширилась и перешла на темы иерархии продукции, включения других форм (в основном тех, в которых преобладали женщины, как, например, шитье) и, наконец, собственно к природе исторического построения.

Плюрализм мира искусства в семидесятые предоставил свободное пространство, в котором могли трудиться женщины, избравшие темой своих работ половую принадлежность. Такая свобода не гарантировала содержательных критических откликов или институциональной поддержки, но женщины, работавшие на периферии, стали во многих случаях представителями нового авангарда.

В восьмидесятые, когда преобладал постмодернистский дискурс, укрепились позиции феминизма в процессе развенчания истории, которая считалась теперь фаллоцентрической. Как оказалось, это было десятилетие «взросления» и для тех женщин, которые встали на радикальные позиции в семидесятых, и для тех, чье развитие началось уже в восьмидесятые.

Здесь мы можем определить некоторые частные теоретические схемы отношений между художницами и контекстами, в которых они работают, или между особой феминистской позицией и контрастирующей с ней, зачастую традиционно патриархальной позицией.

1. *Природная сущность.* Некоторые женщины убеждены в фундаментальном различии между муж-

чиной и женщиной, но предпочитают не горевать о принадлежности к своему полу, а радоваться этому и поощрять творческое использование и выражение тех качеств, которые считаются квинтэссенцией женского или женственного. Эти качества, конечно, включают все то, что основано на анатомических и биологических отличиях, но они также находят свое продолжение в эмоциональном и ритуальном аспектах. Такой взгляд послужил укреплению в женщине позитивной самооценки и дополняющего эту самооценку представления о «раздельной, но равноправной» системе организации общества. Недостатки этого взгляда заключаются прежде всего в безоглядном использовании традиционного языка и категорий женственности, что часто противоречит самому акту обретения силы посредством искусства.

2. *Субкультура «женской работы».* При переоценке истории творческой деятельности внимание нередко концентрируется на тех формах искусства, которые традиционно считаются «женской работой». Их принято называть малым, прикладным искусством, ремеслом и т. п.; при этом низкое искусство противопоставляется высокому, частное — общественному, домашнее — официальному, или институциональному. Хотя такая точка зрения связана с эссенциалистской позицией, в ней тем не менее акцентируется действие, а не бытие и не ставится под сомнение существующая иерархия.

3. *Сепаратизм как вызов патриархату.* Может быть, самая чистая, или крайняя, позиция — это сепаратистская, которая утверждает женское начало, не желая признавать существование мужского, или патриархального, начала. Часто имея утопическую природу, она проявляет тенденцию к полной независимости от всех аспектов патриархальных традиций, отношений и условностей и создает новые модели организации общества, как правило, коллективные и неиерархичные по природе и обычно поддерживает художественное творчество как выражение силы, свободной от любых навязанных кем бы то ни было оценочных критериев.

4. *Подавление различий — вызов патриархату.* Инверсией сепаратистской позиции является отрицание различий, основанное не на отрицании существования

мужского начала, а на желании преодолеть различие внутри более широкой категории человечества. Эту позицию занимают женщины, которые вступили в женское движение уже после того, как они «устроились» или достигли личного успеха, и женщины, работа которых прямо не связана с феминизмом или даже с женским вопросом и которые поэтому не считают подобные темы важными. Эта позиция может отражать и утонченное неприятие того, что считается уничижительными аспектами феминизма. Сложность заключается и в том, что значительная часть общества все еще в основном определяется в терминах, в которых присутствует корень *man*, иными словами,— это антиэссенциалистская позиция.

Как сепаратизм, так и подавление принимают конструкции, в которых доминирует мужчина,— одна посредством полного их отрицания, другая — включаясь в них на схожих условиях. Таким образом, обе отрицают возможность рассматривать природу женского опыта как жизненно важную часть любой человеческой культуры и не оставляют места для более широкого наполнения темы пола.

5 *Преобразовательный вызов.* Преобразовательная позиция дает возможность маневрировать внутри патриархальной структуры, которую она, в отличие от других точек зрения, не признает чем-то непреходящим, чем-то, что следует оставить без изменений. Эта позиция может даже показаться разрушительной, судя по тому, как ею преподносятся альтернативы традиционным канонам теории, критики и практики. Она сознательно подходит к вопросу, как и почему женщины представлены именно так, независимо от того, кто их представляет. Преобразовательная позиция использует такие гибридные формы, как игра или совместная работа, основанная на текстах, которые могут вызывать зрителя на отклик и участие, тем самым поднимая новые проблемы перцепции и интерпретации. Хотя такая стратегия — нередко часть сознательной политической программы, она может быть и скрытой в работе женщин, которые незаметно преобразуют собственную жизнь, используя этот путь как источник и материал для своего искусства.

Каждая из этих позиций в дальнейшем изменяется и уточняется посредством эстетической теории и прак-

тики, а также специфики содержания, предмета, воображения, идеологии и более крупных матриц культуры.

## II. Темы и идеи

Теперь мне бы хотелось кратко остановиться на четырех наиболее важных проблемах, с которыми имеют дело художницы и к которым должны обратиться феминистские критики. Хотя к этим проблемам непрерывно обращались на протяжении последних двадцати лет, они все еще находятся на стадии разработки, а не решения. Каждая из них имеет собственную историю и уровень культурной интерпретации.

1. *Восстановление языка тела.* То, что одной из ключевых тем творчества художниц стало утверждение некоего контроля над телом как предметом искусства, одновременно иронично и уместно. Иронично потому, что оно возникает одновременно с желанием выйти за рамки детерминизма анатомии; уместно потому, что тело находится в сердцевине представления о себе. Одной из самых ранних тем в феминистском пересмотре истории был телесный подтекст определенных ключевых образов — Евы и Венеры, Марии и Магдалины, девственницы и блудницы. Добавим к этому условные нюансы других социокультурных факторов и получим действительно весьма сложный язык тела. Следует признать, что исторически этот язык был первоначально сформулирован мужчинами. В попытке обратиться к теме языка тела буквально изнутри женщинам пришлось прибегнуть также к дихотомиям тело—разум и природа—культура. Им также пришлось иметь дело с подразумеваемым нарциссизмом или самосозерцанием. Что более важно, они выдвинули на передний план вопросы человеческой сексуальности, требуя считаться с тем, что женщины, глядящие на женщин (на себя), — это совсем не то, что мужчины, глядящие на женщин (на других).

2. *Роли и отношения в мире искусства.* Восстановление тела, может быть, самая интимная из тем, которые рассматривает феминизм. Определение соци-

альных ролей в мире искусства — возможно, самая формальная. Но надо признать, что здесь, как и везде, мы не можем рассматривать эти темы изолированно и что индивидуальная свобода обращения к этим темам — ничто, если нет возможности рассматривать их в более широком контексте. Статистика уступок или достижений обычно запаздывает даже по сравнению с благожелательным политическим мандатом, но можно поставить под сомнение и сами модели производства и потребления, которые скрыто существуют в современном мире искусства.

Художники имели до определенного времени высокую степень эстетической автономии, начиная с большого выбора «измов» и кончая тем, что может показаться бесконечной множественностью. Такая открытость была на пользу художницам, но часто на поверку обнаруживалось и предательское мужское влияние. Интерес женщин к коллективной и совместной работе вместо соперничества тоже не оказался плодородной почвой для роста.

*3. Иерархии формы и материала.* Эти изначальные ограничения масштаба и выбора ощущаются не только на социальном и политическом уровнях мира искусства, но и в самой материи искусства. До сих пор существует иерархия, в которой традиции живописи и валяния ставятся выше традиций работы с глиной и нитями, ритуальная или созерцательная функции выше практического использования и искусство выше ремесла. И это имеет свои последствия, связанные с полом. В то же время тенденции приспособления в постмодернизме поддерживают значительное формальное заимствование и взаимные цитаты, не обязательно признавая половой компонент. И, наоборот, обращение женщин к технологиям, где традиционно преобладают мужчины (наглядный пример — крупномасштабная металлическая скульптура), до сих пор воспринимается как забавное исключение. Такое чувство, возможно, вызывали женщины-живописцы в эпоху Возрождения.

*4. Выявление пола: параметры феминистской эстетики.* Я думаю, мы не должны поддаваться искушению формулировать, как выглядит или как должно выглядеть женское искусство. Если мы не допускаем, что есть универсальный человек, мы не можем пред-

полагать существования универсальной женщины. Можно, мне кажется, определить некоторые особенности женского воображения, которые имеют отношение к отличию тела или, конкретнее, к органам воспроизведения. Можно также обратиться, хотя и более умозрительно, к некоторым архетипам формы или тенденциям формальной организации, которые, по-видимому, преобладают в работах женщин. Но эти примеры ни в коем случае не охватывают всей сферы работ ни в прошлом, ни в настоящем, и, поскольку феминистская точка зрения включает самоопределяющее и направленное на себя переосмысление вопросов как формы, так и содержания, следует ожидать новых проявлений, которые могут не подойти к существующим категориям и даже опровергать их. Феминистская точка зрения, как я полагаю, свидетельствует о том, что понятие «острый край», или «авангард», все еще жизненно.

### III. Феминизм и конструирование пола

При рассмотрении категорий неизбежно возвращение к противопоставлению мужского и женского, мужественного и женственного, образующих наше ощущение различия. Но нужно признать, что эти модели дуалистичны, полярны, стоят в оппозиции. Даже деля скидку на связи, которые допускает диалектическая модель, феминистское рассуждение, построенное на таких конструкциях пола, имеет тенденцию быть оборонительным или неизбежно враждебным, загнанным в ограничители «или—или».

Я считаю, что пол следует рассматривать как кумулятивную и всегда связующую конструкцию, а не как жесткий или навязанный извне элемент личности. В большинстве дискуссий с готовностью проводится различие между полом (сексом) как генетически предопределенной чертой и полом (родом) как изменяемым, социокультурно формируемым гнездом качеств. Я предложила бы сделать следующий шаг и провести различие между биологическим, эволюционным и волевым аспектами пола (рода), потому что только так можно получить модель, которая включает как природу и воспитание, так и возрастающую

личную ответственность за полное выражение своего «я».

Что касается биогенетических факторов, то пол (род) естественно коренится в сексуальном различии с анатомическо-биологическими проявлениями, но это должно рассматриваться как отправная точка, а не как конечный определитель. Конкретная природа особенности тоже должна рассматриваться с позиций ее метафорического потенциала.

Все теоретические модели развития человека обращаются к той точке, где он впервые осознает свою собственную сексуальную природу по отношению к природе родителей. Теории объекта и отношений дают возможность проникнуть в сущность эволюционных аспектов дифференциации. Девочка приходит к осознанию того, что «она отдельна, но такая же», как мать, и тем создает фундамент преемственности. Мальчик осознает, что он «отделен и отличен» от матери, и неизбежно возникают подтексты контраста и даже конфликта. То, как оркестрован и затем подтвержден или запутан поведением родителей этот момент, имеет стержневое значение.

Хотя следует осторожно экстраполировать этот отдельный момент психосексуального развития на законченную конструкцию пола (рода), не будет излишним учесть, что парадигмы отношений, заложенные в свое время, действительно имеют глубокое влияние на то, как мужчины и женщины видят друг друга.

Может быть, самыми решающими в конструировании пола являются те аспекты, которые я назвала бы волевыми, поскольку они позволяют обратиться к указаниям биологии и раннего развития и до некоторой степени изменить их по своему желанию. Если признать волевые аспекты пола, можно продвинуться к осознанию достигнутого «я» и художники, в частности, могут оценить, как усиливается способность к видению.

Эти аспекты индивидуального определения пола должны, как мне кажется, привести к созданию новой полностью выстроенной модели пола (рода). Я бы хотела предложить рассматривать пол не как нечто неразрывно привязанное к полярностям сексуальности, а как спектр или модель, которая особенно уме-

стна в контексте искусства и которая в отличие от открытого континуума допускает как конечное, так и возможность бесконечных, тонких, гибких и творческих оттенков осознания своей личности в пределах многих культурных сред.

Мы никогда не жили в мире, который был бы безразличен к полу, мы более не живем в мире, который полностью детерминирован полом. Современный феминистский взгляд на историю женщины, в которой она одновременно субъект и объект творчества, демонстрирует важную и эффективную модель внимательного отношения к полу (роду).

Мариэтта Степанянц

(Россия)

## ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ

«В детстве женщина должна подчиняться отцу, в юности — мужу, после смерти мужа — сыновьям... Женщина никогда не должна быть свободна от подчинения», — гласят индийские «Законы Ману». «Благодарю тебя, Господи, что ты не сотворил меня женщиной!» — повторяет в молитве ортодоксальный иудей. «Жены, позинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому, что муж есть глава жены, как и Христос глава церкви», — настаивает Библия (Послание к Ефесянам, V: 23—24). «Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими», — увещевает Коран (сура IV, аят 38).

Стоит ли продолжать, разве сказанное не достаточно убедительно напоминает о том, что религиозные учения повсеместно освящают неравноправное положение женщин в обществе, а потому вполне оправданным кажется утверждение о том, что «религия не бесполо: она — мужского рода»<sup>1</sup>.

В священных писаниях получило отражение «всемирно-историческое поражение женского пола»<sup>2</sup>; сопряженное с ниспровержением материнского права, устранением женщины из общественного производства, что было детерминировано коренными социально-экономическими изменениями, ибо известно, что «самым важным ключом к статусу женщин повсюду является степень ее участия в экономической жизни и ее контроль над собственностью и продуктами своего труда, зависящими, в свою очередь, от существующей в обществе системы власти»<sup>3</sup>.

Патриархальный характер общественных отношений практически не подвергался сомнению в течение

многих веков. Религиозное право и институты выступали непреклонными стражами и гарантами патриархального мироустройства. Только XVI век — век Реформации, когда произошли радикальные перемены в христианстве, вызванные зарождением и развитием в недрах феодализма новых буржуазных отношений, принес с собой освежающие ветры «феминистского возрождения». Краткий промежуток между Лютером и Кальвином дал женщинам миг свободы, который они не преминули использовать: «Как у вынесенных на солнечный свет растений, до этого долгое время находившихся в темноте, их реакция на непривычный свет и тепло была чудодейственной»<sup>4</sup>. Беатриса Галиндо, Франческа де Лебрикса, Катерина Арагонская, королева Мэри, Анна Бэкон, Джейн Грей, Маргарет Ропер, Мэри Сидней — вот некоторые имена выдающихся женщин начального периода Реформации.

Уже к концу XVI в. благотворному процессу, сулившему освобождение, было суждено свернуться. Новый расцвет пуританизма в протестантском мире закрепили неравноправное положение женщин. Более того, инициированная протестантской церковью «ловля ведьм» привела к гибели тысяч женщин<sup>5</sup>. Но, пожалуй, самым угнетающим образом сказалась на женщинах предписываемая кальвинизмом установка на абсолютность божественного предопределения, лишившая проклятых за грех прародительницы потомков Евы какой-либо надежды на возможность изменения положения.

Ветры благотворных перемен, хотя еще очень слабые и кратковременные, стали ощущаться вновь в XVIII в. В период буржуазных революций во Франции и Америке, выдвинувших лозунг «свобода, равенство и справедливость», возросла политическая активность женщин. Но стоило улеяться революционными бурями, как общество спешило предать забвению женский вклад в победу: поголовно мужским оказывалось представительство во всех законодательных и исполнительных органах государства, женщины по-прежнему оставались лишенными элементарных политических и экономических прав.

Только в XX в. движение против дискриминации приобрело необратимый характер. С каждым десятилетием, особенно начиная с 60-х годов, оно набирает

силу; в его ряды включаются представительницы самых различных слоев современного общества.

Неуклонный рост вовлеченности женщин в сферу общественного производства убедительно свидетельствует о том, что пересмотр социального статуса женщин становится *объективной* необходимостью. Темпы и безболезненность реализации указанной закономерной тенденции зависят, однако, не только от материального развития, но и от факторов идеологического порядка. К числу таковых, в частности, относятся стереотипы, поддержание которых в сознании людей в огромной степени зависит от религии и ее институтов.

Могут ли мировые и так называемые национальные вероучения «перестроиться» таким образом, чтобы содействовать общественному прогрессу, компонентом которого является ликвидация дискриминации женщин? На этот вопрос даются разные ответы.

Одни, к ним относятся наиболее консервативно мыслящие, считают «перестройку» такого рода неуместной, противоречащей духу самой религии. Другие, их число наиболее значительно, готовы и стремятся в той или иной мере реформировать традиционные вероучения. Известно, например, что индуистским реформаторам удалось добиться отмены ряда религиозных предписаний и даже законодательного запрета некоторых из них. В частности, в 1829 г. была запрещена практика самосожжения вдов — сати, в 1856 г. вдовам официально разрешили вторичное замужество (хотя до сих пор очень немногие пользуются этим правом), в 1929 г. был принят закон о детских браках, запрещающий замужество девочек до 14 лет. Наконец, Конституция Индийской республики 1950 г. в статьях 14 и 15 раздела об «Основных правах» провозгласила равенство граждан независимо от пола. Тем не менее все эти законодательные акты и даже то обстоятельство, что в течение довольно длительного времени индийское правительство возглавляла Индира Ганди, не позволяют констатировать фактическое равноправие женщин с мужчинами. По-прежнему бесчисленны вопиющие факты дискриминации женщин, о чем косвенно свидетельствует и сохраняющаяся практика сати и возрастание выкупа за женихов даури и т. п. Знаменательно, что все обы-

чай, унижающие женщин, имеют религиозное обоснование.

Женский вопрос оказался наиболее «твердым орешком» для реформаторов ислама. Даже те из них (Сайид Ахмад-хан, Джемал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал), кто подвергал радикальному переосмыслению основополагающие представления мусульманства о бытии, о божественном всемогуществе и свободной воле человека, о соотношении веры и знания, религии и науки, кто требовал пересмотра положений шариата, касающихся политического и социально-экономического устройства общества, не решались в полный голос требовать изменения сугубо патриархальной ориентации ислама. Самое большое, на что решались и решаются мусульманские реформаторы, это на смягчение наиболее вопиющих по своей несправедливости предписаний, касающихся узаконенного исламом многоженства, одностороннего мужского права на развод, обязательности ношения покрывала, символизирующего затворничество женщин, — хиджаба.

О слабости или вообще об отсутствии какого-либо движения за эмансипацию женщин в мусульманском мире говорит действующая в большинстве исламских стран законодательная практика, по-прежнему соответствующая средневековому шариатскому праву. Более того, наблюдаемый в последние два десятилетия подъем так называемого исламского возрожденчества или фундаментализма, привел к движению вспять: к отказу от некоторых ранее достигнутых подвижек, восстановлению самых жестких в отношении женщин мусульманских предписаний. (Особенно показателен в этом смысле пример Ирана.)

Наибольший размах реформаторское движение, направленное на ликвидацию дискриминации женщин, получило в христианском мире, что, безусловно, связано с продвинутой общественным прогрессом в большинстве стран Запада. Несомненным достижением этого движения является допуск женщин к церковной иерархии, хотя, конечно, число женщин-священников далеко не пропорционально их представительству в конфессиональной общине и они по-прежнему отсутствуют в высших эшелонах церковной власти. Как справедливо отмечают феминистки, христи-

анство все еще остается «мужской религией», поддерживающей стереотипы, дискриминирующие женщин. Этому служат, в частности, следующие представления.

Во-первых, «мужской образ» бога. В «Ветхом завете» Бог не имеет пола, однако то, что на протяжении всей своей истории церковь возглавлялась мужчинами, что они же выступали толкователями Священного писания, что при ссылках на Господа использовались исключительно местоимения мужского рода, что христианская Святая Троица состоит из «мужских терминов» (Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух) и т. д., привело к укоренению в общественном сознании представления о том, что Бог мужского рода.

Во-вторых, идея божественной предопределенности подчиненного положения женщины. Основания к тому усматриваются в библейской истории о сотворении (II: 18—23), в соответствии с которой женщина (Ева) была сотворена из ребра Адама для того, чтобы служить мужчине [71].

В-третьих, в христианской символике женщина представлена в двух ипостасях: Евы и святой Марии. В первой олицетворено Зло, ибо ответственность за грехопадение человека несет Ева, в другой — абсолютная непорочность, вечная женственность. Феминистки считают, что христианская теология содействовала распространению символики, отражающей мужские идеи о сексе: сексуальное зло — блудница, сексуальная чистота — девственница, сексуальное воспроизводство — мать<sup>7</sup>. «Описание женщины в категориях девственницы, невесты и матери, — по словам Мэри Дэйли, — означает отношение к ней исключительно в рамках секса»<sup>8</sup>, в то время как никому не приходит в голову свести характеристику мужчины к категории «непорочного мужа и отца»<sup>9</sup>.

В-четвертых, «божественное доказательство» более низкой, по сравнению с мужской, природы женщины (чему и должно соответствовать ее подчиненное положение), которое христианские церковники видят в посланиях апостола Павла. Наиболее часто цитируются при этом пассажи из Первого послания коринфянам, запрещающие женщине молиться с открытой головой, в то время как «муж не должен по-

крывать свою голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж создан от жены, но жена от мужа; И не муж создан для жены, но жена для мужа» (II: 7—9), упоминавшиеся выше строки Послания к Ефесеянам (V: 22—24) и наставления Первого послания к Тимофею: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева» (II: 11—12) и др.

Реформаторски мыслящие теологи и церковное руководство под давлением феминистского движения, а главное, принимая во внимание изменения, происходящие в современном обществе, прибегают в ряде случаев к новой интерпретации Священного писания и христианских традиций с целью отказа от установок, наиболее откровенно дискриминирующих женщин. Однако определенная часть феминисток считает такого рода реформаторство бесперспективным, а потому выдвигает идею создания собственной «феминистской религии», или «женской спиритуальности». «Спиритуальный феминизм» — не однородное движение, оно объединяет поклоняющихся Богине (Goddess) теоретиков матриархального футуризма, приверженцев ведьминской практики и др. При всем разнообразии феномена, условно именуемого «феминистской религией», можно выделить некоторые общие его характеристики. Прежде всего, дихотомирующему мировоззрению патриархальных религий противопоставляется целостность, единобытие, присущие женскому мировосприятию<sup>10</sup>. Эта единобытийность предполагает гармонию тела и разума, плоти и духа, теории и практики, слова и дела<sup>11</sup>. Целокупность означает также единство природы и человека, с особой полнотой ощущаемое женщиной. «Мы — это природа, — говорит о женщинах Сюзанна Гриффин. — Мы — природа, вглядывающаяся в природу»<sup>12</sup>. Поэтому делается следующее заключение: в отличие от конфликтующего с природой, насилующего ее своим бездумным вмешательством патриархального менталитета, феминистский несет в мир гармонию, спасение от экологического кризиса.

Господу как силе трансцендентной теоретики «феминистской религии» противопоставляют божество

женского рода. Боги исторического иудаизма и христианства не подходят современным женщинам, по мнению Наоми Гольденберг, а потому будут отвергнуты и заменены новыми женскими формами религиозной экспрессивности<sup>13</sup>. Согласно «спиритуальному феминизму», богиня не противостоит природе, не трансцендентна по отношению к ней, напротив, она часть природы и находится во взаимодействии «с естественными силами, она признает их не как нечто иное, подлежащее покорению, но как другое измерение себя... Феминистская спиритуальность по существу своему экологическая форма поклонения»<sup>14</sup>.

Единобытийность «феминистской религии» означает не потусторонность божества, а его интериоризацию, вплоть до культивирования ведьмовства. «Современное ведьмовство,— считает Наоми Гольденберг,— представляет собой глубокий поворот от воображения богов, богинь и божественных существ, находящихся за пределами человеческого „я“, к осознанию их в качестве внутреннего опыта»<sup>15</sup>.

Хотя приверженцы «спиритуального феминизма», как уже говорилось, полагают, что в основе философии их религии лежит идея единобытия, им самим преодолеть критикуемый дихотомизм не удастся. По существу, их мысль не выходит за пределы того же мира раздвоенности, вину за существование которой они возлагают на «мужскую культуру». Разница в конечном счете лишь в выборе приоритетов. Если, скажем, патриархальная культура акцентирует значимость разума и культуры, то «женская» — отдает предпочтение интуиции и природе. Патриархальные мифы замещаются матриархально ориентированным мифотворчеством, идеализирующим систему, основанную фактически на доминировании женщин. «Мы находимся накануне новой эры — эры Аквариуса—Водолея,— пишет Элизабет Дэйвис.— На рассвете другой акварианской эры, пятьдесят две тысячи лет тому назад, великая царица Базилио принесла порядок и справедливость в мир хаоса, который, подобно нашему XX веку, был охвачен беззаконием и противоборством. Сегодня, как и тогда, женщины являются глашатаями нарождающейся цивилизации; к женщинам мы обращаем свои взоры в ожидании спасения в исцеляющих и возрождающих водах Аквариуса... Эра

маскулизма приближается к концу... Только свергнув господствовавшего в течение трех тысячелетий зверя мужского материализма, человечество может быть спасено. В новой науке XXI в. не физическая, а духовная сила будет прокладывать путь... Сверхчувственная перцепция будет преобладать над чувственной. И вновь будут господствовать женщины...»<sup>16</sup>.

Я позволила себе привести столь пространную цитату для того, чтобы более выпукло продемонстрировать интенцию «феминистской религии». Безусловно, столь крайняя оппозиция «патриархальным религиям» позитивна в том смысле, что благодаря своему шокирующему воздействию способствует пробуждению женского самосознания, расширению круга участников процесса оздоровления общества. В то же время в мифотворчестве «спиритуального феминизма» с его идеализацией золотого века матриархата таится немало опасностей. Движение, строящееся на зыбких песках мифологии, подвержено влиянию самых различных политических ориентаций, в том числе и наиболее реакционных (о чем напоминает, например, арийский миф нацизма) «Движение, погружающее себя в мифологию органического общества, легко становится жертвой собственных фантазий и вскоре начинает верить в собственные выдумки,— справедливо отмечает Сюзанна Волгерз.— Движения такого рода... овеществляют свою мифологию, создавая изолированный альтернативный образ жизни. Причем знаменательно, что создание такого рода альтернативной женской общины часто приводит к ликвидации широко восхваляемой „воспитанности“ посредством антагонизма по отношению к тем, кто не следует „правильной культурной линии“»<sup>17</sup>.

Итак, создается впечатление, что ни одна из существующих альтернатив подведения религиозного основания под принципиально новый общественный статус женщин не является удовлетворительной и перспективной. Реформаторство в границах «патриархальных религий» имеет свои пределы, выход за которые означал бы разрушение основополагающих представлений, по существу цементирующих фундамент верований «Феминистская религия» мифологизирует по поводу того, что нереально, хотя бы уже потому, что не может быть поддержано большинством самих

женщин, ибо от перемен мест господствующих и подчиненных человечество не станет ни более свободным, ни более счастливым.

Возможно, выход лежит в поиске нового, подлинно вселенского типа религиозности. Известно, что современные интеграционные процессы привели к созданию мирового рынка, к усилению тенденций к конвергенции социально-политических систем, синтезу культур, экуменистическому движению церквей. Идет трудная, мучительная выработка нового типа мышления, в основе которого лежит осознание единства судеб всех, кто живет на этой планете.

Есть основания полагать, что одним из важнейших элементов нового мировосприятия будет религиозное сознание, преодолевающее границы не только конфессиональных различий, но и пола. (Речь идет не о различиях вообще, а о тех, которые носят антагонистический, противоборствующий характер.) Возможно, путь к такого рода вселенской религии — в обращении к тому религиозному течению, которое присуще всем вероучениям, т. е. к мистицизму.

Отнюдь не идеализируя мистицизм, признавая его противоречивую роль в истории человечества, тем не менее хотелось бы обратить внимание на те его аспекты, которые могли бы способствовать формированию вселенского религиозного сознания. В онтологическом плане наиболее существенна пантеистическая окрашенность мистического представления о бытии, в котором Бог одновременно трансцендентен и имманентен по отношению к человеку и миру.

Я — превыше всего, Дхананджая,  
и ничто Меня не превосходит;  
на Меня этот мир нанизан,  
словно жемчуга горсть на нитку.

Вкус воды — это Я, о Партва,  
Я — сиянье луны и солнца,  
в Ведах Я — это ОМ, слог священный,  
Я — в эфире звук, мужество в людях.

Я — в земле благой чистый запах,  
Я и в пламени жгучая сила,  
Я емь жизнь во всем том, что дышит,  
Я — в отшельниках сила аскезы.  
В существах же Я — вечное семя,  
Ясно знай и об этом, сын Притхи;  
сила разума Я — в разумных,

Я — величие великолепных.

(Бхагавадгита, VI, 7—10.)  
Пер В С Семенов

В эпистемологии важен свойственный мистицизму скепсис, недоверие к полноте и абсолютности рационального знания; отсюда, с одной стороны, отрицание безусловного авторитета догм, а с другой — склонность к постоянному поиску Истины. «Бессилие познать до конца есть познание, слава Тому, кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать Его»<sup>18</sup>.

В аксиологии важно представление о совершенном человеке как о личности, ориентирующейся не на жесткую нормативную регламентацию общества, церкви и т. п., а на реализацию заложенного в *каждом* человеке божественного начала.

Я — дом, но дом забытый испокон.  
И чтоб его избавить от проклятья,  
Он должен быть очищен, обновлен,  
Обмазан глиной божьей благодати<sup>19</sup>.

Это четверостишие из «Книги скорбных песнопений» христианского мистика, армянского поэта Григора Нарекаци (951—1003) созвучно строкам из «Маснави», написанного два столетия спустя персидским поэтом суфием Джалал ад-Дином Руми (1207—1273):

Он сказал себе: «Если клад в моем доме,  
Тогда почему я нищ и сир?  
Рядом с кладом я чуть не умер от голода.  
Разрушив дом во имя золотого клада,  
Сможешь выстроить дом лучше прежнего,  
Прегради путь воде и вычисти русло реки,  
А затем пусти в него воду, пригодную для питья»<sup>20</sup>.

Очень существенно, что совершенство рассматривается как следствие *личного* усилия человека, при этом не имеет значение ни его социальный статус, ни духовный сан, ни принадлежность к тому или иному полу. Не случайно, что, хотя женщины были отстранены от участия в церковной иерархии, они занимали достойное место среди святых-мистиков.

Возможно, конечно, религиозное сознание будущего человечества найдет *иные* пути своего формирования. Но во всех случаях остается надеяться, что оно сможет освободиться от ограниченности как патриархального, так и матриархального прошлого.

## ФЕМИНИЗМ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

<sup>1</sup> Барбара Гелли, ответственный редактор журнала «Сайнз» («Знаки»), поставила в качестве эпиграфа к специальному выпуску, посвященному теме «Женщина и религия», перефразированное высказывание Вирджинии Ульф «Религия, кажется, не бесполона Она — мужчина, отец» См. *Signes* Chicago, 1983, vol 9, № 1

<sup>2</sup> *Энгельс Ф* Происхождение семьи, частной собственности и государства — *Маркс К, Энгельс Ф* Сочинения Изд 2 е Т 21, с 60

<sup>3</sup> *Ruby R Leavitt* Women in Other Cultures — Woman in Sexist Society Study in Power and Powerlessness Ed by V Gornick 8с В К Moran N Y, 1971, с 396

<sup>4</sup> *Davis E C* The First Sex Baltimore, 1971, с 283

<sup>5</sup> Там же, с 287

<sup>6</sup> При этом исторически сложилась традиция сознательного игнорирования другой (правда, более поздней) версии сотворения мира, в соответствии с которой сотворение мужчины и женщины было актом одновременным и равнозначным «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Первая Книга Моисея Бытие, I 27)

<sup>7</sup> См. *Hole J and Levine E* Rebirth of Feminism N Y, 1971, с 381

<sup>8</sup> *Daly M* The Church and the Second Sex N Y, 1968, с 111

<sup>9</sup> Там же

<sup>10</sup> Шарлен Спретнак характеризует «женскую *спиритуальность*» как «внутреннее единство всех форм бытия» *Spretnak Ch.* Introduction — The Politics of Women's Spirituality Ed Ch Spretnak Garden City, New City, New York, 1982, с XVI

<sup>11</sup> *Starret B* The Metaphors of Power — The Politics of Women's Spirituality, с 187

<sup>12</sup> *Griffin S* Woman and Nature N Y, 1978, с 226

<sup>13</sup> См. *Goldenberg N R* Changing of the Gods Feminism and the End of Traditional Religions Boston, 1979

<sup>14</sup> См. *Walters S D* Caught in the Web A Critique of Spiritual Feminism — Berkeley Journal of Sociology Vol XXX, 1985, с 21

<sup>15</sup> *Goldenberg N R* Changing of the Gods, с 109

<sup>16</sup> *Davis E G* The First Sex, с 337—339

<sup>17</sup> *Walters S D* Caught in the Web, с 29

<sup>18</sup> *Абу Хамид аль-Газали* Воскрешение наук о вере Пер В В Наумкина М, 1980, с 248

<sup>19</sup> Армянская средневековая лирика Пер Н Гребнева Л, 1972, с 148

<sup>20</sup> *Rumi J* Mathnawi i Mana Ed by R A Nicholson Vol 8, L 1925—1940, вк I, с 306—308

Роджер Т Эймс, Дэвид Л Холл

(США)

## КИТАЙСКИЙ СЕКСИЗМ ПРОПЕДЕВТИКА

## I Проблема

Конфуций в «Луньюе» констатировал «Только о девушках<sup>1</sup> и низких людях трудно заботиться Если вы приблизите их, они становятся нескромными, если вы держите их на расстоянии, они жалуются» (Луньюй, XVII: 25).

Размышляя о положении женщин в традиционном конфуцианском обществе, автор и критик «4 мая» Лу Синь замечает с нескрываемым цинизмом «По мнению современных моралистов, порядочная женщина — это женщина, которая не выходит замуж вторично или не убегает к любовнику после смерти мужа И чем раньше умрет ее муж, и чем беднее ее семья, тем порядочнее она сможет стать Есть, кроме того, два других типа порядочных женщин женщины первого типа убивают себя, когда умирает их муж или жених, женщины второго типа умудряются покончить с собой, столкнувшись с насильником Короче говоря, когда умирает муж, женщина должна остаться одинокой или умереть Если превозносят таких женщин, то общество морально здорово и для Китая есть надежда»<sup>2</sup>

Цель этой статьи — не апологетика, не попытка представить традицию конфуцианства как некую альтернативу сексизму, а скорее стремление сфокусировать внимание на специфике конфуцианского сексизма и показать его отличие от более знакомого нам

типа сексизма, пронизывающего наш собственный язык и культуру. Иными словами, хотелось выделить и охарактеризовать сексизм в параметрах конфуцианского представления о мире, которое соответствует культурной динамике, радикально несходной с нашей.

Настоящая статья — герменевтическая по методу, а потому требует выхода за рамки сложившихся представлений, что позволит китайской традиции говорить за себя. Прежде всего следует высказать предположение, что конфуцианский сексизм — это отнюдь не наша история, рассказанная по-своему. Знакомство с экзотическими конфуцианскими представлениями о сексе не только расширит наш кругозор, но и проявит некоторые наши собственные представления.

Наше исследование носит всего лишь предварительный характер: в нем сделана попытка выделить те условия китайского культурного опыта, которые определяют особенности китайских форм сексизма, но оно не претендует на то, чтобы полностью разгадать все его подтексты. Анализ альтернативных проектов может в отдаленном будущем послужить основой для более позитивного подхода — создания несексистской этики, которая максимально сохраняет культурное разнообразие, часть которого безусловно составляет пол.

Наши рассуждения начнем не с абстракции, а с вызова тому, что можно считать одной из форм шовинизма, с целью сообщить о другой форме и подвергнуть ее суровой критике. Большая часть опубликованных материалов, на которых можно исследовать конфуцианский сексизм, — а их, к сожалению, мало — является наложением чуждой структуры на китайский ландшафт. Эти материалы часто представляют собой неуклюжую попытку объяснить и оценить китайский опыт с помощью западных моделей, словаря и стандартных взглядов, при этом они намеренно слепы и к культурным, и к историческим различиям, которые необходимо учитывать при обсуждении социальных ролей и институтов в китайской традиции.

Примером могут служить сочинения Марджери Вулф — виднейшего и плодовитейшего антрополога. Она писала о положении женщин в Китае как в прошлом, так и в настоящем. Вулф, по ее собственным словам, претендует на «научную объективность»

как способ «развешать старые мифы» в исследовании «реальности жизни женщин в китайском обществе». В противовес двусмысленным обобщениям, возникающим при воскрешении исторических и философских предположений, Вулф, будучи антропологом, выбирает все непосредственное и конкретное. Она не довольствуется широкими мазками «монументальной картины» и стремится к «фотографической точности в передаче мельчайших деталей одного уголка»<sup>3</sup>. Исследования Вулф обычно начинаются с описания того, что может быть названо стереотипом китайской женщины, и продолжаются вопросами к информантам, которые драматически, часто болезненно оживляют этот стереотип. Конкретность для Вулф — интервьюирование настоящих (хотя и немногих) китайских женщин, а контекст — реальная (хотя и единственная) китайская деревня. И это означает воздерживаться от абстракций.

Однако Вулф упускает из виду, что существуют два рода абстракций, каждая из которых содержит свою собственную двусмысленность. Для нее неприемлема формальная абстракция, имеющая дело с концепциями и теориями, в которых двусмысленность вытекает из отдаленности конкретных примеров. Но она забывает о проблеме выборочной абстракции, в которой несколько конкретных примеров принимаются за целое и в которой двусмысленность возникает из сочетания ложности определения примером и ложности нераскрытых посылок. Вулф несомненно права, утверждая, что фотография не объясняет слова, но его «конкретный» хвост у вас в руке тоже не говорит о многом. В действительности фотографическая четкость деталей уголка картины показывает неровности краски и наплывы цвета, которые, как очертания животных в облаках, требуют, чтобы тот, кто пытается их понять, обратился к своему собственному опыту.

Взгляд на жизнь женщины в традиционном Китае, пропагандируемый антропологией в стиле Марджери Вулф, безжалостно отрицателен. Суммируя его, можно сказать, что в течение нескольких тысячелетий женщина в Китае была объектом грубейшей эксплуатации мужчин-угнетателей и ее жизнь была цепью нескончаемых страданий. Заклейменная традицион-

ными ценностями как слабая, робкая, алчущая секса, социально и политически некомпетентная, развращенная и низменная, женщина с покорным смирением «ковыляла» сквозь существование.

Вулф, формулируя собственное решение этой продолжающейся пародии — осуществления феминистской революции в Китае, — обращается к примеру героини Цзян Цин. Нонконформистка, жаждущая положить семейные связи, рвущаяся к образованию, отличающаяся в политике яростным национализмом и радикализмом, равнодушная к сентиментальности, эта женщина нацелена на то, чтобы выжить на своих условиях.

Следствием «неуместной конкретности» Вулф в интерпретации слона на основании его хвоста является то, что теоретические построения и допущения, которых она не может избежать в своем исследовании, бессознательно отражают культурные предпосылки ее собственного опыта американской женщины. В такой литературе присутствует некое допущение, что любой возможный для китайца альтернативный тип самореализации (независимо от того, относится это к мужчинам или женщинам), пользующийся собственным словарем отношений, взаимозависимости, иерархических ролей, дополняемости и различия, неправомерен. Единственный и универсальный стандарт оценки самореализации должен базироваться на автономии, независимости, равенстве и свободе, заложенных в представлениях «белого», либерально-демократического, индустриального Запада. Здесь же присутствует и другое, возможно, слишком оптимистичное допущение. Вулф исходит из того, что наша традиционная модель личной реализации обещает китайской женщине, как и ее американскому двойнику, окончательное освобождение от ее сексистских затруднений. Чтобы избежать этого неумышленного культурного шовинизма, мы должны быть точны не только в описаниях, но и в прилагаемых стандартах наблюдения. На каком основании мы решаем, что взаимозависимая «зависимость» женской роли в Китае негативна и репрессивна? Взгляд Вулф снаружи, не осознающий своей ограниченности, снисходителен. Он нечувствителен к альтернативе культурного развития, которая требует, чтобы китайская женщина принималась на

ее условиях, чтобы ей задавали ее вопросы, оценивали по ее стандартам и допускали ее право на цельность. Ниже мы аргументируем, что такой культурный шовинизм представляет собой вариации на ту же тему, г. е. нежелание принимать другую культуру на ее условиях, по иронии, близкородственно шовинизму, который подчиняет один пол другому.

Ричард Гиссо и Стэнли Йоханнесен во введении к вышедшей под их редакцией книге «Женщины в Китае» выражают ту же озабоченность. Они предупреждают, что современные исследования, посвященные положению женщин в Китае, обычно «имеют общую тенденцию вставать на критическую точку зрения, более зависящую от современных идеологических допущений, чем от взгляда на всю долгую историю Китая, и разделяют стереотипный взгляд на китайскую женщину — угнетенную, но стоическую, лишенную юридических прав, стреноженную повязками на ногах, душой и телом служащую мужу и семье»<sup>4</sup>.

Допуская, что этот стереотип, как и большинство других, несет свою долю правды, все же следует подчеркнуть, что он вызывает ряд вопросов. Какие факторы формировали статус женщины в Китае? Как сами китайские женщины оценивают свое положение? Существовали ли сферы, в которых женщины могли выходить за рамки предписанных им ролей? Почему в Китае мы сталкиваемся с незначительным проявлением феминистской деятельности? Насколько обоснованно наше обычное восприятие отношения китайцев-мужчин к своим женщинам? И, наконец, насколько свободной, насколько независимой, насколько реализовавшейся как личность способна быть китайка?»<sup>5</sup>.

Но вернемся к Марджери Вулф. Во введении к упомянутому сборнику она настаивает на том, что «если... сравнение женщин с мужчинами считалось в эпоху Мин радикальной идеей, то феминизм как учение, пропагандирующее социальное и политическое равенство мужчин и женщин, был немыслим»<sup>6</sup>. Хотелось бы обратить внимание на очень важное замечание, которое делает здесь Вулф. Думается, что китайское чувство мирового порядка так радикально отличается от нашего, что сексуальное равенство было «немыслимо» не просто потому, что угнетатель не хотел осуществлять его, а потому, что подразуме-

ваемая Западом идея «равенства», основанная на понятии сущностной идентификации, не имеет никакого значения в китайском традиционном способе мышления и, следовательно, ее буквально нельзя помыслить.

## *II. Двусмысленность порядка: логическое/эстетическое различие*

Цивилизации, которые объединяет индоевропейская языковая группа, многочисленны и разнообразны, но благодаря торговле, миграциям населения и незаметному распространению идей они за последние тысячелетия выработали культурное семейное сходство. Этого нельзя сказать о центростремительном Китае, для которого Великая китайская стена означала больше, чем просто материальное сооружение. Учитывая фундаментальное отличие языка, все социальные, политические, философские и религиозные традиции и институты, выраженные в нем, мы должны быть готовы выйти за наши рамки и употребить свое воображение на то, чтобы попытаться понять незнакомые очертания другой традиции.

Известный французский китайст Жак Жерне убедительно доказывает, что, когда две великие цивилизации — Китай и Европа, развивавшиеся почти совершенно независимо друг от друга, впервые вступили в контакт около 1600 г., видимая неспособность китайцев понять христианство и философскую доктрину, лежащую в его основе, объяснялась не различием встретившихся интеллектуальных традиций, а более глубинными различиями мыслительных категорий и способов мышления и в особенности фундаментальным расхождением концепций человеческой деятельности<sup>7</sup>. Многие из того, что христианство и западная философия могли сказать китайцам, было для них просто бессмысленным. Чтобы исследовать китайскую традицию, мы, конечно, должны быть готовы к странному, причудливому и даже непостижимому. Тем не менее наибольшую угрозу для понимания представляет то, что нам кажется неоспоримо знакомым. И нас интересует именно эта проблема двусмысленности. Существует параллель между поиска-

ми сексизма в китайской культуре и поисками «религии», «науки» или «философии». Чтобы выразить их, нам нужен, по меньшей мере, в корне иной словарь и живое герменевтическое чувство, которое помогло бы отбросить поверхностные сравнения.

В таком случае, какие культурные факторы мы должны рассмотреть, прежде чем сосредоточиться на роли женщины в китайском мире? Не желая оправдывать китайский сексизм или раздражать ученых, привычно гребующих к ответу как современные, так и традиционные репрессивные китайские институты, мы тем не менее настаиваем на том, чтобы такая значительная проблема, как сексизм в Китае, была исследована с привлечением всего доступного материала. Мы призываем к тому, чтобы любое обсуждение китайского опыта исходило из понимания специфического конфуцианского чувства порядка в том мире, в котором укоренено различие полов, — порядка, настолько отличного от того, что преобладает в нашей традиции, что само слово «китайский» в английском языке стало означать «путаницу», «непонятное», «непроницаемое»<sup>8</sup>.

Кардинальное различие между господствующим у нас чувством порядка и эстетическим порядком, преобладающим в китайском взгляде на мир, отравляло нашу встречу с этой древней культурой с самого начала. Будучи европоцентристскими мудрецами, искавшими в XVII в. подтверждения своим собственным универсалиям, мы идеализировали Китай как замечательную и удивительную страну, требующую тщательнейшего изучения<sup>9</sup>. Наше почтение к «удивительной стране» упало с высот идеализации Китая в глубины разочарования инерцией того, что в контексте нашей индустриальной революции было заклеено как умирающая, глядящая в прошлое и фундаментально застойная культура<sup>10</sup>.

В нашем недавнем исследовании «Мышление по Конфуцию» мы сконструировали различие между логическим и эстетическим чувством порядка как способ разрешения двусмысленности, которая возникает из-за частого умолчания этих двух радикально отличающихся и в конечном счете несовместимых чувств порядка. Мы считаем, что именно эта фундаментальная двусмысленность до сих пор сковывала все по-

пытки определить полную меру отличия конфуцианской философии от нашей.

Элисон Блэк завершает свою работу об отношении между полом и китайской космологией, которая его категоризирует, следующими словами: «Мы можем на законном основании исследовать возможность того, что некоторые из основных тем китайской метафизики и космологии выходят за пределы вопросов пола... Вероятно, мы не ошибемся, если скажем, что основная полярность — это не полярность полов. „Инь“ и „Ян“ не означают „женский“ и „мужской“ этимологически, неизменно или в первую очередь. Фактически пол зависит от очень многих других понятий, которые позволяют ему самому стать чем-то значимым»<sup>11</sup>. Далее Блэк исследует более фундаментальные элементы в культуре, на которых основывается различие полов: «Существует ли управляющий фактор, который дает основания для переходов и изменений идеи пола в китайском коррелятивном мышлении? Можем ли мы определить единственную базовую полярность?»<sup>12</sup>.

В первую очередь следует признать, что несопоставимые представления о мировом порядке — логическое и эстетическое — более фундаментальные и всепроникающие, чем различие полов, обусловили сексистские отношения и в китайской, и в западной традиции и могут служить инструментом сравнения. И поскольку отличие полов — лишь одно из социальных выражений фундаментально иного ощущения миропорядка, оно может быть использовано, чтобы резче сфокусировать сексистские отношения, преобладающие в нашем мире, и создать контраст между ними и присущими именно конфуцианству формами сексизма.

Чтобы установить действительный контраст, опишем чувство миропорядка, преобладающее в нашей традиции, в следующих приблизительно терминах. Наш культурный опыт, уходящий корнями в Древнюю Грецию, основан на кажущемся реальным различии. Это различие бросает вызов всеобщей реальности изменения; оно определяет сущность философии как поиск постоянного за завесой преходящего. У Платона эта тенденция отделяет бессмертную душу от временного физического, чувственного существования; вычленяет универсальную и объективную форму пре-

-красного, справедливого и доброго из их туманного отображения в частных феноменах; выставляет принцип разумности как некую точку Архимеда в изменчивом мире опыта; выделяет «научное» знание (теорию) и возвышает его над практическим и производительным знанием. После слияния греческой философии и иудео-христианской традиции душе гарантировано бессмертие, универсальные принципы правды, красоты и добра отнесены к божеству, а рациональная теология уверила, что понимание мира, сотворенного светом разума, согласуется с высшим знанием, доступным через откровение и веру, и дополняет его. В этой традиции точно так же, как Божьим наказанием людей за первородный грех, была смерть и измнение, наградой за послушание ему является неизменность.

Значимой и повторяющейся чертой того, что мы называли «логическим» ощущением миропорядка, которое, возникнув, определило развитие нашей философской и религиозной мысли, было предположение, что существует нечто постоянное, совершенное, объективное и универсальное, упорядочивающее мир изменений и обеспечивающее естественный и нравственный миропорядок, дающее всему начало и все определяющее *αρχή*, вечное царство платонической *eidos*, или идеи. Единый истинный Бог иудео-христианского космоса есть трансцендентальная сокровищница неизменных принципов или законов, геометрический метод выявления чистых и определенных мыслей. Модель однонаправленного мира, в котором неизменный источник порядка независим, поддерживает и в конце концов предоставляет объяснение разумного мира, — это знакомое и преобладающее, если, зачастую, не бессознательное допущение в нашей традиции.

Таким образом, наше ощущение миропорядка, корнями уходящее в досократовский поиск основополагающего *αρχή*, склоняется к космогонии, предполагает существование первоначала и выделяет основной, неизменяемый принцип, который является причиной происхождения вещей и всего, что от него исходит. Отсюда господство линейных, причинных объяснений. Такой взгляд на мир подразумевает главенство трансцендентального принципа, направленного сверху вниз, дисциплинирующего порядка, который

может быть опознан как единство независимо от того, существует он вне нас как божество или внутри как костяк нашей сущностной природы. Он данность, источник порядка, независимого от наших собственных действий и опыта.

Преобладание логического ощущения миропорядка в нашей традиции становится явным, если вспомнить уклончивое техническое развитие словаря, который использовался для интерпретации наших предшественников — древних греков. Часто забывают, что, по первоначальному замыслу, *κόσμος* означает и упорядоченную, и стройную вселенную. «Орнаментальный» и «косметический» смыслы понятия «космос» упоминаются редко. Равно *λόγος* — это не только *ratio*, но и *oratio*, т. е. не просто разум, но и красноречие, не просто принятое значение, выраженное словом, но само слово. *φύσις* — не просто принцип (*αρχή*) и причина (*αἰτία*) движения и покоя предметов, в которых она непосредственно присутствует (Аристотель. Физика, II: 192b), но и сам процесс жизни. Если таким образом пересмотреть наш философский словарь, выяснится, что порядок чаще всего истолковывается в терминах некоего независимого порождающего принципа, который, не будучи сам подвластен изменениям, дисциплинирует, регулирует и контролирует вселенную<sup>13</sup>. Предваряя вопросы, связанные с полом, скажем, что то же жесткое напряжение, которое поддерживает независимость божества от его творения, независимость души от ее физического местонахождения, независимость разумной способности от опыта, поддерживает и черты, свойственные мужскому полу, как независимые и онтологически превосходящие те черты, которые ассоциируются с женским полом.

Как, в таком случае, избежать предпосылок нашей традиции, чтобы выделить и выразить внутренний эстетический импульс, который дает определение и изменениям, и порядку в китайском взгляде на мир? Жак Жерне, сравнивая обе традиции, замечает: «По Аристотелю, естественное состояние всех вещей — покой, тогда как для китайцев первичным предположением будет универсальный динамизм»<sup>14</sup>.

Описывая в основном неудавшееся общение незуитов-миссионеров и китайских интеллектуалов, Жерне

относит взаимное непонимание на счет этого контраста между принятым в нашей традиции и навязанным извне порядком и китайским предположением, что порядок имманентен и неотделим от спонтанно меняющегося мира. Именно по этой причине китайцы не нуждаются в божестве, обладающем волей: «Веря, что вселенная обладает собственными принципами организации и собственной творческой энергией, китайцы утверждали нечто совершенно скандальное с точки зрения схоластического рассудка, а именно, что „материя“ сама обладает сознанием, не тем, естественно, сознательным и рефлектирующим пониманием, как мы его обычно мыслим, но спонтанным сознанием, которое делает возможным соединение „инь“ и „ян“ и руководит бесчисленными комбинациями этих противоположных источников энергии»<sup>15</sup>.

Инь и ян (или, альтернативно, Небо и Земля, или цян и кунь) — коррелятивные модальности, выражающие взаимность, взаимозависимость, разнообразие и творческую мощь динамических отношений, которые имманентны миру и сообщают ему образ и ценность. Весь спектр различий в мире — интеллектуальное и физическое, перемены и последовательность, качество и количество, благородство и низость, факт и оценка, сущность и случайность — можно объяснить через эти комплементарные отношения. Хотя между комплементарными аспектами существует иерархическое различие, на более фундаментальном уровне эти противоположные модальности вечны и неделимы. Они не универсальные принципы, которые выражают сущностные черты явлений, а творческое напряжение между различиями, которое делает конкретные вещи в мире доступными пониманию. Здесь важна первичность частного. Однородные предметы выделяются не в терминах их сущностей или естественных родов, а в терминах их сходства со многими другими — семейного сходства. Поэтому описание любого частного явления не сводится к выявлению некоего основополагающего, определяющего и порождающего принципа (сведения множества к единству), а достигается распутыванием отношений и условий в контексте этого явления и его многочисленных корреляций<sup>16</sup>. Это единство, заставляющее вспомнить о множестве. Каждый феномен, предполагая другие подобные феноме-

ны, обладает многовалентностью поэтических образов. Инь и ян всегда бывают восприятием и интерпретацией с определенной точки зрения, с которой обращающие на себя внимание детали складываются в уникальные композиции.

В конфуцианском мире этими композициями являются семьи и сообщества, а динамической грамматикой — исполнение обычаев, выраженных через социальные роли. По причине имманентности и, следовательно, уникальности определенного таким образом миропорядка Конфуций, предпочитавший не обращаться к универсальным принципам или трансцендентальному божеству, описывает процесс обучения как «начало от самого основного, непосредственного и проникновение к самому возвышенному» (Луньюй, XIV: 25).

Предпосылкой конфуцианства традиционно считалось то, что личный, семейный, политический и, наконец, космический порядки соотносимы и взаимозависимы и что, с точки зрения человека, порядок возникает в процессе саморазвития и самовыражения человека. Порядок начинается здесь и продолжается там.

Объяснение творческого процесса в терминах взаимодействия комплементарных противоположностей для этой традиции — основополагающее<sup>17</sup>. Поскольку в ней нет западных дуализмов, которые устанавливают онтологическое разделение между определяющим принципом и его определяемым, взаимосвязанность и взаимозависимость всех вещей выдвигают здесь коррелятивный метод философствования и объяснения порядка в мире. Энгус Грэм в своем исследовании убедительно доказывает преимущество таких корреляций перед аналитическим мышлением: «Здравомыслие в обыденной жизни можно рассматривать как поток корреляций, перенаправляемых с помощью анализа во всех случаях, когда есть причина подвергнуть сомнению данное сравнение или связь... Кажется, китайская предпосылка состоит в том, что вы можете критиковать корреляции, но не можете отбросить их. Однако западная традиция издавна пыталась полностью отделить анализируемое от фона его корреляций, отбрасывая последние как небрежный аргумент по аналогии, который нужен нам в практической жизни, но должен быть исключен из строгой логики.

Только в последние полстолетия, когда Райл продемонстрировал категориальную ошибку, Кун высказал гипотезу, что вся наука принимает парадигмы, разрушаемые не опытами, а коррелятивными переключениями, Деррида открыл цепи оппозиций за гранью логоцентрической мысли, Запад начал, по-видимому, наконец терять веру в свое двухтысячелетнее дело»<sup>18</sup>.

«Вещи» и «личность» представляют собой матрицы постоянных, не текучих отношений; связанность — это плодотворное сопоставление. Порядок навязан извне, но неотъемлем от самого процесса существования в кольцах древесного ствола, в прожилках камня, в ритме океана.

Мы должны искать определение мужских и женских ролей именно в разнообразии взглядов на мир. Эту возникающую эстетическую композицию можно распознать в динамике, лежащей в основе конфуцианского общества; модели поведения, которые наиболее соответствуют определению отношений между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, — вот «три связи» конфуцианского общества. Это и есть контекст различия мужчины — женщины, которое является предметом нашего внимания.

Поразмыслив, мы убедимся, что именно это эстетическое представление о порядке было метко схвачено в фундаментальном конфуцианском понятии сообщества, руководимого ритуалом, где исполнение ритуала (ли), ограниченное авторитетом традиции, не только требует персонализации и участия, но и отражает в дальнейшем индивидуальность участников. В «Трактате об обычаях и музыке» из «Истории династии Хань» динамика обычая описывается как центр культуры — как медиум, посредством которого наследуется, преобразуется и распространяется культурная традиция: «Понять истинное значение обычая и музыки — стать способным творить; понять культуру, которая неотъемлема от обычая и музыки, — стать способным продолжить традицию. Того, кто творит, называют прозорливым, того, кто продолжает традицию, называют просвещенным»<sup>19</sup>.

Степень, в которой человек, семья или род активны или пассивны по отношению к определению общественного порядка, есть проявление их собственных достижений и качества их вклада. Обусловленные

обычаем место и роль имеют некоторую силу в разграничении привилегий и обязанностей человека в обществе и, вплетая человека в узор отношений, служат тому, чтобы уменьшить степень, до которой любое лицо, облеченное властью, может навязывать свои решения и выполнять свою роль против желания человека.

Семья и общество построены на отношениях обычая — это объединение вокруг возникающего центрального авторитета. Понятие «центростремительный центр» определяется на языке, который объясняет как классическое, так и современное сообщество. Шэ-хуэй — термин для обозначения общества — в буквальном смысле создает образ «почтительного собрания вокруг священного места, воздвигнутого в центре селения». Это начинается, конечно, с родовых табличек, которые характеризуют каждую семью в сообществе.

Нисидзима Садао говорит: «Такая общественная жизнь, базирующаяся на селении, имела своим религиозным центром алтарь (шэ), где находилось местное божество. Таким же образом существовал алтарь для сообщества страны (го-шэ), и каждое княжество, каждая область имели свой собственный алтарь»<sup>20</sup>.

Семья как китайская модель порядка — еще один вариант градуированной, центростремительной гармонии. Эмброс Кинг убедительно доказывает, что в китайском мире все отношения являются семейными: «Из пяти главных отношений три относятся к области родственных. Два оставшиеся, хотя это и не семейные отношения, выражены семейными терминами. Отношение между правителем и управляемым представлено в терминах „отец“ и „сын“, а отношение между друзьями зафиксировано в терминах „старший брат“ и „младший брат“»<sup>21</sup>.

Семья как «внутренняя группа» имеет границы и сфокусирована в центр, но это понятие становится все более расплывчатым по мере того, как она растягивается диахронически, в направлении чьего-либо происхождения, и синхронически как общество, полное «дядюшек» и «тетушек». Это выражено термином «лунь», «колесом» (лунь) обычая социальных отношений, которые «расходятся кругами» (лунь) в «поле

беседы» (лунь). Так личность определяется в качестве сети ролей.

Бертран Рассел делает оговорки относительно веса, придаваемого семейным отношениям в китайском мире: «Сыновняя почтительность и вообще сила семьи — это, может быть, самое слабое место в конфуцианской этике, единственное место, где система серьезно расходится со здравым смыслом. Семейный дух восставал против общественного духа, и авторитет стариков усиливал гиригию древнего обычая... В этом отношении, как и в некоторых других, особенность Китая заключается в сохранении старого обычая по достижении очень высокого уровня цивилизации»<sup>22</sup>.

Но Рассел упускает из виду одно звено: хотя семья, общество, государство и даже сама традиция как расширенная «группа» или «поле» являются двусмысленностью в качестве «группы» или «поля», расплывчатость абстрактной связи фокусируется и непосредственно воплощается в конкретном отце, местном примере для подражания, правителе и в исторической модели. Каждое лунь как фокус и выражение конкретного «поля» голографично, поскольку оно включает в себе и истолковывает собственное «поле». Поэтому правитель в конфуцианской традиции и согласует дихотомию пола, будучи одновременно отцом и матерью народа (фу му)<sup>23</sup>, а у даосов мудрец-правитель согласует дихотомию пола в «знании мужского и в то же время в сохранении женского»<sup>24</sup>.

Упорядоченная обычаем семья и сообщество выявляют главенство того, что мы называем «эстетическим» порядком как знак конфуцианской чувствительности. Эта чувствительность к эстетике требует точных деталей и противостоит определению личного или общественного в абстрактных терминах.

Для подтверждения этого логико-эстетического отличия историк Андре Г. Одрикур пользуется эвристическим методом, к нему же обращается Жак Жерне, пытаясь объяснить несовместимость взгляда на мир христианских прозелитов и их китайских хозяев<sup>25</sup>. Одрикур сравнивает метафоры, используемые для дефиниции порядка в скотоводческих культурах и культурах, имеющих выраженную аграрную основу. Скотоводство требует вмешательства человека, коман-

ды, принуждения, давления, нередко превосходства высшего интеллекта и воли над физической силой. Животных гонят палками, кнутами, стрекалами. Земледелие, наоборот, предполагает соподчинение условий, которые способствуют максимальной производительности прополки, рыхления, полива. Оно требует отнюдь не принуждения и давления, а косвенных действий, которые позволяют природе проявить себя. Сравнивая «китайский сад» и «средиземноморский овечий загон», Одрикур пишет: «Нелепо интересоваться, не имеют ли отношения к овцам боги, дающие моральные системы, от которых исходит долг и трансцендентные философские учения. в то время как моральные системы, которые объясняют и имманентные философские учения, возможно, связаны с ягсом, таро и рисом». Несомненно, фундаментальные метафоры, в которых переданы обе эти традиции, на первый взгляд подтверждают размышления Одрикура, и в то же время эти размышления содержат контраст, который может быть полезен для разделения западного сексизма и его китайского двойника.

Популярный тезис, касающийся классической китайской мысли, состоит в том, что китайцы были более склонны рассматривать жизнь как искусство, чем как науку. Они выражали мирскую заботу о конкретных деталях непосредственного опыта, что служило основанием для выработки обобщений и идеалов. Они признавали уникальность и значительность конкретной личности и конкретного исторического события, хотя и подчеркивали взаимосвязь этой личности или события с непосредственным контекстом.

Иными словами, сущностная разница между двумя фундаментальными противоположными экстремумами представлений о порядке (логическом и эстетическом), бегло очерченными здесь, заключается в первичности абстрактного в логической конструкции и противоположность первичности конкретного и частного в эстетической композиции. Логическая конструкция определяется следующими чертами: 1) она начинается с предписаний модели отнесенности, с «кальки», в которой единство первично по отношению к множественности и определяет всю конструкцию; 2) она регистрирует конкретную особенность только до такой степени и в таких аспектах, которые необхо-

димы, чтобы удовлетворить этой предписанной модели, и позволяет подставить любую частность, удовлетворяющую тем же условиям; 3) логическая конструкция сводит частности только к тем аспектам, которые необходимы для иллюстрации данной модели, а это требует формальной абстракции, движения от конкретного и частного к универсальному; 4) она создает акт «завершения» (удовлетворения предопределенным спецификациям) и, следовательно, может быть описана в количественной терминологии целостности; 5) характеризуемая необходимостью, логическая конструкция ограничивает творчество до конформизма и признает новшество ущербным; 6) «истина», «красота» и «добро» относятся в этом контексте к степени совпадения с предписанной моделью.

Примером этой логической модели является то, что Стивен Пеппер называет «трансцендентным формизмом»<sup>26</sup>. До степени, в которой могут быть адекватно описаны подобными терминами идеи Платона, его царство идей выстраивает предписанную модель, которая регистрирует конкретные явления как «истинные» или «хорошие» только в той степени, в которой они согласуются с предсущими идеями. По Платону, реализация — это движение от конкретного и частного к абстрактному всеобщему, и новшество дефектно, поскольку оно отклоняется от предопределенного совершенства, от «настоящей» идеи.

Поскольку метафизика — «наука о первоначалах», из которой можно вывести единые нормы существования и опыта, она функционирует как базис для логической конструкции. В социальном или политическом контексте, в какой бы мере мы ни подчинялись правилам долга, идеям или принципам (объективным формам относительности), мы конституируем себя как логический порядок.

Эстетическая композиция имеет следующие черты: 1) она начинается с уникальности одной частности, соотнесенной с другими частностями внутри возникающей комплексной модели соотнесенности, и, как таковая, не допускает замен; множественность первична по отношению к единству, а разъединение — по отношению к соединению; 2) эта композиция сосредоточивается на отдельной конкретной детали и, таким образом, выявляется ее способность создавать

гармонию или порядок, которые выражаются комплексом полных деталей и их соотношением одна к другой; 3) поскольку эстетическая композиция стремится наиболее полно раскрыть частное для возникновения гармонии, она с необходимостью требует движения прочь от любой универсальной характеристики в сторону конкретной детали; 4) она есть акт «раскрытия» — достигнутой координации конкретных деталей в новых моделях, которые отражают их уникальность, и, следовательно, может быть описана в качественной терминологии богатства, интенсивности и т. п.; 5) поскольку эта композиция не определяется заранее предписанными принципами, она изначально анархична и пропорциональна и, как таковая, является основой творческого оптимума, где творчество понимается как контротличие от детерминизма; 6) «истина», «красота» и «добро» в этом контексте могут быть скорее достигнуты, чем открыты, и, как таковые, относятся к степени, до которой назойливая особенность частности, находящейся в напряженном поле с последующим единством частных особенностей, выражает с самоочевидностью эстетически удовлетворяющий порядок.

Эстетическая композиция отличается от трансцендентного формизма тем, что у нее нет предписанного образца. Организация и порядок существования возникают из спонтанного и пропорционального размещения участников. Произведение искусства, «правильность» которого в значительной мере зависит от понимания именно отдельных деталей, — пример эстетической композиции. Если учесть уникальность каждой эстетической композиции, то такое представление о порядке более сложно, чем в логической конструкции.

Следует подчеркнуть, что, поскольку эстетическая композиция конкретна, точка зрения, с которой она рассматривается, тоже конкретна. Если в логической конструкции точка зрения не имеет значения, то эстетическое событие всегда оценивается с одной конкретной точки зрения, что само составляет определяющее условие.

### III. Кэрол Гиллиган и Джин Гримшоу: «мужская философия» и «женская этика»

Кэрол Гиллиган представляет одну из групп современных философов феминизма, которые разрабатывают различие между «женским голосом» и «мужским», доказывая, во-первых, что добродетель — врожденное свойство, и, во-вторых, превосходство этики, которая может быть выведена из женских характеристик. Джин Гримшоу в книге «Философия и феминистская мысль» предлагает язык для выражения этого различия, хотя она сама не убеждена в том, что такое различие можно осмысленно выразить и подтвердить. Она цитирует многих феминистских авторов, чтобы реконструировать все ту же базовую дихотомию «мужской философии» и «женской этики». Гримшоу приводит шесть характеристик, которые Джейн Флекс определила бы как обнажение «мужской сущности» философии: 1) отрицание роли социального взаимодействия в развитии человека; акцент на отдельности или изоляции человеческих существ; 2) формы индивидуализма, которые подчеркивают автономию (например, автономность индивидуальной воли или автономность носителя знания) и коренное отличие познающего от познаваемого; 3) противопоставление ума и тела, разума и страсти, разума и чувства; 4) овладение, господство и контроль над телом, страстями или чувствами; опасение утратить контроль; 5) страх перед женщинами и всем, что считается связанным с ними: сексуальностью, природой, телом; 6) недооценка всего, что связано с женщинами, и потребность не зависеть от этого <sup>27</sup>.

Затем Гримшоу выделяет три темы, которые повторяются у большинства авторов, пытающихся проследить очертания «женской этики»: 1) критика абстракции и убежденность, что женская мысль (по преимуществу моральная мысль) должна быть более контекстуальна, менее привязана к абстрактным правилам, более конкретна; 2) акцент на сочувствии, вскармливании и заботе, что также рассматривается как качества, которые женщины и больше ценят, и обычно склонны демонстрировать; 3) критика тезиса о том, что понятия «выбор» и «воля» являются центральными для морали, что событие и его оценка резко

различаются, и противопоставление этому идеи требования ситуации, которое выясняется при внимательном к ней отношении и предполагает соответствующий ответ<sup>28</sup>.

Хотя этот контраст между «мужской философией» и «женской этикой» кажется реальным, его половую основу ставит под сомнение одно наблюдение: главное течение китайской философии избегает именно тех характерных свойств, которыми дефинируется «мужская философия», предпочитая им те темы, которые определяют «женскую этику». По крайней мере при поверхностном взгляде может показаться, что патриархи конфуцианства и даосизма объяснялись «женским голосом» и что, учитывая всеобъемлющее влияние конфуцианства и даосизма в эпоху становления китайской философии, развитие китайской культуры сильно окрашено женственной чувствительностью.

Китайская философия в первом приближении, по-видимому, пропагандирует «женскую этику», и это наблюдение должно было бы привести к выводам, которые существенны для обсуждения проблем феминизма.

Во-первых, учитывая, что китайская философия была не меньше, чем западная, мужским занятием, Гримшоу, казалось бы, права, не соглашаясь с представлением, что темперамент и позиция в философии основаны на физиологии и половых различиях. Похоже, что предмет спора — нечто более глубокое и функциональное, чем дихотомия мужчина—женщина. В контексте западной культуры категория «женского голоса» может оказаться полезной, но она принадлежит именно этой культуре и не работает ни в одной другой значительной философской традиции. Однако, как будет показано ниже, изъять вопрос о половом базисе из отличия Гиллиган—Флекс не означает усомниться в ценности или убедительности этого отличия. Наоборот, оно будет развито.

Во-вторых, если только мы не хотим отрицать очевидное и настаивать на том, что китайская традиция не была подвержена сексизму, китайский пример наверняка послужит предостережением тем феминистским авторам, которые предлагают «женскую этику» в качестве адекватного решения проблемы сек-

сизма. Если принять во внимание конфуцианский опыт, то «женская этика» не только исключает сексизм, но и, по-видимому, порождает альтернативную и во многих случаях более жесткую его струю.

В-третьих, если использовать отличие Гиллиган—Флекс, то специфические черты, которые определяют так называемую мужественность западной философии (отдельность, автономия, самодостаточность) по контрасту с женственностью китайской традиции, подсказывают, как минимум, одну причину, по которой западная философия, определяемая подобным образом, не смогла серьезно отнестись к китайской философской традиции, не посчитала ее философией. И в той мере, в какой западная традиция предоставляет китайской философии право на существование, место это указано и проверяется экзаменаторами через вмешательство дисциплинирующих категорий и стандартов западной философии. До тех пор, пока западная философия сохраняет свою верность проекту Просвещения, который обещает ей самодостаточную уверенность и при котором альтернативные традиции интересны только в качестве источника для подтверждения ее правоты, китайскую философию будут изгонять. Понимаемая в таких терминах маргинализация китайской философии является на самом деле еще одной вариацией на ту же тему, что и сексизм.

#### *IV. Дуалистический сексизм и несовместимость*

Выше высказывалось предположение, что «женская этика» в стиле Гиллиган на поверхностный взгляд кажется дубликатом данностей эстетического порядка. Но это не так. У Гиллиган «женская этика» выдвинута и в конце концов остается в пределах дуалистической картины мира, борясь с упорствующим «мужским голосом». Эта сторона дела кажется основной для критики позиции Гиллиган со стороны Джин Гримшоу. Критика Гримшоу, вероятно, прояснится, если мы осознаем, что имеем дело не просто с отличием мужского и женского пола, но, скорее, с половым отличием, которое представляет собой один из пластов более фундаментального дуализма, пронизывающего нашу традицию.

Гиллиган и другие на основе того, что они воспринимают как «женский голос», утверждают, что возможно развитие «женской этики». Во-первых, являются «мужской» и «женский» голоса природными или они — продукты культуры, но не поддающиеся адекватному описанию и остающиеся неясными? Эта проблема, видимо, связана с эмпирическим наблюдением о том, что как бы эти голоса ни выделялись, они, по-видимому, не характерны для всех мужчин и всех женщин. Во-вторых, использование указанного различия (особенно той его части, где содержатся такие основополагающие утверждения, как то, что женский способ мышления по типу отличается от мужского) может усиливать именно те репрессивные стереотипы, от которых мы хотим избавиться.

Гримшоу, думается, права, начав с предположения, что отличие «мужского» и «женского» голосов свидетельствует о всепроникающем дуализме. Этот дуализм, метафизически основанный на онтологическом неравенстве с двумя независимыми порядками существования, создает, по мнению Гримшоу, независимость и непроходимую пропасть между обеими категориями. То, что называется «мужским голосом», самодостаточно и исключительно и, таким образом, находится вне влияния «женского голоса», который происходит от «мужского голоса», зависит от него и является низшим по отношению к нему. До тех пор пока «мужской голос» зиждется на своих собственных условиях, он продолжает стандарт, по которому, вместо того чтобы уметь терпеть «женский голос», он осуществляет контроль над ним. При таком режиме невозможны взаимодействие и примирение. Первичность и строгое превосходство одного над другим исключают плодотворное взаимодействие между ними.

Представляется, что вопрос Гримшоу о ясности нужно разделить на два уровня — теоретический и эмпирический. На теоретическом уровне согласиться с Гримшоу нельзя. Видимо, данности «мужского голоса» и «женского голоса» могут быть адекватно обусловлены. Соглашаясь с аргументом Гримшоу в пользу богатства и разнообразия позиций, которые обрезаются ради того, чтобы подогнать их по форме к характеристике мужественности, следует все же признать, что некоторый минимум обобщений возмо-

жен. Когда Гримшоу исследует словарь западных философских позиций, она выявляет такие водоразделы между этими позициями, которые ставят под сомнение любые широкие обобщения и предположения. С «мужской стороны», разум, мышление и мужество, утверждаемые в любом однозначном смысле, вызывают возражения. Но, даже допуская разнообразие западных и китайских философских традиций и присутствие как логического, так и эстетического чувства порядка внутри обеих традиций, сравнительная философия помогает нам занять позицию, с которой мы можем делать осмысленные обобщения о преобладающих и устойчивых чертах западной философской традиции. Например, хотя такие корифеи, как Платон и Кант, действительно, имеют радикально различные представления о разуме, пропасть между ними значительно сокращается, если мы сравним место и значение разума у этих двух западных философов и у любого представителя конфуцианства.

В то время как на теоретическом уровне эта абсолютная раздельность двух голосов допускает некоторую долю ясности, та же ясность опровергается, несомненно, эмпирически оправданным наблюдением, что, когда эта раздельность прилагается к настоящим мужчинам и женщинам, возникает неоспоримое совпадение.

Гримшоу также высказывает опасение, что, вводя категорию «женская этика», мы рискуем неумышленно увековечить сексизм. Если мы проводим различие между мужским и женским внутри сферы дуализма, где «мужской голос» автономен и самодостаточен, то, независимо от того как мы разовьем «женские условия», основополагающее соотношение между категориями останется неизменным.

Соотношение между «мужской философией» и «женской этикой», как оно описывается в терминах дуализма, аналогично соотношению между иудео-христианским Божеством и его творением, между мыслью и телом, формой и содержанием, знанием и мнением, реальностью и видимостью, размышлением и опытом. До тех пор пока концепция Божества остается определяющим принципом, различие без обесценивания невозможно. Не может быть равенства, когда Бог обуславливает человечество, но человечество

не может изменить Бога. До тех пор пока категория реальности наличествует в антохиме видимости, видимость не более как тень реальности. Пока объективное знание утверждается независимо от субъективного мнения с помощью универсальных указателей (самоочевидных идей, общезначимых суждений, точек зрения, утверждаемых при помощи геометрии), мнение не может не оказаться на втором месте в наших претензиях на понимание Таковы аналоги дуалистического сексизма.

Фундаментальная и всепроникающая природа этого дуализма объясняет часто неназываемое родство между феминизмом и многими параллельными философскими проблемами нашего времени: состоянием окружающей среды, плюрализмом, сравнительной философией, положением животных и детей, социализмом, расизмом и проч. Мы не можем разрешить одну из них, не разрешив все

В таком случае, плохо именно то, что сексизм, вооруженный дуализмом, который пронизывает нашу традицию, укоренен в культуре и не может быть фундаментально и основательно пересмотрен, если не произойдет радикальной философской революции. Подлинное антисексистское общество не может существовать, пока социальные, политические и религиозные убеждения продолжают способствовать дуалистическому мышлению. Лучшее антисексистское общество, которое удалось бы создать при продолжающемся правлении дуалистических категорий, было бы ущербным: человеческие различия были бы принесены в жертву ради развития женского и превращения его в мужское. Равенство означало бы одинаковость полов, а не равновесие в различиях.

Хорошо, однако, то, что точка совпадения современных философских течений — постструктурализма, неопрагматизма, неомарксизма, постмодернизма, деконструкционализма, герменевтики — это их атака на «миф данности». Этот драматический и обоснованный поворот в западной философии является, по-видимому, тем вызовом, который необходим, чтобы низложить дуалистическое мышление, обосновавшее типичный для нашей культуры вид сексизма<sup>29</sup>.

## V. Коррелятивный сексизм и иерархия

Остановимся на политическом вопросе, повторяющем один момент, который мы попытались прояснить в самом начале статьи. Чтобы отделить характерный для китайцев род коррелятивного сексизма от дуалистического сексизма в нашей собственной традиции, требуется описать его в терминах скорее взаимозависимости, чем независимости, скорее дополнительно, чем отдельно, скорее процесса, чем сущности. Язык, использованный для такого описания китайской альтернативы, звучит дружественно и освобождающе, но это лишь видимость. Не желая поддерживать явно репрессивную традицию и невольно предполагая, что сексизм представляет собой меньшую проблему в китайском опыте, чем в нашем, мы в то же время считаем, что для адекватной оценки культурно-специфических форм сексизма, нужно прежде всего понять их.

Главное различие между конфуцианским эстетизмом и «женской этикой», по Гиллиган, состоит в том, что последняя формулируется как один из элементов в контексте женско-мужского дуализма, что создает прочную основу для неравенства. Невзирая на терпимость и приспособляемость женщин, это неравенство как основополагающее, видовое различие жестко лимитирует плодотворное взаимодействие между ними и в конечном счете исключает возможность примирения.

В противоположность «женской этике» конфуцианский эстетизм признает черты мужского и женского пола взаимозависимыми модальностями континуума, а не двумя отчетливыми и независимыми порядками. Как таковые, они являются пределами, определяющими уровень и возможности разнообразия. Это «полиандрогиния»<sup>30</sup>, которая не влечет за собой исключительности. Именно острота дуализма противна эстетическому порядку, допускающему возможность и вероятность культурно обусловленных норм и обобщений, вне груза санкций со стороны трансцендентных принципов и внеисторических универсалий. Знак этого порядка — приоритет, а не исключительность конкретного<sup>31</sup>.

В этом случае единственная двусмысленность,

которая угрожает нашему пониманию различия между коррелятивным и дуалистическим сексизмом, состоит в смешении коррелятивных концепций иерархии и субординации с теми, которые мы находим в мире дуализма. Там, где дуализм создает упругие, часто внеисторические и внекультурные сущности (рациональность, душа, природа человека и т. п.), соотношение устанавливает непрерывность между более текучими характеристиками пола, возникающими в культурной и исторической среде. Главное препятствие в разрешении дуалистического сексизма состоит в независимости и неравенстве полов.

В коррелятивной модели понятие пола более текуче и лишено исключительности. Различные актеры, персонализируя половые роли, выражают свою личную уникальность примерно так же, как в описанной выше персонализации ритуала. И человеческая природа, и половая природа есть не что-то данное, а что-то сделанное<sup>32</sup>. Человек не рождается женщиной, а становится ею на практике<sup>33</sup>. Принадлежность к полу зависит в конечном счете не от врожденных качеств, а от сходства. И, таким образом, проблема сексизма состоит в большей степени в несоответствии, чем в прямом неравенстве. Мужчины и женщины созданы скорее как функция ударных различий, чем как различие в роде. Это дает понять и Ришар Гиссо в определении различий в той или иной культуре: «Сущностное восприятие, которое они, китайские классики, предлагают, было самым базовым — мужчины и женщины отличаются друг от друга, как Небо и Земля, как ян и инь. Но от большинства прочих взглядов китайский отличался выводом. В органически целокупной вселенной мужчина и женщина были неразрывно связаны, каждому отводилась достойная и уважаемая роль, и от обоих ожидали взаимодействия в сотрудничестве и гармонии. Тем не менее остается фактом, что в отношениях не было равенства»<sup>34</sup>.

В своем обзоре «Классики» Ришар Гиссо пытается прояснить отношение между подчинением и различием: «В то время как в космологии может подразумеваться дополнительное значение превосходства и низменности, основной акцент сделан на различии мужского и женского. Каждый пол имел отчетливую, до-

полняющую функцию, и место женщины не было неблагородным или заведомо низшим по отношению к мужскому, если не считать того, что земля ниже неба, а луна ниже солнца»<sup>35</sup>.

Самые богатые корреляции выдерживают наивысшую степень контраста. Отсюда равенство и тождество — жертвы в погоне за различием и разнообразием. Следовательно, различие выявляет необходимость иерархии. Без иерархии не может быть центра. Творческая сила зависит от степени различия, которое **существует между полярностью мужского и женского**, и от напряжений, которые она вызывает. «Конфуцианское разрешение конфликта „мужчина—женщина“ было, таким образом, тройным: разделение функций, признание иерархии и идеалистическое предписание ввести в отношения взаимную любовь и уважение»<sup>36</sup>. Представляется, что «разделение функций» подразумевает обоюдную любовь и привязанность — взаимозависимость.

В коррелятивном сексизме есть одна явно отрицательная черта, которая определяет то, что в ином случае могло бы казаться менее вредной моделью. Коррелятивная модель более текуча и менее стабильна, чем дуалистическая. Гибкость, которая допускает большую свободу творчества в коррелятивной модели, допускает и большие злоупотребления, и более грубые оскорбления человеческого достоинства. Пределы, которые ограничивают творчество в дуалистической модели, ограничивают и то, что считается приемлемым поведением. Например, представление, что разница между животными и людьми состоит в культуре, означает, что люди без культуры — животные. В отсутствие некоторых природных сущностей и целей бытия, которые гарантируют неприкосновенность человеческой жизни, с людьми можно обращаться, как с животными.

Другое значительное различие между дуалистическим и коррелятивным сексизмом может быть выявлено при рассмотрении дихотомии частное—общественное. Джин Гримшоу указывает, что в западном опыте были обесценены не только женщины, но и вся сфера деятельности (дом и семья), с которой они ассоциировались: «Мужественность принадлежит сообществу мужчин и противостоит повседневной жизни,

достигается борьбой с ней, побегом из женского мира домашнего хозяйства».

В китайском мире, где общественное и личное не так резко разделены, такого, кажется, не происходит. В действительности, во всех аспектах китайской жизни — социальном, политическом, религиозном — основную единицу человечества представляет собой скорее семья, чем индивид. Быть членом семьи — не значит жить частной жизнью в смысле частичной. Как уже говорилось, самое главное в человеке с политической, религиозной, моральной точек зрения — это его участие в ритуально-организованном семейном мире; человек, не имеющий семьи, не может претендовать на место среди человечества. Человек живет в промежулке изменяющихся отношений и иерархических моделей почитания, которые определяют семью и происхождение, а реализация личности является функцией углубляющегося значения этих отношений.

Постоянство и целостность семьи означают, что в человеке, в котором воплощен авторитет традиции, подразумеваются как женский, так и мужской вклады в семейный порядок. В конфуцианской традиции правитель описывается не только как отец, но и как «отец и мать» (фу-му) народа. Полнота реализованной личности — андрогиния, которая позволяет ему или ей использовать ресурсы как мужских, так и женских половых черт и быть на высоте при всех обстоятельствах.

Есть и финальная черта коррелятивной модели. Предполагаемой пластичностью человека обусловлено постоянное кружение, перераспределение и восстановление ролей и ритуалов, структурирующих общество. Портрет женщины в истории определяет историческую ситуацию, но уникальность и изменчивые условия настоящего момента допускают вновь возникающую конфигурацию мужско-женских ролей. Однако в отличие от дуалистической модели, в которой равенство может быть достигнуто через капитуляцию (когда женщина становится мужчиной), в коррелятивной структуре такой основы для сущностного равенства нет. Иерархия может показаться неизбежной. Единственно приемлемой возможностью могла бы стать качественная иерархия, в которой статус есть функция

не столько биологического пола, сколько внеполовых личных достижений.

<sup>1</sup> Выражение «нью це» обычно переводится как «женщины» или «наложницы», но, кажется, оно более точно соответствует выражению «юные девицы». Это выражение используется в «Ши цзине» (39, 51, 54, 59, 189) в том же специфическом значении. Выражение «сяо жэнь» обычно переводится словом «слуга», но в «Лунь юе» это слово контрастирует с «идеальной личностью» (цзюнь-цзы) и предполагает личную неполноценность.

<sup>2</sup> Lu Xun. My Views on Chastity. — *Silent China: Selected Writings of Lu Xun*. Oxf., 1973, с. 138—139.

<sup>3</sup> Guisso R. W. and Johannesen S. (eds). *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship*. Youngstown (N Y), 1981, с. VII.

<sup>4</sup> Wolf M. and Witke R. (eds). *Women in Chinese Society*. Stanford, 1975, с. 1.

<sup>5</sup> Там же

<sup>6</sup> Wolf M. and Witke R. (eds). *Women in Chinese Society*, с. 4.

<sup>7</sup> Gernet J. *China and the Christian Impact*. Cambridge, 1985, с. 3—4.

<sup>8</sup> Примеры такого словоупотребления многочисленны и разнообразны: «китайская головоломка» (запутанный лабиринт, путаница), «месть по-китайски» (причинять себе боль или неприятность назло другому), «китайская флеш» в покере (карты на руках, не образующие никакой последовательности), «китайские сверло» (сленговое австралийское название молотка) и популярные «китайские пожарные учения» (студенческая забава: установленные красным сигналом светофора, студенты выпрыгивают из машины и бегают кругами, а когда загорается зеленый, возвращаются в машину в совершенно ином порядке, к недоумению других водителей).

<sup>9</sup> Подробнее об «удивительном» (лат. *curiosus*) исследовании интеллектуалов XVII в. см.: *Mungello D. E. Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, 1985.

<sup>10</sup> Такой точки зрения придерживаются Эмерсон, Дж. С. Милль и другие ведущие интеллектуалы Запада.

<sup>11</sup> Black A. H. *Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking — Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Ed. by C. W. Bynum et al. Boston, 1989, с. 184—185.

<sup>12</sup> Там же

<sup>13</sup> Ободяет то, что в своем недавнем исследовании по коррелятивному мышлению Энгус Грэм подтверждает эту гипотезу.

<sup>14</sup> Gernet J. *China and the Christian Impact*, с. 210.

<sup>15</sup> Там же

<sup>16</sup> Ames R. T. *Prolegomena to a Confucian Epistemology — Culture and Modernity: The Authority of the Past*. Ed. E. Deutsch. Honolulu, 1991.

<sup>17</sup> Wilhelm H. *Heaven, Earth and the Man in the Book of Changes*. Seattle, 1977, с. 35—40.

<sup>18</sup> Graham A. *Disputers of the Tao*. La Salle (Ill.), 1989, с. 322—323.

<sup>19</sup> Бань Гу. Хань шу. Пекин, 1962, с. 1029.

<sup>20</sup> Nishijima Sadao. *The Economic and Social History of For-*

mer Han. The Cambridge History of China. Vol. I. The Ch'in and Han Empires, 221 B. C.—A. D. 220. Cambridge, 1986, c. 552.

<sup>21</sup> King A. The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective.—Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values. Ed. D. Munro. Ann Arbor, 1985, c. 58.

<sup>22</sup> Russell B. The Problem of China. L., 1922, c. 40.

<sup>24</sup> Эта характеристика встречается в «протоконфуцианской» литературе, например в «Ши цзине», а также в специальной конфуцианской, такой, как «Мэн-цзы».

<sup>24</sup> Этот отрывок из «Лао-цзы» (28) весьма показателен. См.: Ames R. T. Taoism and the Androgynous Ideal.—Women in China: Current Directions in Historical Scholarship, c. 21—45.

<sup>25</sup> Haudricourt A. G. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui.—L'Homme. II, 1. January—April, 1962, c. 40—50. См. также: Gernet J. China and the Christian Impact, c. 151—152.

<sup>26</sup> Pepper S. World Hypotheses.

<sup>27</sup> Grimshaw J. Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis, 1986, c. 59.

<sup>28</sup> Там же, c. 203

<sup>29</sup> Мы должны с осторожностью предполагать, что существует некая полная конвергенция между постмодернизмом и феминистскими проблемами. Сомнения относительно преувеличения подобного сходства см. в статье Татьяны Клименковой «Феминизм и постмодернизм» настоящего издания.

<sup>30</sup> Здесь используется различие «моноандрогинизм-полиандрогинизм», которое разработала Дж. Требико (см.: Trebicot J. Two Forms of Androgynism—Femininity, Masculinity and Androgyny. Totowa (N. Y.), 1982).

<sup>31</sup> Джин Гримшоу выражает озабоченность в связи с отсутствием принципов в контексте конкретности «женской этики». Это прекрасный пример того, что может быть исключено из программы «женской этики» и в то же время вполне возможно в конфуцианском эстетизме. См.: Grimshaw J. Philosophy and Feminist Thinking, c. 211.

<sup>32</sup> О конфуцианской концепции человеческой природы см.: Ames R. T. The Mencian Conception of Renxing: Does it Mean «Human Nature»?—Chinese Texts and Philosophical Contexts. Ed. by H. Rosemont. La Salle, 1990.

<sup>33</sup> Описание отношений между неоконфуцианцем Ли Юном и его матерью, которая после смерти мужа становится «отцом» Ли Юна см.: Birdwhistell A. Cultural support for the Way of Mother and Son.

<sup>34</sup> Guisso R. W. Thunder over the Lake: The Five Classics and the Perception of Woman in Early China.—Women in China: Current Directions in Historical Scholarship, c. 59.

<sup>35</sup> Там же, c. 50.

<sup>36</sup> Там же, c. 59.

Татьяна Григорьева

(Россия)

ЖЕНСКАЯ ИПОСТАСЬ МИРА

(Китай, Япония, Россия)

Ни одно явление нельзя понять, вычленив его из целого. Когда смотришь вблизи, видишь одно, когда издали — другое. Так во всем. Невозможно понять изначальный смысл, высшее предназначение Женщины как прародительницы Бытия, если наблюдать непосредственную жизнь вблизи. «Явленное Дао (Путь) не есть вечное Дао»<sup>1</sup>, — сказано в древнем даосском трактате Лаоцзы «Даодэцзин» (VI в. до н. э.). Невозможно понять земное существование, не принимая во внимание небесное — высший план Бытия, где все едино и вечно, в отличие от видимого мира, явленного в опыте, где все разрозненно, временно, противоречиво, многолико. Если бы не было высшего плана, то не было бы ничего, ибо этот мир, где, по словам Гоббса, все пришло в состояние войны всего со всем, давно самоуничтожился.

Высшая Реальность, которую на разных языках называют по-разному, удерживает мир от падения, более того, ведет его к Благу, хотя, глядя на жизнь современников, этого не скажешь: люди утратили ощущение Реальности и целиком сосредоточены на конечном, потому и жизнь их кончена. Но Истина есть Истина. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин., 8:32). Но как познать? Избавиться от иллюзии, что можно понять высшее, исходя из низшего, вечное — из временного, единое — из множества, осознать, что всякое единичное есть проявление Единого. Можно понять все через Одно, но нельзя понять Одно через все. Иначе так и будем блуждать в потемках, удовлетворяясь относительными истинами, которым нет конца. Истина доступна целому

человеку. Потому и ускользала Истина, что она есть Целое и ее не находят по частям. Потому и двигалась наука, сама себя отрицая, пока не убедилась в необходимости целостного подхода для познания единого закона Бытия, лежащего в основе всех явлений.

Что же это за Истина, без понимания которой не понять жизни? Если Истина есть Целое, то обнаружим в нем две взаимодополняющие половины — женскую и мужскую. Целое открывается на пересечении знаний Запада и Востока, прошлого и настоящего, которые так же соотносятся, как две половины одного. Единое доминировало у досократиков: «У бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое — за несправедливое» (Гераклит, В 102). «Ведь все человеческие законы питаются единым божественным» (В 114). «Признак мудрости — согласиться, не мне, но Логосу — внемя, что все едино» (В 50). Однако «большинство людей не понимает того, с чем оно сталкивается» (В 17). После Аристотеля разъединили «соединенные в одном противоположности».

Примерно с V в. до н. э. пути Востока и Запада начали расходиться (наверное, чтобы, со временем встретившись, составить Целое). По крайней мере для восточного мудреца, современника Аристотеля, невозможна была такая мысль: «Ведь властвование и подчинение не только необходимы, но и полезны, и прямо от рождения некоторые существа различаются [в том отношении, что одни из них как бы предназначены] к подчинению, другие — к властвованию... Это общий закон природы, и, как таковому, ему подчинены одушевленные существа. Правда, и в предметах неодушевленных, например в музыкальной гармонии, можно подметить некий принцип властвования... Так же и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая — ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении. Тот же самый принцип неминуемо должен господствовать и во всем человечестве» (Аристотель. Политика, 1:2). Поистине, каков человек, таков и мир, как он думает, так и строит свои отношения.

На буддийском Востоке, в Китае и Японии, иначе понимали «закон природы». Говоря словами Конфуция, «все близко по природе, далеки по воспитанию»

(Луньюй, XVII: 2)<sup>2</sup>. Согласно буддизму махаяны, в основе всех явлений лежит единая «природа будды». Единая суть роднит все существа. Традиционное мировоззрение исходило из недualьной модели мира: все противоположности относительны. Потому достигающий Просветления ничто ничему не противопоставляет, видит неизменное в изменчивом. Складывается методология недвойственности, непротивопоставления одного другому: субъекта объекту, темного светлomu, женского мужскому и т. д. Их разница относительна, их единство абсолютно. А коли так, если мир не делится на субъект и объект, на две разные половины, то не может одна половина распоряжаться другой, не может «первый властвовать, второй находиться в подчинении». Этого нет у мудрецов (хотя можно найти у их последователей), ибо противоречит Дао.

Все должно занимать подобающее место в системе естественных отношений, где есть верх и низ, как есть свет и тьма, но и они не абсолютны. Другое дело, что на уровне обыденного сознания естественная иерархия, обусловленная степенью продвинутои, просветленности ума, превращалась в противоестественную, где верх и низ могли поменяться местами, и тогда все переворачивалось с ног на голову. Однако моя задача — привлечь внимание к истинному уму, а не рассудочному, к мыслям мудрецов, чтобы вырваться из дурной бесконечности противоречивых утверждений. Мудрецы же говорили об абсолютных законах, приложимых к любому случаю, в том числе и к нашей действительности.

Мудрецы не противопоставляли одно другому, не выдавали часть за целое, избегали односторонности, зная, что всякая односторонность губительна. Не противопоставляли и два извечных начала — мужское и женское, понимая их относительность. Все повинуеться ритму природы; движение идет туда-обратно: вдох-выдох, прилив-отлив, восход-закат. Достигнув предела, восходит на новую ступень, образуя иерархическую структуру. Благодаря иерархии и существует устойчивое равновесие, но эта иерархия не навязана извне, а предопределена уровнем сознания каждого. Сознание также подвержено изменению, и нет того, кто бы не мог достичь высшего состояния Просветле-

ния — всеведения, всезнания (праджни-мудрости), ибо оно имманентно изначальной природе человека. Лаоцзы в восьмидесяти одном чжане «Даодэцзина» говорит о Пути мира (чжан — единица текста, размышления, которые соединяются одно с другим не логически, линейно, а как бы голографически по принципу «одно во всем и все в одном», что отражает структуру сознания).

Из текста Лаоцзы следует, что Праматерь Поднебесной и есть Дао — Путь мира. Может быть, мы найдем разгадку, опираясь на этот совсем небольшой текст, к которому не случайно и в наше время обращаются умы. В чжане 6-м сказано: «[Дао] — глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения — корень Неба и Земли». А в чжане 25-м читаем: «Вот вещь, прежде Неба и Земли родившаяся, когда все еще было в смешанном состоянии. О беззвучная! О не имеющая формы! Одинокая и неизменная. Повсюду действует, не зная преград. Ее можно назвать Матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее Дао. Давая ей имя, назову ее Великое. Великое — оно в бесконечном движении не достигает предела. Не достигая предела, возвращается к своему истоку».

Итак, Прародительница сущего, Мать Поднебесной сравнивается с великим Дао, которое растекается повсюду, все питает, увлажняет и возвращает, не дает исчерпаться, обозначает предел. В чжане 52-м сказано: «В Поднебесной есть Начало, оно — Мать Поднебесной», значит, в основе мира — женское начало: «оно — Мать Поднебесной. Пока не узнают Мать, не поймут ее детей. Пока не узнают детей, не поймут, что нужно помнить о Матери». Речь идет о космическом, вселенском материнстве, проявляющем неизменную заботу о всех существах. Но люди способны забывать о своей Прародительнице, отвечать неблагодарностью, прерывать узы, нарушать высшую справедливость, обрекая себя на страдания и несчастья, как это происходит с беспутными детьми. Поэтому Лаоцзы и говорит, что нужно помнить о Матери, которая произвела всех на свет и напутствовала на путь добра. То есть человек лишь тогда становится человеком и может достичь совершенства, когда узнает свои истоки и восстановит прерванную связь Неба — Земли, тела — духа, вернется

к своим корням, которые питают его, как мать питает младенца своим молоком.

Призвание Матери — забота о детях — материнский инстинкт, всепрощение. Отождествляя Мать Поднебесной с великим Дао, Лаоцзы сравнивает нерожденное с зародышем, родившееся — с сосунком, младенцем, который еще не оторван от матери, един с нею. «Я подобен ребенку, который не явился в мир. О! Я несусь! Кажется нет места, где мог бы остановиться» (§ 20). Дитя и совершенномудрый неразлучны с Праматерью, Вселенная становится их домом. «Дао рождает, дэ — вскармливает, возвращает, воспитывает, совершенствует, ухаживает, поддерживает, растит» (§ 51). Ребенок слаб и нежен, но мягкое и слабое побеждает твердое и сильное. «Кто содержит в себе совершенное дэ, тот похож на новорожденного. Ядовитые насекомые и змеи его не ужалят, свирепые звери его не схватят, хищные птицы не заклюют. Кости у него мягкие, мышцы слабые, но он упрочен в Дао. Не зная союза двух полов, обладает животворящей способностью. Он чуток и совершенно гармоничен» (§ 55). «При своем рождении человек нежен и слаб, а при приближении смерти тверд и крепок... Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое — это то, что начинает жить... Сильное и могучее не имеют того преимущества, которое имеет нежное и слабое» (§ 76). Младенца, как и Дао-человека, спасает отсутствие рассудительности, они не подчиняются, живут в ритме природы и радуются небу, странствуя вместе с дождем и ветрами в беспредельном пространстве. Дао, «с любовью воспитывая все существа, не мнит себя их господином» (§ 34). Дао никому ничего не навязывает, не посягает на чью-либо свободу, тем самым дарует свободу всему. Вверив себя Пути, помня о Матери, начинаешь понимать себя — каков ты есть в глубине своей. Дао недаром сравнивают с Водой. «Высшее дэ подобно Воды. Вода, будучи доброй, приносит пользу всем существам и не борется с ними... Она похожа на Дао» (§ 8). Вода течет вниз, приносит благо и ничего не требует взамен. «Вода — самое мягкое и самое слабое существо в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима. На свете нет ей равного. Слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает

твердое. Это известно, но люди не умеют этим пользоваться» (§ 78). Не сила, борьба, а ненасилие, недеяние или неделание того, что во вред, ведет человечество к спасению и благу. В Воде (инь — женское начало, тихое охраняющее покой и жизнь младенца) все рождается и получает жизненные соки.

Итак, мысль, выраженная в 52-м чжане, столь проста, что не грех к ней вернуться: «В Поднебесной есть Начало, оно — Мать Поднебесной. Пока не узнают Мать, не поймут ее детей. Пока не узнают детей, не поймут, что нужно помнить о Матери. Когда это случится, в нашей жизни не будет беды». Иными словами, речь идет о той высшей связи Неба и Земли, духа и тела, разрыв которой вверг человечество в состояние катастрофы, близкое апокалиптическому. В том же, 52-м чжане сказано: «Изначальный Свет позволит увидеть мельчайшее. Защита слабого — свидетельство силы. Когда ясность вернет изначальный Свет, тогда исчезнут несчастья, явится вечность»<sup>3</sup>. То есть когда очистятся, станут светлыми души, тогда явится Спасение.

Значит, в начале сущего — материнская любовь, что делает мир изначально чистым, благожелательным к человеку, как благожелательна Мать к своему ребенку. Это само по себе исключает возможность насилия, будь то насилие над природой, другим человеком или самим собой. Доверие, а не насилие. «Человек следует Земле, Земля — Небу, Небо — Дао, а Дао — самому себе [самоестественно — цзыжань]» (§ 25). «Возвращение [к корню] есть действие Дао. В Поднебесной все вещи рождаются из Бытия, а Бытие рождается из Небытия» (§ 40). В Небытии все уже существует в зародыше, в непроявленном виде, в покое и единстве. Там нет противоречий, ибо все изначально гармонично. Однако для чего-то понадобилось разделение единого, проявление его потенций. Ни одна мать не позволит, чтобы дитя оставалось в зародыше, и каждая родившемуся желает блага. «Дао рождает Одно. Одно рождает два. Два рождает три. Три рождает все вещи. Все вещи несут на себе инь, обнимают ян, и из изначального ци образуют гармонию» (§ 42).

Прежде всего Мать Поднебесной, или Дао, родила эту космическую пару, *инь* и *ян*, чтобы их взаимодей-

ствие, их правильное отношение друг к другу вели мир к высшему состоянию, к высшей гармонии. Вначале все было едино, а все, что было в начале, никуда не может деться, все равно есть и будет. Значит, мир чреват единством, но путь к нему — через раздвоение и муки. Все рождается в муках. Нужны были две силы, чтобы они могли прийти во взаимодействие и положили начало движению, которое, однако, чревато покоем. В покое (*инь*) присутствует движение (*ян*) и наоборот. *Инь*—*ян* взаимопроницаемы, взаимозависимы, как и все пары: Земля—Небо, тьма—свет, ночь—день, холодное—теплое. Одно прибывает, другое настолько же убывает. Эта универсальная модель приложима к любому процессу в природе, обществе и в самом человеке, но она утратила свою универсальность, когда *инь* начали толковать как женское, негативное начало, а *ян* — как мужское, позитивное, хотя это противоречило взглядам мудрецов. Ни в «Книге Перемен», ни у Лаоцзы, ни у Конфуция этого противопоставления не было и быть не могло.

Мудрец ищет Единое, потому он и мудрец. Обыденное же сознание постоянно дробит мир. В 64-х гексаграммах (гуа) «Ицзина», представляющих все ситуации мирового процесса, *ян* обозначается целой чертой, а *инь* — прерванной, без намека на их женскую и мужскую ипостась. Напротив, женщина почитается, судя, скажем, по афоризмам к 44-й гексаграмме — «у женщины — сила» или к 53-й «женщина уходит [к мужу] — счастье»<sup>4</sup>. От правильного отношения *инь*—*ян* зависит порядок в семье, в обществе, в природе, зависит самочувствие человека: слишком много *инь* так же губительно, как слишком много *ян*. Им предназначено равновесие. «Сицычжуань» дает самую краткую формулу этого закона: «Одно инь, одно ян и есть Дао. Кто следует этому, идет к Добру» (Сицычжуань, I:17)<sup>5</sup>. Равновесие *инь*—*ян*, их правильное взаимодействие есть путь к спасению мира, пребывающего во тьме невежества. «В древности совершенномудрые, наблюдая за Переменами, следовали законам Вселенной. Они поняли, что Путь Неба — это (правильное отношение) *инь*—*ян*. Путь Земли — мягкость, твердость. Путь человека — Человечность (*жэнь*) и Справедливость (*и*). Они сдвоили эти три потенции. Потому в „Книге Перемен“ шесть черт со-

ставляют гексаграмму»<sup>6</sup>. Если же распадаются два начала, *инь*—*ян*, то наступает упадок. «Туань-чжуань» так комментирует 12-ю гексаграмму: «Упадок — это неподходящие люди. Неблагоприятна благородному человеку стойкость. Великое отходит, малое приходит. Это значит, что Небо и Земля не связаны и все сущее не развивается. Когда низшие и высшие не связаны, то и в Поднебесной не существует государство»<sup>7</sup>.

Иными словами, если Небо и Земля не связаны, то нет ничего святого, начинает господствовать бездуховная, грубая сила, серость, посредственность, что приводит к разрыву *инь*—*ян*, или всех связей, ввергая народ в бедствия. В «Книге Перемен» противопоставляется не мужчина женщине, а благородный, истинный человек (*цзюньцзы*) ничтожному, мелкому (*сяожэнь*), который готов на все, ибо не ощущает связи с Праматерью, сородичами, ею рожденными.

Когда мелкий человек в силе, благородного ждет гибель, говорится в 34-й гексаграмме. Видимо, потому что «ничтожный человек, не зная Человечности (*жэнь*), не знает и стыда» (Сицзычуань, II: 26)<sup>8</sup>. Его главное отличие от истинного человека в том, что он не видит единого, недоступного его уму, и потому все сводит к мелочам жизни, к конечному, преходящему, страшась оказаться с Бытием с глазу на глаз. Он живет по горизонтали, не зная вертикальной связи с высшим. Мелкий человек всегда объединяется в группы, говорит Конфуций, но не един с миром. Истинный же человек не объединяется в группы, но един с миром и заботится обо всех. Не ощущая Неба над головой, небесного плана Бытия, мелкий человек склонен к раздору и распрям. И чем ниже его сущность, тем мельче его масштаб, с которым он все соизмеряет, тем более дробится жизнь вокруг, превращаясь, в конечном счете в фикцию, мираж. В результате ничтожный человек создает антимир, который находится в противоречии с миром действительным. Но какое-то время все, что в пределах его власти, продолжает существовать в перевернутом виде: безусловным верхом становится мужчина-господин, безусловным низом — женщина-слуга (хотя, напомним, взаимодействующие *инь*—*ян* исключают возможность остановки, т. е. абсолютного преобладания одного

над другим). Одна половина присваивает себе право на власть и верховенство, оставляя другой половине право на покорность и послушание. И, стало быть, мир уже не идет к Добру, ибо путь к Добру — подвижное равновесие *инь*—*ян*. Рано или поздно диссонанс, противоречащий законам мирового созвучия, исчезает, но продолжаться он может, как показала история, довольно долго. Уже даос Лецзы свидетельствовал век спустя после Лаоцзы:

«Чему радуетесь [вы], Пржеждерожденный? — спросил Конфуций.

— Я радуюсь многому, — ответил тот. — Природа рождает тьму существ, самое же ценное из них — человек. И мне удалось стать человеком. Такова первая радость. Мужчины и женщины отличаются друг от друга, мужчин уважают, женщин презирают, поэтому мужчина ценится выше. И мне удалось родиться мужчиной. Такова вторая радость. Человеку случается не прожить дня или месяца (он умирает), не освободясь даже от пеленок. А я дожил уже до девяноста лет. Такова третья радость...

— Прекрасно! — сказал Конфуций. — Как умеете [вы] утешать самого себя!»<sup>9</sup>.

Когда нарушается Дао — прерывается связь *инь*—*ян*, то все приходит в разлад. Когда ущемляется одна половина, неизбежно страдает другая. Унижение одной половины, женской на сей раз, не могло не привести к вырождению другой половины, мужской. А в конечном счете — к разрушению целого, будь-то народ, семья, человек или космос. Потому и напоминали мудрецы о законе Триединства: Небо—Земля—Человек, нарушение которого ввергает мир в состояние хаоса. Еще в каноне «Чжун-юн» («Учение о Середине») сказано: «Пребывание в Центре называется Гармонией [Равновесием — *хэ*]. Центр [чжун] — Великий корень Поднебесной. Уравновешенность (*хэ*) — Путь Поднебесной»<sup>10</sup>. Значит, когда нарушается закон равновесия, одна половина начинает господствовать над другой, Поднебесная теряет свой путь.

Итак, Мать Поднебесной прежде всего родила космическую пару, *инь*—*ян*, от которой образовалось все многообразие мира. Или первоначальная космическая энергия первобытного океана саморазделилась на легкие частицы *ян-ци* (энергия *ян*), которые под-

нялись к небу, и тяжелые *инь-ци* (энергия *инь*), которые опустились к земле. Но никто их не принуждал к этому, все произошло само собой, естественно (*цзыжань*). Оба начала, *инь* и *ян*, в том числе женское и мужское, равно необходимы для нормальной жизнедеятельности вселенского организма на макро- и микроуровне, начиная от клетки и кончая галактикой; противопоставлять их — все равно, что противопоставлять отрицательный и положительный полюса магнита.

Если это универсальный закон, он проявится на любом уровне, т. е. какую пару ни возьмем, обнаружим дополняемость сторон; их взаимодействие даст жизнь существу и ведет мир к лучшему порядку. Скажем, на Востоке появляется идея Праматери Вселенной, на Западе — идея Отца. По крайней мере известный в России и на Западе популяризатор дзэн, Дайсэцу Судзуки, утверждает, что в основе образа мышления и образа чувствования человека Запада лежит Отец, а в основе мировосприятия и психического склада восточного человека — Мать. Мать все объемлет своей безграничной любовью независимо от того, хорошее это или плохое. Она все приемлет, не подвергая анализу и сомнению. И если на Западе, по мнению Судзуки, и в любви присутствует сила и власть, то на Востоке любовь всеобъемлюща, не избирательна, распространяется на все вокруг, как и великое Дао, ибо изначально материнство.

Если мы под этим углом зрения сопоставим Китай и Японию, то также обнаружим разницу. Для японцев не столь безусловны единство, взаимообратимость *инь—ян*; они допускают возможность их противостояния (верх есть верх, низ есть низ, и им не поменяться местами).

Так, ученый XVII в. Ито Дзинсай, комментатор Ицзина, представитель «школы древней науки» (*когакуха*), уверял, что закон «одно инь, одно ян и есть Дао» не абсолютен и что возможно противостояние начал, когда того требуют обстоятельства. По сути, речь шла о возможности вмешиваться в естественный ход событий, что, кстати, отвечало более динамичному пути Японии. В XVIII в. японцев удивили бы слова ученого Андо Сёэки о том, что мужчина и женщина, как Небо и Земля, есть единая сущность: без муж-

чин не было бы женщин, а без женщин — мужчин, лишь вместе они составляют единство человека. Но хотя это не расходится с учением древних, мысли Сёэки казались крамольными. Сознание успело догматизироваться, остановило безостановочное, акцентировало не столько единство, сколько различие *инь—ян*.

Остановка безостановочной циркуляции *инь—ци* и *ян—ци* понадобилась для того, чтобы обосновать неизменность структуры, где император — верх, подданные — низ и соответственно мужчина — верх, женщина — низ. Остановка, находясь в противоречии с естественным ритмом, сменой событий (то *инь*, то *ян* пабирает силу), приводила к взрыву прежней структуры и к замене ее новой, что обусловило более динамичный путь развития Японии по сравнению с Индией или Китаем<sup>11</sup>. Но этот путь требовал жертвы, вытеснения одного другим, или существования одной стороны, в данном случае янской, за счет другой стороны, иньской, что всегда в конце концов плохо кончается, ибо, по закону Целого, или Дао, страдают обе стороны. Ставшее привычным для сознания противоположение верха—низа, мужчины—женщины привело к вытеснению последней из культурного поля Японии и в конце концов к его оскудению. Даже в обновленной, модернизированной после переворота Мэйдзи (1868 г.) Японии все еще существовало предубеждение против женщины. Писатель Токутomi Рока, почитатель Л. Толстого, рассказал в романе «Лучше не жить» (1899), имевшем огромный успех и в Японии, и за ее пределами, о судьбе японской женщины, которую разлучили с любимым супругом, потому что она не могла иметь здорового потомства, а значит, выполнить свой долг — продление рода. В предисловии к переводу романа на русский Токутomi сетует на униженность японской женщины: «Правда, в последние годы были приняты законы о разводе, до известной степени стремящиеся к признанию прав жены и охранению святости семейных уз, и человечность, свобода и справедливость день за днем подтачивают старые, изношенные конфуцианские понятия, но я должен все же признать, что укоренившееся зло отмирает не так легко и много еще слез прольется в это переходное время»<sup>12</sup>.

Действительно, мало кто сомневался и в 20-е годы XX в. в справедливости, скажем, утверждений толкователя Ицзина, Эндо Такаёси, что *ян* олицетворяет мужскую природу — божественное, творческое начало, а *инь* — женскую, пассивную, воспринимающую. И, надо сказать, предубеждение против *инь*-ского начала дорого обошлось японцам, если иметь в виду, что слишком много *ян* (тем более агрессивного) ведет к взрыву энергии, национальному самосгоранию. (Впрочем, как уже говорилось, губительно и слишком много *инь*.) Но где корни этой склонности к динамичному *ян*? Ведь еще в древности, начиная с первых законоположений, таких, как «Конституция Сётоку» (604 г.), более всего ценилась уравновешенность. В первой же статье сказано: «Чтите уравновешенность (кит. *хэ*, яп. *ва*) и не действуйте наперекор. . . Когда есть согласие наверху и дружба внизу, все развивается само собой». В этом раннем этическом эдикте и намек на противостояние между мужчиной и женщиной. Ответить на вопрос о корнях непросто, но уже древняя история, насыщенная походами, завоеваниями земель, говорит о преобладании начала *ян*: солнечного света и решительного действия. Вместе с тем высшим синтоистским божеством и поныне остается богиня Солнца — Аматэрасу (букв. Сияющая на небосклоне). Высокочтимая богиня Солнца, однако, мало похожа на таинственную и преисполненную любви к своим детям Праматерь Лаоцзы. (Скорее есть что-то общее с греческими богинями: народы выбирают богов по своему усмотрению.) Аматэрасу мудра и своенравна. Опасаясь проделок младшего брата, бога Бури, Сусаноо, она встречает его во всеоружии: «Распустила богиня свои прекрасные волосы, сделала себе мужскую причёску Мидзура, Завиток у мочки, расчесав их на обе стороны и связав в пучки у мочек ушей, убрала дивные локоны слева и справа вплетенной в них священной виноградной лозой... Водрузила на спину себе великая богиня колчан с тысячей стрел, возложила на грудь колчан с полутора тысячей стрел. Наложила-опоясала она левое предплечье грушевидным кожаным щитком, что издавал при отдаче тетивы грозные пронзительные звуки, воздела-натянула лук ровно посередине, и, уйдя при этом обеими ногами по пах в твердь Такахамага хара, Равнины Вышнего Неба, ис-

пустила грозный воинственный клич, вырвав-разметав стопами комья попанной тверди, словно был это рыхлый снег»<sup>13</sup>, — сказано в древней летописи, или своде мифов «Кодзики» («Запись о деяниях древности», 712 г.), где речь идет об эре богов. Усыпив бдительность сестры, Сусаноо все же учинил беспорядок в ее владениях. Разгневанная сестра скрылась в Небесном Гроته, лишив обитателей Неба и Земли Света. Богам еле удалось вызвать ее оттуда. Они уговорили мятежную деву Неба исполнить свой неистовый танец, и Аматэрасу выглянула из Грота, куда боги ей уже не позволили вернуться. Боги поступили по справедливости, изгнав Сусаноо на землю, Аматэрасу же облагодетельствовала Страну Восходящего Солнца, отправив на землю своего божественного внука, которому вручила священные регалии — зеркало, меч и яшму. С тех пор этот символ божественной власти передается ее прямым потомкам — правителям Японии

Возможно, «Кодзики» отразили момент перехода от матриархата, следы которого еще присутствовали в сознании, к патриархату, от *инь* — к *ян*. В момент перехода от одного глобального состояния человечества к другому, естественно, присутствует и то и другое, что придает культуре эпическую мощь, единое дыхание Земли и Неба. Нет избирательности, разделения на верх и низ, судя, скажем, по самой ранней поэтической антологии «Манъёсю» («Мириады листьев», VIII в.), где собрана поэзия нескольких поколений, начиная от безымянной, кончая «двумя гениями поэзии», Хитомаро и Акахито<sup>14</sup>. Но уже о следующей поэтической антологии «Кокинсю» («Старые и новые песни», 905 г.) этого не скажешь. Здесь появляется избирательность; сказываются нравы, вкус утонченной аристократии (*кугэ*). Недаром стихи «Манъёсю» сравнивают с мороозустойчивой сливой, а «Кокинсю» — с нежными и быстро облетающими цветами сакуры. Иначе говоря, в период, который принято называть по имени столицы Нара (VIII в.), еще не выделилась культура так называемого женского стиля, прославившая Хэйан (IX—XII вв.). Это была, действительно, женская культура и не только потому, что создавалась женщинами X в., будь то лирико-эпический роман Мурасаки Сикибу «Повесть о Гэнд-

зи» («Гэндзи-моноготари») или «Записки у изголовья» Сэй Сёнагон, а потому что она была женской по духу в самом высоком смысле. Ей свойственна элегантность, та мера изящного, которая служит признаком высокой культуры.

На долю же мужчин выпала деловая сторона жизни, и писали они главным образом по-китайски. Продолжалось освоение китайской культуры, выше всего ценилась китайская образованность, знание канона, учений китайских мудрецов. Среди знатоков Китая было тем не менее немало прекрасных поэтов и ценителей поэзии, как о том свидетельствует предисловие к «Кокинсю» Ки-но Цураюки. Свой дневник — «Тосаники» — он написал, однако, от имени женщины. Мужчине-де не пристали лирические раздумья, хотя мужчин и отличал высокий вкус, умение ценить тончайшие нюансы чувств в поэзии экспромта — танка (букв. короткая песня в 31 слог), в мастерстве каллиграфии или в знании этикета. Кавабата Ясунари вспомнил в Нобелевской речи эпизод из собрания проза-поэтических миниатюр X в. — «Исэ-моноготари». Встреча гостей, придворный Аривару Юкихира, будучи человеком утонченным, поставил в вазу необычный цветок глицинии: гибкий стебель был чуть ли не в полметра длиной. «Глициния с таким длинным стеблем? Даже не верится. Но я вижу в этом цветке символ хэйанской культуры. Глициния — цветок элегантный, женственный — в чисто японском духе. . Расцветая, он свисает, едва колышимый ветром, незаметный, неброский, нежный, то выглядывая, то прячась среди зелени начала лега, воплощая печальное очарование вещей (*моно-но аварэ*)»<sup>15</sup>.

Культура Хэйана, аристократическая по духу, манере изложения, по тонкости чувств, действительно оказалась непревзойденной. Может быть, тайна в ее женственности? Это в самом деле женская или женственная красота в чистом виде, без примеси рационального, янского начала. Возможно, это и сделало литературу Хэйана бессмертной, как бессмертна изначальная женственность мира. По крайней мере ее близость духу XX в. признают не только японцы. В России вышло три издания «Записок у изголовья» Сэй Сёнагон в переводе В. Марковой, и читатель с восторгом принял ироничную, умную, трогательную в

своей беззащитности, но независимую в суждениях сочинительницу, которая вовсе и не сочиняла, а записывала в непринужденной манере что придет на ум. Потому и назвали этот жанр «дзуйхицу» — «следовать за кистью». И так как Сэй Сёнагон писала свободно и с большим вкусом, никому не угождая, даже своему времени, она попала в разряд бессмертных. Не оттого ли так завораживает манера, ничем не скованная, свободная, повинующаяся лишь законам жизни, смене времен года и человеческих чувств. Этот стиль сам по себе благодетелен, ибо освобождает человека от страха, от всего, что мешает свободно чувствовать, сопереживать, оставаясь самим собой, и радоваться небу. Этот стиль учит видеть незаметное и наслаждаться им. «То, что докучает»: «Гость, который без конца разглагольствует, когда тебе некогда. Если с ним можно не считаться, спровадишь его без долгих церемоний: „После, после“... Но какая же берет досада, если гость — человек значительный и прервать его неловко. Растираешь палочку туши и вдруг видишь: к тушечнице прилип волосок. Или в тушь попал камушек и царапает слух пронзительным „скрип-скрип“».

«Немногословие прекрасно»: «Дамы смеялись и разговаривали. Но я, прислонившись к одному из столбов веранды, оставалась безмолвной.

— Почему ты молчишь? — спросила государыня. — Скажи хоть слово. Мне становится грустно...

— Я лишь созерцаю сокровенное сердце осенней луны, — ответила я.

— Да, именно это ты и должна была сказать, — молвила государыня»<sup>16</sup>. Вот что значит — видеть мельчайшее.

Обостренным чувством прекрасного одарена и современница Сэй Сёнагон, Мурасаки Сикибу, прославившая Японию романом «Гэндзи-моноготари». Кавабата Ясунари говорил в лекциях о «Существовании и открытии Красоты» («Би-но сондзай то хаккэн»), которые он прочитал в Университете Гонолулу: «Если попытаться одним слогом передать разницу между ними, то у Мурасаки Сикибу — японское коко-ро (сердце, душа), у Сэй Сёнагон — лишь одна из его граней... Когда в молодости, прочитав „Гэндзи“, я начал читать „Записки“, то был потрясен. „Запис-

ки“ легки, изящны, экспрессивны, блистательны — захватывают дух. Поток ощущений свежих, острых, свободных. Смелость неожиданных ассоциаций поразила меня... И все же писатели учились на „Гэндзи“, а не на „Записках“». Кавабата Ясунари, собственно, для того и поехал на Гавайи, чтобы рассказать об этом чуде японской литературы.

«Около тысячи лет назад Япония создала великолепную культуру Хэйана... Тогда и заложена традиция японской Красоты, которая в течение восьми веков влияла на последующую литературу. „Гэндзи-моногатари“ — вершина японской прозы всех времен. До сих пор нет ничего ему равного. Теперь уже и за границей признают мировым чудом это замечательное и современное по духу произведение. С тех пор как появилось оно на свет, японская литература все время тяготела к нему. Сколько было подражаний! Все виды искусства, начиная от прикладного и кончая искусством планировки садов, о поэзии и говорить нечего, находили в „Гэндзи“ источник Красоты». Источник Красоты нетленной, если прав Лаоцзы, и есть Праматерь мира.

Многогранник Красоты поворачивался то одной, то другой своей стороной, которая ближе жизни, смысл же оставался неизменным — поиск Истины (*макото*). Пережить неведомое, неслышимое и незримое, но истинно-сущее, то, что называли Красотой Небытия, чтобы не потерять ощущение Единого, ощущение своей извечной связи с высшим Бытием, которым предопределен жизненный путь. Жизненный путь есть мост в неведомое, скрытое от замутненного сознания, но доступное сознанию Просветленному. Чувство того, что все есть дети Праматери вселенной, придавало смысл жизни и искусству.

«Ни императорская система, ни придворная культура не исчезли бесследно, — продолжает Кавабата. — В начале периода Камакура (1192—1333) была составлена антология „Новая Кокинсю“ (1205), образец высочайшего мастерства. Есть и в ней игрословие, но главное — это дух ёэн — очарованности, югэн — красоты сокровенного и ёдзё — недосказанности, глубоко скрытая суть вещей. Полнота переживания сближает эту антологию с современной символической поэзией».

Естественно, японская культура переживала смену манер и стилей («то инь, то ян и есть Дао»). Так не бывает, чтобы было что-нибудь одно. Благодаря неизменному существует изменчивое, благодаря изменчивому существует неизменное; «одно во всем и все в одном» — говорят поэты. «Переход от „Маньёсю“ к „Кокинсю“ можно сравнить с переходом от культуры Дзёмон к культуре Яёй (древнейшие археологические культуры Японии по названию орнамента. — Т. Г.). Это периоды глиняных сосудов и глиняных фигурок. Если глиняные сосуды и фигурки периода Дзёмон — предметы мужского стиля, то глиняные сосуды и фигурки периода Яёй — образцы женского стиля. Я потому вспомнил про культуру Дзёмон, — признается Кавабата, — что Красота Японии, вновь открытая и пережитая в послевоенное время, есть, по моему, Красота Дзёмон. Были обнаружены глиняные сосуды и фигурки, погребенные под землей. Произошло открытие Красоты, которая продолжала существовать и под землей. Конечно, о Красоте периода Дзёмон знали и до войны, но только в наши дни, уже после войны, она получила признание и признательность. Предстала Красота столь мощной жизненной силы, что даже не верится, кажется невероятным, что ее могли создать японцы в такой далекой древности» (более пяти тысяч лет назад).

Возможно, в новом типе Красоты уравниваются оба начала, женский и мужской стили украсят друг друга, если жизнь нормализуется и не будет требовать чего-то одного. После Хэйана наступили суровые времена, и на смену изящным повестям и поэзии пришли военные эпопеи (*гунки*), повествующие о сражениях самураев и их беспощадности к себе и другим. Наверное, утонченность, аристократичность хэйанцев (слишком много *инь*), вызвала к жизни грубую силу (*ян*). Почувствовав слабость аристократов и отсутствие у них жизнестойкости, самураи оттеснили их на второй план и завели свои порядки в стране. Но, к чести самураев, надо сказать, что довольно быстро они ощутили потребность в таком искусстве, которое могло бы уравновесить их грубые нравы и неотесанный ум. Их высшие военачальники — сёгуны поощряли театр Но и другие дзэнские искусства — чайную церемонию, искусство каллиграфии, садов, икэ-

бана. Можно сказать, следование принципу равновесия начал, Гармонии (*ва*) явилось залогом их жизнестойкости. Они недаром приняли кодекс чести — Путь воина (*бусидо*), дзэнский в своей основе, а на искусство стали смотреть как на способ очищения души, достижения высшего состояния сознания — единения с миром. Потому и сделали своим символом «меч и хризантему», чтобы дух хризантемы — вечная женственность — уравновесил самурайскую нетерпимость, мужской дух воина. Если бы осталось что-нибудь одно, то разрушился дух, а за ним и тело нации.

С годами умереннее стали чувства, полюбилась красота простоты, даже убогости, скромности. Эта красота, которую обозначили словом «*ваби-саби*», обусловила стиль чайной церемонии и других дзэнских искусств. Слова буддиста Догэна (1200—1253) «разве не в шуме бамбука путь к Просветлению? Не в цветении сакуры озарение души?» отражают чуткость японца к божественной природе и ощущение себя своим во Вселенной. То самое ощущение Праматери, которое позволяет понять ее детей, а детям помнит о Матери и охранять ее Покой.

«Профессор Ясиро Юкио, известный исследователь Боттичелли, знаток искусства прошлого и настоящего, Востока и Запада, сказал однажды, что особенность японского искусства можно передать одной поэтической фразой: „Никогда так не думаешь о друге, как глядя на снег, луну или цветы“. Когда любишь красотою снега или красотою луны, когда бываешь потрясен красотою четырех времен года, когда испытываешь благодать от встречи с прекрасным, тогда особенно тоскуешь о друге: хочется разделить с ним радость. Словом, созерцание Красоты пробуждает сильнейшее чувство сострадания и любви к людям, и тогда слово „человек“ звучит как слово „друг“. „Снег, луна, цветы“, олицетворяющие красоту четырех времен года, по японской традиции олицетворяют Красоту вообще: гор, рек, трав, деревьев, бесконечных явлений природы и человеческих чувств».

Разве манера изложения не говорит сама за себя? Тихое восхищение неброской красотою в таинстве чайной церемонии или в прикосновении к цветам мастера икэбана? Достаточно лишь вникнуть в Нобелевскую речь Кавабата «Красотою Японии рожден-

ный» (всем, что есть у меня, я обязан духу прекрасного, тому пути красоты, которому следовала Япония во все времена), чтобы понять, что значит «женский стиль». Красота для японцев есть Истина, а Истина — Красота, и потому отступить от Красоты — значит отступить от Истины, впасть в величайший грех. «Некрасивое недопустимо», — говорили хэйанцы, ибо некрасивое есть отступление от Пути. Закон Красоты и Гармонии есть закон Бытия. Японцам близка мысль Достоевского «красота спасет мир», и, надо думать, им в этом спасении принадлежит не последняя роль. Приобщение к Красоте очищает душу.

Как не любить Праматери детей, которые угадывают ее желания и принимают всякую малость с благодарностью, как дар прародительницы? Все свято, потому что самобытно, а самобытное — едино, уважает неповторимость другого. И нельзя нарушить этот закон, ибо все соединяется невидимой нитью Дао: в одном месте тронешь — в другом отзовется. Нет права у человека распоряжаться чьей-либо жизнью, никто ему этого права не давал. «Если внимательнее присмотреться к всевозможным птицам, животным и даже крохотным насекомым, — размышляет автор дзуйхицу „Записки от скуки“, японский мудрец Кэнко-хоси (1283—1352), — то окажется, что они заботятся о детенышах, привязаны к родителям, обзаводятся парами, ревнуют, сердятся, кипят страстями, ублажают свою плоть и цепляются за жизнь и во всем значительно превосходят людей по той причине, что совершенно глупы. Разве не больно бывает всякий раз, когда им доставляют мучения, когда у них отнимают жизнь? Тот, чье сердце не проникается состраданием при взгляде на любого, кто обладает чувствами, — не человек»<sup>17</sup>. Дано ли ему нарушать божественную Красоту, Гармонию, размеренность природы? «Благовоспитанный человек никогда не подает виду, что он страстно увлечен чем-то, у него не заметишь интереса к чему-либо. Но кто бурно изливает чувства по всякому поводу, так это житель глухого селения. Он проталкивается, пролезает под самое дерево, усыпанное цветами, уставившись на цветы, глаз с них не сводит; пьет сакэ, сочиняет стихотворные цепочки рэнга, а под конец, ничтоже сумняшеся, ломает для себя самую крупную ветвь. В источник он погрузит

руки и ноги; по снегу он непременно пройдет, чтобы оставить следы,— ничем он не может любоваться со стороны»<sup>18</sup>. И это человек — «душа вещей»! Не ему ли пристало беречь Красоту, как учил Лаоцзы, беречь Праматерь, не осквернять вульгарным жестом? Цветами сакуры любят в тишине и покое, не тревожа дух Красоты, не нарушая Гармонию цветения. Потому и скорбит Кавабата, что огрубели нравы,— вульгарность же, неощущение Красоты губит человеческую душу.

Японцы, пережившие атомную катастрофу, нашли в себе мужество задуматься о причинах постигшей их беды. Если воспользоваться традиционной терминологией, нарушился закон вселенского равновесия (*ва*). В предвоенный период поощрялось искусство энергичных действий, ультрапатриотический дух. Запрещались же те писатели, которые следовали законам традиционной Красоты или закону Целого. Воинский дух, агрессивное *ян*, более не уравнивалось мягким, женским стилем — *инь*. Была отброшена «хризантема» и остался один «меч», но всякая односторонность обречена. Произошло удвоение энергии *ян*, а это, как известно, чревато гибелью организма, будь то организм человека или организм нации, «тело государства» (*кокутай*), как говорят сами японцы. Пережитая катастрофа побудила японских ученых, социологов и психологов, заняться поисками ее причин, чтобы вернуть здоровье нации. Бум «японизма» реализовался в серии работ о национальной психологии японцев. Это была попытка взглянуть на себя со стороны, понять национальные истоки массового сознания, национальные предрассудки, что в немалой степени способствовало очищению, гуманизации сознания.

Остановлюсь лишь на одной из работ, которая имеет отношение к нашей теме, на книге профессора Токийского университета, психиатра Дои Такэо «Структура „амаэ“»<sup>19</sup>. По мнению ученого, психологию японцев можно определить понятием «амаэ», или «детскость», «желание быть любимым», ощущать заботу родителей, рассчитывая на их снисходительность и благожелательность. Японское государство недаром называют «большой семьей», а японскую семью — «маленьким государством», т. е. социальные

отношения строятся по тому же типу, что и отношения в семье: почитание старших и благожелательность, попечение по отношению к младшим. Та же парадигма праматеринского начала, которая, видимо, идет от культа богини Аматаэрасу. Но формированию психологии «амаэ» в немалой степени способствовал и путь Красоты, «женский стиль» искусства, которому японцы следовали во все времена. То чувство радости, наслаждения, которое они научились испытывать при созерцании любого явления природы, находя красоту в самых неприметных вещах и как бы сливаясь с ними в едином звучании, в едином дыхании. Это чувство всеединства с миром избавило их от гнета отчужденности, от ощущения покинутости, выброшенности из мира. Не свидетельствует ли это о защищенности детеныша матерью?

В Японии почитаются такие черты характера, как искренность, прямота, непосредственность, открытость, послушание,— свойства ребенка, детского восприятия мира. Все люди — дети одной матери, все они — потенциальные боги (*ками*). Синто (путь богов) — исконное верование японцев, определившее их отношение к жизни, провозглашает «принцип без принципа» и «ценность без ценности». В этом одна из причин непредубежденности против чужого, восприятие чужого как своего. В свое время была органично освоена китайская культура, в наше время — европейская. Не сказывается ли в этом детская восприимчивость и открытость? Умудренный опытом ум предупреждал в далекие времена: «закон кансай» — «японская душа — китайская ученость», а в прошлом веке — «закон ёсай» — «японская душа — европейская наука», т. е. можно брать чужое, уравнивая его собственной моралью. Вот что писал об этом в 1876 г. Накамура Масанао, знаток Запада, переводчик «Самопомощи» Смайлса: «Каковы же способы, которыми можно изменить природу людей? Их — два: наука и моральное учение. Они все равно что два колеса у колесницы, два крыла у птицы. Взаимно помогая друг другу, они ведут жизнь человеческую к благу. Одни науки, хотя и проникают в сферы чудесного, все же в условиях одного материального развития не могут, как это случилось в Египте и в Греции, предотвратить порчу нравов; необходимо, чтобы про-

цветало и моральное учение: именно оно действует там, куда влияние науки не проникает»<sup>20</sup>.

Понимание того, что все в этом мире недвойственно, недуально — одно есть обратная сторона другого и подвижное равновесие обуславливает жизнедеятельность целого, — позволило японцам увидеть слабые стороны европейской науки. Нарушив закон Целого, пожертвовав нравственным законом во имя скорейшего продвижения, наука пришла к неожиданному для самих ученых исходу. Лишь благодаря усилиям таких умов, как Н. Бор, А. Эйнштейн, В. И. Вернадский, она начала возвращаться к единому, возрождая нравственный критерий, вводя человеческое измерение, возвращаясь в лоно Бытия.

В современной ситуации японцы, чуткие к изменениям в мире (потому их этику и называют «ситуационной»), настроены изменить внутренний мир, чтобы привести его в соответствие с внешним, следуя естественному закону — «одно инь, одно ян и есть Дао. Кто следует этому, идет к Добру». Упомянувшийся выше Дои Такэо задается вопросом: соответствует ли психология «амаэ» современной ситуации: «Конечно, нельзя сказать, что детская ментальность „амаэ“ не имеет ценности. Напротив, ее влияние как созидательной силы, обусловившей многие культурные ценности, засвидетельствовано всей историей Японии, вплоть до наших дней. Это ценности не только прошлого, но и настоящего. Но можем ли мы войти в будущее с этим чувством гордости за чистоту японского духа? Может быть, следует стремиться к преодолению „амаэ“? Причем, наверное, не путем возвращения в дзэнский мир нераздельности субъекта—объекта, а, напротив, через присутствие и субъекта, и объекта, т. е. через открытие существования другого»<sup>21</sup>.

И это знаменательно. Японцы уловили главную тенденцию времени — взаимоприятие. Но путь к единству лежит через индивидуализацию, самораскрытие отдельного, что предполагает ту степень свободы, которой не знало человечество. Психология «амаэ», располагающая к объединению в родственные или близкие по интересам группы на основе «эмоциональной зависимости», такой свободы не дает. Если высшее единство — конечная цель человечества, то оно достигается через самореализацию от-

дельного, будь то личность или слово. Достигшее Полноты становится свободным, а значит, открытым для общения высшего порядка (не по необходимости, а по потребности духа). Психология же «амаэ» связана с групповым комплексом (изоляция от группы означала «потерю самого себя»). Чтобы обрести себя, не вторичное, а первичное, истинное «я», нужно преодолеть привязанность к группе (групповая логика вместе с тем препятствовала развитию эгоцентрического комплекса, той формы индивидуализма, которая на Западе оказалась преградой на пути человека к свободе, к Целому человеку, уподобив его функции).

Как реагирует на это молодежь? Дои Такэо нынешняя молодежь напоминает героя японской сказки Момотаро, которого лелеяли старик со старухой, и, чтобы вовсе не изнежиться, он отправляется в «страну демонов» сразиться с ними. Но существует опасность, что, низвергая современных демонов в лице привилегированных боссов, молодежь сама становится демоном. «Не произойдет ли так, что молодежь, полагаясь лишь на свои силы, уподобится власти имущим, с которыми вступила в борьбу? Молодежь действительно нуждается в испытании сил, в осознании пределов своих возможностей. Но кто в современном обществе поможет ей? Кто станет для нее Отцом, способным объяснить значение власти и порядка? Очевидно, им не будет ни профессор университета, ни политик, ни идеолог, ни религиозный деятель. В этом отношении современная эпоха совершенно безнадежна. Фактически не только горстка молодежи анархична, но весь дух эпохи анархичен. А если так, то не должна ли наша молодежь сама испытать себя?»<sup>22</sup>.

Раздражение у молодежи вызывает, видимо, то обстоятельство, что старшее поколение не может предложить ей новую систему ценностей, а старая ее не устраивает. И в недовольстве молодежи автор склонен видеть проявление чувства «амаэ», поиск «сильного Отца», находя в этом психологическую подоплеку молодежных бунтов. Проявление «детского» протеста, духа «амаэ», автор видит и в «культуре хиппи». Ради единого «детского амаэ» ликвидируются в обществе различия между детским и взрос-

лым, мужским и женским, культурным и некультурным. Это — момент регресса, но всякому творческому акту, созиданию нового типа культуры всегда предшествует регрессивный момент, включает Дои Такэо.

Тенденция, по-моему, подмечена верно, только, думается, не лидера, не сильную личность, не «сильного Отца» ждет молодежь, чуткая к зову Бытия. Все это уже было. Не вождь ей нужен, а мудрец. В сущности, изжила себя многовековая парадигма власти (*архе*), отношение господства — подчинения, всякого рода моноцентрические системы: главенствующего центра и подчиненной ему периферии. На смену моноцентрической приходит полицентрическая модель: центр везде, в каждой точке. И это не анархия — всякое отрицание есть односторонность, которая неизбежно приводит к антитезису, и так до бесконечности.

Похоже, человек выходит на новый виток Эволюции, оказавшись перед необходимостью выбора: или Свобода, Целый человек, или Конец света. И мир все чаще вспоминает о Праматери, хотя называет ее по-разному. Таков закон Бытия: восходит иньское, женское начало, способное уравновесить чрезмерное *ян* нашего мира, которому угрожает Мировой пожар. Слишком много *ян*, энергии Огня, может уравновесить лишь энергия Воды — *инь* — мягкость, нежность, любовь, сострадание. София-Мудрость призвана охладить пыл страстей, национальных и социальных, а «сильный Отец», большое *ян*, лишь удвоит энергию Огня и ни к чему хорошему не приведет. Молодежь это интуитивно чувствует и тянется к иньскому началу, в России, например, к Православию, Преображению мира через Любовь. Все остальное испытано. Любовь и Сострадание зарождаются в муках. Тишины взыскают поэты, а «металл», неистовство в роке — бунт униженного духа, — пройдет.

«Возвращение к истоку есть действие Дао. Слабость есть свойство Дао». У этого мира есть начало, «оно — Мать Поднебесной. Пока не узнают Мать, не поймут ее детей. Пока не узнают детей, не поймут, что нужно помнить о Матери. Когда это случится, в вашей жизни не будет беды». Это силой интуиции постигла и русская философия, преклонившаяся перед Софией.

Что-то привело к противоестественному состоянию мира, к разрыву всеобщих связей, перевернуло структуру, когда *инь* и *ян* поменялись местами: низ—верх, творчество—исполнение, жар—холод, женское—мужское. Распад всего на противоположности, когда одна сторона угнетает другую, подменяя собою целое, начался не сегодня, но сейчас он принял глобальные масштабы. Не думать об этом уже невозможно. Речь идет о целостности мира, о продолжении земного существования, которое может неожиданно оборваться, потому что человечество утратило опору в Бытии. Настало время соединить разрозненное, вернуть единство тому, что изначально целостно, тем половинам, которые, распавшись, существовали врозь. Между ними еще остается тонкая, еле заметная связь, но если и она прервется, наступит конец. Соединение распавшегося — Земли—Неба, человека—природы — не осуществить насильно. Силовой вариант истории — парадигма диктата, когда что-то существует за счет чего-то, — исчерпал себя. Лишь Мудрости дано соединять, вести к всеединству, спасению. Лишь утешительница, Праматерь, для которой все дети равны, может избавить мир от раздора.

Эту истину прозрели русские философы. Если человек не вспомнит о Мировой Душе, Софии, то его уже ничто не спасет. По своей безмерной любви прощает Праматерь человеку его прегрешения, неразумие и своей Любовью хранит от Бездны. Русские софиологи Вл. Соловьев, Вл. Эрн, П. Флоренский видели спасение в преодолении соблазна рационализма, феноменализма, метафизического мышления, разлучившего человека с природой, тело с духом. Нет ничего святого, кроме самого рационализма, а раз так, то все дозволено. К чему это привело в XX в. — известно.

Собственно, такое направление ума, как софиология, могло появиться и повлиять на духовную жизнь России через философию и поэзию, потому что пришло ее время — время Праматери мира, Премудрости. Неудивительно, что именно России явился образ Софии, которая есть Посредница между Небом и Землей и соединяет все сущее. И разве христианство не пришло в Россию в виде Премудрости божией (Пресвятой Богородицы) и разве первые храмы

XI века в Киеве, Новгороде, Полоцке не воздвигнуты в честь Софии?

Сама идея единения требовала обновления сознания, структура которого по сути оставалась неизменной два с половиной тысячелетия. Происходило преодоление дуализма, противопоставлявшего одно другому («или то, или это» вместо «и то, и это», как в реальности). София же — «грань» между творцом и творением, «связующее звено» между духом и материей. Приблизить мир горний к дольнему, памятуя об их «нераздельности и неслиянности», — этот тип связи на буддийском Востоке обозначается формулой «одно во всем и все в одном». По словам же Вл. Соловьева, *«полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»*. Философ имел в виду то высшее и истинное Единство, которое дает своим частям полный простор бытия, позволяя реализоваться изначальной Идее, или Форме. Софиология, должно быть, предвещает Целого человека, которого жаждала душа и Сократа, и Конфуция, и Будды. Теперь пришло время осуществления, нового зона человеческого существования «Безусловно говоря, достойно бытия только всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков»<sup>23</sup>. Это существо освободит сознание от иллюзии, что свобода возможна в мире не-свободы, зависимости. Свобода достигается реализацией индивидуального, ибо центр везде, в каждой точке, что Н. А. Бердяев называл «сингулярностью». Человек, уверял он, существо «индивидуальное, по другой терминологии сингулярное, экзистенциальнее человечества». Универсальное не есть общее, оно не абстрактное, а конкретное, т. е. полнота. Бердяев же находит причину рабства духа в структуре сознания: «Монизм есть философский источник рабства человека. Практика монизма есть практика тиранистическая»<sup>24</sup>.

Единый центр, «монизм», позволял одной точке угнетать другие вопреки, скажем, объявленной идее равенства, которое в принципе невозможно при моноцентрической системе, при отношении господства — подчинения, т. е. при отсутствии свободы, не мнимой, а истинной, внутренней прежде всего. Высшее назначение культуры философы видели в борьбе с «миро-

вым уравнием». Превратно понятое равенство лишало отдельное его индивидуальной природы, той «искорки» души, о которой говорили софиологи, в частности П. Флоренский: божественная «искорка» и есть активное начало, призванное собирать мир воедино и вести его к совершенству.

Равенство, превратно понятое как усечение, принятие части за целое, нарушило естественные связи в природе и обществе, закон вселенского равновесия и в отношении мужчина — женщина. Это с удивительной прозорливостью уловил Н. А. Бердяев: «Категории пола — мужское и женское — категории космические, не только антропологические. Христианская символика Логоса и души мира, Христа и Его Церкви, говорит о космической мистике мужского и женского, о космической брачной тайне. Не только в человеке, но и в космосе есть половое разделение мужского и женского и половое их соединение. Душа мира — земля — женственна по отношению к Логосу — светоносному Мужу и жаждет соединения с Логосом, принятия Его внутрь себя»<sup>25</sup>. А на языке Ицзина: «Одно инь, одно ян и есть Дао. Кто следует этому, идет к Добру». Т. е. *инь* — *ян* едины, но не идентичны, они нераздельны и неслиянны, что и обусловило их всеприсутствие, универсальность на любом уровне макро- и микромира. И если ущемляется одно, неизбежно страдает другое; слиянность так же пагубна, как и раздельность, ибо нарушает Целое. Непонимание этого закона, стремление противопоставить или уравнивать начала, нарушив их изначальную несхожесть, приводит к человеческим аномалиям, например к мужеподобным женщинам и женоподобным мужчинам. И то, и другое противоестественно и, как все противоестественное, отторгается Бытием. Твердость, целеустремленность мужского *ян* нуждается в мягкости, нежности женского *инь*. Таков закон Бытия. Кто нарушает его, удваивает *ян* или удваивает *инь* — превратно понятая эмансипация, тот саморазрушается и разрушает других. Вот почему столь велик интерес, пусть не всегда осознанный, к иньскому началу. В мире скопилось слишком много *ян* — Огонь, агрессивность, насилие. Это низшие формы янской энергии, которая, если не уравновесится иньской — Вода, покой, мягкость, сердечность, — при-

ведет к взрыву в социуме и в природе. И потому посылает Праматерь весть: не быть Земле без Неба, мира дольного без горнего, Красоты без Любви. Когда услышат дети голос Праматери, вернуться в дом Бытия, тогда и восстановятся связи между человеком и человеком, народом и народом, между мужчиной и женщиной. Каждый займет отведенное ему место во Вселенной и, обретая себя, послужит другому.

Еще одно замечательное свойство Софии, Мировой души,—это способность все запоминать, воплощать «мировую память». Все, по учению софиологов, произрастает из некоего духовного зерна, или семени (эйдоса). Произрастая из единого зерна, мир развивается в виде космической спирали, уподобляется божественному свитку из нитей отдельных жизней, развертываясь с одного конца и свертываясь с другого. Этот образ Небесной Ткачихи знаком мифологии разных народов. И так ли удивительна, в таком случае, следующая мысль Ламартина: «Человечество подобно ткачу, работающему на станке времен с изнанки. Придет день, когда, взирая на другую сторону ткани, человечество узрит картину дивную и величавую, вытканную на протяжении веков его собственными руками, причем само оно не ведало ничего, кроме путаницы нитей на изнанке ткани. В этот день человечество преклонится перед Провидением, проявляющим себя в нем самом». Воистину все в человеке!

<sup>1</sup> «Даодэцзин» — «Книга о Дао и Дэ» Лаоцзы (Дао — Путь, Дэ — его воплощение, дарование). Цит. по: Сочинения китайской классики Т. 6 Токио, 1968 (на яп. яз.) или по: Древнекитайская философия Т. I М., 1972.

<sup>2</sup> Конфуций — Цит. по: Сочинения китайской классики. Т. 2. Токио, 1965, с. 254.

<sup>3</sup> В японском комментарии к этому чжану говорится: «Великая роженица через возникновение и уничтожение вещей ведет к вечности.. Мать — это то, что все порождает, источник творения Кто не забывает Мать, тому ясен Путь. А „дети“ — это все вещи, которые появляются благодаря действию Дао». См.: Сочинения китайской классики. Т. 6. Токио, с. 285, 287.

<sup>4</sup> См.: Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960, с. 102.

<sup>5</sup> Ицзин.— Цит. по: Сочинения китайской классики. Т. I. Токио, 1966, с. 489.

<sup>6</sup> Там же, с. 565.

<sup>7</sup> Цит. по: Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен», с. 106.

<sup>8</sup> Сочинения китайской классики. Т. 1, с. 540.

<sup>9</sup> Ян Чжу. Лецзы. Чжуанцзы. Пер. Л. Д. Позднеевой. М., 1967, с. 47.

<sup>10</sup> Сочинения китайской классики. Т. 4. Токио, 1967, с. 176.

<sup>11</sup> Подробнее см. мою статью: Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев.— Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972, с. 109—112.

<sup>12</sup> Перевод романа со шведского опубликован в журнале «Мир Божий», за 1905 г. в первом—четвертом номерах под заглавием «Намико».

<sup>13</sup> Запись о деяниях древности. Пер. К. Черевко.— Восточный альманах. Вып. 2. Древняя звезда. М., 1974, с. 435—436.

<sup>14</sup> Об ее грандиозности можно судить по трем томам переводов А. Е. Глускиной. См.: Мириады листьев. Т. 1—3. М., 1971—1972.

<sup>15</sup> Нобелевская речь Кавабата — «Красотой Японии рожденный» («Уцукусий Нихон-но ватакуси»). Токио, 1969.

<sup>16</sup> Сэй Сёнагон. Записки у изголовья. Пер. со старояпонского В. Марковой. М., 1983, с. 127.

<sup>17</sup> Кэнко-хоги. Записки от скуки. Пер. В. Горегляда.— Классическая японская проза XI—XIV вв. М., 1988, с. 372.

<sup>18</sup> Там же, с. 377.

<sup>19</sup> Дои Такэо «Амаэ» но кодзо. Токио, 1974 (на яп. яз.).

<sup>20</sup> Цит. по: Конрад Н. И. Избранные труды. Литература и театр. М., 1978, с. 270.

<sup>21</sup> Дои Такэо. «Амаэ» но кодзо, с. 94.

<sup>22</sup> Там же, с. 178.

<sup>23</sup> Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1988, с. 361.

<sup>24</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939, с. 34, 57.

<sup>25</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 402.

Ольга Мезенцева

(Россия)

#### СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ИНДУИЗМЕ XIX—XX вв.

Женская проблема, как таковая, осознавалась всеми реформаторами индуизма, начиная с первой трети прошлого века. В это время уже остро ощущалась необходимость в пересмотре многих теологических установок древности и раннего средневековья, в том числе и тех, которые касались положения женщины в обществе. По-новому ставились и решались вопросы: что есть Бог, мир и человек? каковы источники познания Бога? правильно ли поняты традиционные представления о том, как человек существует, действует и познает в этом мире?

Реформаторы индуизма, не порывая с кардинальными понятиями этого вероучения («сансара», «карма», «дхарма» и «мокша»), отказались от адвайтистского понимания видимого мира как иллюзии, порождаемой человеческим заблуждением. Они пересмотрели принцип подхода к священным текстам и заявили, что вовсе не все в них можно считать непогрешимой и вечной истиной. Оформлялся новый идеал человека: главным теперь считалось не следование нормам, закрепленным в кастовых предписаниях и различным для членов разных каст, а способность человека рассуждать: что есть действие нравственное? сколь оно разумно и полезно? каковы должны быть те действия, которые принесут благо всей стране? сколь велика роль каждого человека в этой общенациональной деятельности, направленной на преображение Индии?

Соответственно и статус женщины в индийском обществе подвергался переосмыслению. Взгляды авторов дхармашастр, сборников, излагающих правила поведения (дхармы) человека в зависимости от ста-

дии жизни (ашрамы), в которой он находится, противоречивы. В них есть строки, в которых женщина называется воплощением божественных качеств на земле. Вместе с тем встречаются и другие утверждения: женскому естеству свойственны такие дурные качества, как злобредность, лживость, сладострастность, легкомыслие и тому подобное.

Предназначение женщины как супруги и матери сформулировано в индуистской литературе со всей определенностью. Иного поля деятельности у женщины нет: женщина не вправе ни изучать Веды, ни исполнять домашние обряды. Согласно «Законам Ману», одного из самых авторитетных для последователей индуизма сборников предписаний, «для жены не существует отдельно жертвоприношения, обета, поста: в какой мере она повинуется мужу, в такой же она прославляется на небе» (Законы Ману, V: 155); когда женщина приносит жертву, «это негодно богам и неблагоприятно для добродетельных, поэтому нужно избегать этого» (Законы Ману, IV: 206).

В соответствии с индуистской традицией, без женщин мир не существует: в этом слаженном, целокупном мире адекватное соотношение полов, возрастов, социальных групп мыслится как необходимое. Мужчины и женщины — части единого целого, взаимодействующие сущности, в равной степени важные. Целибат всегда порицался в Индии, супружеская жизнь домохозяина объявляется опорой всех остальных ашрамов, и «только тот [настоящий] человек, кто [имеет] жену, себя и потомство...», — утверждают «Законы Ману» (IX: 45). Обязанности добродетельной жены состоят в безусловном подчинении мужу: «Муж, [даже] чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женою должен быть почитаем как бог» (Законы Ману, V: 154). Жена часто ассоциируется с полем (кшетрой); прелюбодеяние есть ущерб, нанесенный владельцу кшетры, т. е. мужу, и за супружескую измену жену предписывается наказывать так же, как и за воровство.

Разумеется, нарисованная картина весьма условна и дает представление только о самых общих индуистских установках. Ману смрити, Яджнавалкья смрити, Нарада смрити и другие не являлись в пол-

ном смысле слова сборниками действующих законов. До середины XIX в. в Индии не было единого гражданского права. Шастры и сутры обозначали общий идеал, но традиция допускала и другие авторитеты для решения того или иного конкретного вопроса (скажем, мнение людей достойных, пример людей авторитетных и др.). Такое важное событие, как выбор супруга для девушки, могло осуществляться (по крайней мере теоретически) по-разному — допускались как сговор родителей жениха и невесты, так и добровольное соединение влюбленных без совершения надлежащих свадебных ритуалов и извещения родителей. Однако распространенная в прошлом веке практика была ориентирована на другое — предписывалось как можно раньше выдать девочку замуж, существовало женское затворничество, нередко за смертью супруга следовало самосожжение (сати) молодой вдовы. Образование женщин было минимальным, все интересы отца девочки сосредоточивались на устройстве ее замужества.

Женская проблема в творчестве реформаторов индуизма решалась на основе их общих мировоззренческих установок. По мысли Раммохана Роя (1774—1833), стоявшего у истоков реформации индуизма, в практике закрепились извращенные понятия о нравственности, наиболее ярко проявляющиеся в оправдании многих бесчеловечных обычаев — сати, запрещения замужества вдов и пр. Наполнение индуизма этическими нормами, ориентация на здравый смысл и целесообразность поступков должны, по его мысли, очистить индуизм от тех установок, которые являются проявлением нравственного упадка, искажают действительную ценность человеческого существования. Этим он и обосновывал свои кампании против практики самосожжения вдов, полигамии, детских браков.

У Раммохана Роя появились единомышленники в Бенгалии, а затем в Махараштре и Пенджабе, которые активно включились в борьбу за изменение положения женщин. Заметен вклад в решение женской проблемы Свами Дайянанда Сарасвати (1824—1883), уделявшего большое внимание проблеме женского образования. Он утверждал, что женщине вполне по силам овладеть «вечными истинами» ведийских текстов. Реформатор сделал многое для ор-

ганизации учебных заведений, в которых программа обучения для девочек была такой же насыщенной, как и для мальчиков. Свами Дайянанда считал, что девушка должна самостоятельно выбирать себе супруга, что заключение ранних браков губительно для общества. в идеале в брак нужно вступать в зрелом возрасте и обязательно после того, как молодые люди завершат учебный курс.

Значение новой трактовки текстов «священного писания» индуизма, проведенной реформаторами прошлого века с гуманистических и рационалистических позиций, невозможно преуменьшить. Их деятельность приносила ощутимые плоды, утверждался новый тип религиозного сознания, в котором женская проблема в полной мере увязывалась с решением более общих мировоззренческих вопросов Реформы, касающиеся положения женщин в обществе, к концу прошлого века признавались необходимыми уже широкими слоями последователей индуизма. У реформаторов были целые программы: преобразование кастовой системы, распространение образования, вовлечение женщин в общественную жизнь. Проводились кампании в защиту вторичного замужества вдов, недопущения детских браков. Эта деятельность сыграла большую роль в подготовке общественного мнения и укрепила решение британских властей принять серию законов и узаконений, затрагивавших и положение женщины в обществе (законы, запрещающие убийство младенцев, самосожжение вдов; законы и узаконения, связанные с разводами и правом наследования для женщин и др.).

Конечно, не следует преувеличивать степень распространенности новых взглядов и новой практики. Но, однажды начавшись, процесс пересмотра текстов индуизма, касающихся положения женщин, уже не останавливался. Реформаторы прошлого века подготовили, по нашему мнению, тот подход к женскому вопросу, который выдвинул Махатма Ганди (1869—1948). Гандистское понимание роли женщин в обществе, имеющее, на наш взгляд, свою специфику, заключается в следующем. Религия — основа всей человеческой деятельности (в том числе и политической). Этим Ганди обосновывает возможность использования норм, принципов и положений индуизма для

подкрепления и доведения до масс нерелигиозных, социально-политических по своей сути идей. В то же время в комплекс традиционных этических максим индуизма он привносит такие нормы, которые в этом учении вообще не получили отражения, например равное уважение всех религий или борьба за индуко-мусульманское единство. Кроме того, Ганди подвергает переосмыслению некоторые принципы традиционной этики, в том числе принцип ненасилия.

Ганди представляет свое толкование Бхагавадгиты, используя этот текст, пользуясь высоким авторитетом у верующих, для подкрепления идеи неукоснительного соблюдения ненасилия во всех областях человеческой жизнедеятельности. Легендарную битву Пандавов и Кауравов, составляющую сюжетную линию поэмы, он определяет как аллегорическое выражение борьбы сил добра и зла в душе человека. Добро Ганди понимает как любовь в самом широком значении этого слова, как душевное состояние человека, преодолевшего врожденную привязанность к своему телу и приближающегося к состоянию высшей моральности, к осознанию единства всего сущего. Такую любовь Ганди считает атрибутом ненасилия: человек возвышается над миром животных страстей, естественное желание его земного тела ответить насилием на насилие преодолевается человеком как носителем высшей, божественной сущности. Спиритуальный компонент человека выступает моральным регулятором поведения: «Как природное существо, как зверь человек предрасположен к насилию, но как существо духовное он не совершает насильственных действий»<sup>1</sup>. То природное, что есть в человеке и соотносится с его телом, стремится ответить на насилие («насилию не надо обучать»), но закону ненасильственного поведения, неотделимого от воспитания в себе чувства любви ко всему живому, человек обязан научиться. Только в этом случае его можно назвать человеком в подлинном смысле слова: «Ненасилие — это закон нашей (человеческой. — О. М.) жизни, а насилие — закон звериного существования... Чувство собственного достоинства требует от человека подчинения более высокому закону — силе Духа»<sup>2</sup>.

Чувство любви более всего присуще женщине, продолжает Ганди. Каждая мать безмерно любит

своего ребенка, в мире не существует трудностей, которые не могла бы одолеть женщина ради счастья своих детей. Женщина способна переносить невероятные страдания ради любви — это тоже лежит в самой ее природе. Появление на свет ребенка причиняет матери боль, но женщина всегда готова к ней. Любовь, жертвенность, вера, скромность, готовность к страданиям<sup>3</sup> — это та сила, которой женщину наделил Бог<sup>4</sup>. Женщина от природы лучше приспособлена к следованию этике ненасилия<sup>5</sup>; она легче, чем мужчина, расстается с жизнью<sup>6</sup>.

Мотив страдания постоянно сопровождает рассуждения Ганди о любви. Каждый сатьяграхин, т. е. участник кампании ненасильственного сопротивления, должен быть готов к смерти. Не случайно сварадж, т. е. независимое индийское государство, Ганди определяет как «уничтожение страха смерти»<sup>7</sup>. Каждый добровольный участник ненасильственной борьбы, рассуждает он, сознательно подвергает себя репрессиям со стороны британских властей, он должен быть готов к смерти. Но это не должно страшить борца за независимость: смерть станет доказательством его любви к соотечественникам, принесет освобождение ему самому и независимость Индии. Сатьяграхин, найдя в себе силы не совершать насильственных действий, обретает полную, совершенную свободу. «Только тот, кто отказался от своей жизни, сохранил ее...», — цитирует Ганди Бхагавадгиту<sup>8</sup>, в которой говорится об Атмане, не подверженном ни смерти, ни разрушению. «Сатьяграха учит нас искусству жить, так же как и искусству умирать», потому что «человека отличает от животного сознательное стремление реализовать пребывающее в нем духовное начало»<sup>9</sup>. Научить этому искусству нелегко, но оно опирается на «лучшие свойства человеческой натуры» и человеку по силам его освоить.

Такие качества, как «смирение, человеколюбие, скромность и готовность переносить страдания», изначально заложенные в естестве женщины, облегчают ей продвижение к тому единственно возможному для человека состоянию, когда о человеческом существе можно сказать, что оно действительно является человеком. Человеческая жизнь обладает огромной ценностью, пишет Ганди, но не всякое земное суще-

ствование можно называть «человеческим». Пример человеческого поведения дает женщина, которая «есть воплощение ненасилия»<sup>10</sup>. Ее нельзя считать «слабым полом», хотя она слабее мужчины физически, но мужчина уступает ей в силе духа; женщина «обладает преимуществом перед мужчиной»<sup>11</sup>, когда требуется самозабвение и самопожертвование.

Участие в освободительной борьбе Ганди трактует как исполнение священного долга всех верующих, и без участия женщин борьба за независимость, по его мнению, не может иметь успеха. Этим движением руководит Бог, человек появился на свет для того, чтобы «каждый атом его энергии был направлен на познание Бога»<sup>12</sup>. Женщины, пишет Ганди, наделены «силой веры в Бога гораздо большей, чем мужчины». Поэтому энергия женщин очень велика и им подвластно многое. «Вы можете изменить лицо страны,— говорил Ганди, обращаясь к женщинам,— когда поймете свою собственную природу, свои возможности и предназначение и правильно будете использовать ту огромную силу, которой вас наделил Бог»<sup>13</sup>.

Осознание женщинами общенациональных задач — важнейшая предпосылка успешного освободительного движения. Воспринять идею независимости и хранить ее как часть дхармы — вот что должно быть, по мнению Ганди, первой реформой, касающейся женщин. Невозможно надеяться на сварадж, заключает он, пока женщины не вступят в борьбу, без их участия движение может быть парализовано<sup>14</sup>.

Но для того, чтобы женщины осознали свое истинное предназначение, необходимо проводить большую разъяснительную работу и прилагать все усилия, чтобы ликвидировать установления семейно-брачных отношений, которые закреплены в обычной практике. Ганди во многом усилил дополнительной аргументацией тот просветительский подход к текстам, закрепляющим приниженное положение женщины в обществе, который был начат его предшественниками в XIX в. Много нареканий со стороны ортодоксов вызвало его требование «проверить священные тексты» и отбросить как поздние интерполяции те части, которые освящали принудительное вдовство, ранние браки, полное подчинение женщины супругу, практику храмовой проституции. «Я уже не раз говорил,—

пишет он,— что нельзя рассматривать все то, что содержится в священных сочинениях, как слово Бога, или боговдохновенное слово»<sup>15</sup>. Сохранение такой практики он трактовал как отход и «от Бога и от свараджа». «Женщина не должна считать себя „игрушкой в руках мужчины“, полностью зависимой от него и не ощущающей себя свободной личностью»<sup>16</sup>, «она так же свободна, как и ее супруг, она может выбирать свой собственный путь». Супружеские узы должны быть бесконечно дороги обоим супругам, и в основе брака должен лежать самостоятельный выбор зрелых (не моложе двадцати пяти лет) молодых людей<sup>17</sup>. «Настоящая вдова — это украшение Индии», но никто не вправе, утверждает он, навязывать овдовевшей женщине вдовство насильно, она вправе выбирать сама, выходить ей замуж вторично или нет<sup>18</sup>. Женщине вполне по силам занимать ответственные посты, она должна получать равное с мужчиной образование, обладать правом голоса и принимать активное участие в выборах<sup>19</sup>. Ганди утверждает, что женщина нуждается прежде всего в «правильном воспитании» — ей необходимо освободиться от «рабского самосознания»<sup>20</sup>, усвоить, что индуизм есть «утверждение равных прав любого живого существа»<sup>21</sup> и традиционное мнение о том, что «прямая, непосредственная связь с Всевышним ей недоступна»<sup>22</sup>, ошибочно. Женщина обладает свободой во всем, что касается ее жизнедеятельности, в той же самой мере, что и мужчина. «Спасение Индии зависит от жертвенности и просвещения индийских женщин»<sup>23</sup>.

Но миссия женщин шире — она состоит в том, чтобы продемонстрировать всему миру «ахимсу во всей ее полноте и совершенстве»<sup>24</sup>. Ганди посвятил всю свою жизнь пропаганде идеи ненасилия. «Прогресс ненасилия, по всей видимости, ужасающе медленный процесс,— замечает он.— Но опыт убедил меня, что это самый надежный путь к общей цели... Насилие, даже ради защиты справедливости, уже почти изжило себя»<sup>25</sup>. Само существование человечества, по его мнению, отмечено «неуклонным процессом приближения к ненасилию»: некогда люди были каннибалами, но позднее отказались от этой практики; потом они стали охотниками, но постепенно и эта практика из-

жила себя, люди перешли к земледелию. Такой образ жизни привел людей к установлению принципов «цивилизованной жизни», когда все более и более утверждается мысль о том, что нравственные нормы человеческого общежития, отраженные во всех религиях, формируют условия подлинно человеческого существования. Жизнь есть только там, где есть любовь, ненависть ведет к гибели. Роль женщины в распространении идеи ненасилия во всем мире, по словам Ганди, неопенима: «Если ненасилие является собой закон нашего бытия, то будущее принадлежит женщине»<sup>26</sup>.

Таким образом, Ганди не только продолжил линию реформаторов прошлого столетия, критически подходивших к установлениям индуизма в области семейно-брачных отношений, но и пошел несравненно дальше их. Он поставил ряд совершенно новых вопросов, которые предложил рассматривать в социально-политическом и этическом планах. Сохранение бесчеловечных обычаев и бесправного положения женщины в обществе, по его мнению, не только противоречит коренным принципам индуизма, но и является существенным препятствием на пути прогресса страны, а в более широком смысле и всего мира. Обращаясь к проблеме ненасилия, Ганди повторял снова и снова: «Мой вклад в эту огромную проблему состоит в том, что я считаю обязательным следовать принципам истины и ненасилия во всех областях жизни как для отдельного человека, так и для целых наций. Я надеюсь, что женщины будут бесспорными руководителями в этом»<sup>27</sup>.

До какой степени гандистские идеи восприняты в сегодняшней Индии? Ясно, что индийские женщины многого добились за годы независимого развития. Но анализ современного состояния индуистского сознания и различных его форм — это тема уже другого выступления. Мне хотелось бы только привести одно наблюдение. В одном недавнем индийском фильме героиня подает в суд на установление отцовства внебрачного ребенка. Показательно, что иск был удовлетворен, а героиня отказалась от брака с молодым человеком, который в ней усомнился. Общая линия сюжета примерно та же, что в драме Калидасы (V в.) «Шакунтала». Но поведение героинь различ-

но — Шакунтала и помыслить не могла о том, чтобы искать защиты, и надеялась только на великодушные царя Душьянты, в конце концов осчастливившего ее супружеством. Интересно, что нет особой разницы в том, как отозвались о женщинах оба героя. Царь Душьянта, не колеблясь, назвал всех женщин уже «по самой их природе» вероломными и изобретательными в обмане. Молодой герой фильма тоже осыпал девушку упреками в коварстве, сладострастии и корысти. Как далеко это от того, что писал о женщинах Ганди: «Женщина обладает большим благородством, чем мужчина. Даже в наши дни (т. е. после столетий жестокого и несправедливого к ним отношения.— О. М.) они являют собой воплощение жертвенности, молчаливого страдания, скромности, веры и знания»<sup>28</sup>.

<sup>1</sup> Gandhi M. K. All Men are Brothers. Ahmedabad, 1958, с. 87.

<sup>2</sup> Gandhi M. K. Young India 1919—1922. N. Y., 1924, с. 261.

<sup>3</sup> Там же, с. 752.

<sup>4</sup> Gandhi M. K. All Men are Brothers, с. 167.

<sup>5</sup> Gandhi M. K. For Pacifists. N. Y., 1960, с. 15.

<sup>6</sup> Там же, с. 15.

<sup>7</sup> Gandhi M. K. Young India 1919—1922, с. 898.

<sup>8</sup> Gandhi M. K. The Bhagavadgita. New Delhi, [1972], с. 195.

<sup>9</sup> Gandhi M. K. Моя жизнь. М., 1969, с. 564.

<sup>10</sup> Gandhi M. K. Women and Social Injustice. Bombay, 1956, с. 26.

<sup>11</sup> Gandhi M. K. For Pacifists, с. 15.

<sup>12</sup> Gandhi M. K. My Varnashrama Dharma. Ahmedabad, 1927, с. 44.

<sup>13</sup> См.: Pyarelal N. Mahatma Gandhi. The Last Phase. Ahmedabad, 1956, с. 395.

<sup>14</sup> Gandhi M. The Collected Works. New Delhi, 1965, vol. 18, с. 320.

<sup>15</sup> Gandhi M. K. Women and Social Injustice, с. 4.

<sup>16</sup> Gandhi M. The Collected Works, 1975, vol. 62, с. 363.

<sup>17</sup> Gandhi M. K. Women and Social Injustice, с. 38.

<sup>18</sup> Там же, с. 121.

<sup>19</sup> Там же, с. 3—4.

<sup>20</sup> Gandhi M. The Collected Works. 1975, vol. 62, с. 363.

<sup>21</sup> Gandhi M. The Collected Works. 1967, vol. 21, с. 160.

<sup>22</sup> Gandhi M. K. Women and Social Injustice, с. 126.

<sup>23</sup> Bose N. K. Selections from Gandhi, с. 239.

<sup>24</sup> Gandhi M. K. Women and Social Injustice, с. 21.

<sup>25</sup> Gandhi M. K. Non-Violence in Peace and War. Vol. 1. Ahmedabad, 1962, с. 224.

<sup>26</sup> Gandhi M. K. All Men are Brothers, с. 162.

<sup>27</sup> Gandhi M. K. Women and Social Injustice, с. 26.

<sup>28</sup> Tendulkar D. G. Mahatma Gandhi. Vol. 2, Bombay, 1951, с. 68.

*Руп Рекха Верма*  
(Индия)

## ОТСУТСТВУЮЩАЯ ЛИЧНОСТЬ

История мужчины и женщины — это история чудовища и нимфы, разыгранная и выстраданная обоими до старости и неверно представленная с точки зрения как мужчины, так и женщины. Каждый из них видит другого и самого себя в искаженном зеркале мифов и пристрастий, определивших концептуальную структуру воззрений и интерпретаций относительно различия между полами. То, что женщины как класс занимают в этой истории невыгодную позицию, отмечалось не раз. Однако едва ли кто-нибудь обращает внимание на то, что и мужчина поставлен в невыгодное положение. Самим фактом придания женщине статуса неполноценного существа, чего-то меньшего, чем личность, мужчина приобретает облик жестокого чудовища. В результате возникают образы недо- и сверхчеловеков; в обоих случаях отсутствует личность — нормальное человеческое существо. Эта обособленность потерь и деградаций остается незамеченной главным образом из-за того, что тот вид компенсаций, который доступен мужчине в этой ситуации, недоступен женщине.

С незапамятных времен в различных культурах существовали более или менее сходные представления о мужской и женской сущностях, которые, предположительно, составляют основу их природы. Обнаруживается поразительное сходство в представлениях о женщине в разных индийских литературных источниках, таких, как «Махабхарата», «Рамаяна», «Законы Ману», и у разных мыслителей — Аристотеля, Адама Смита, Гегеля, Канта, Локка, Руссо и Ницше. Точно так же более или менее одинаково проявилось реальное отношение к женщине в разных

культурах и обществах. Согласно традиционным представлениям, сущность женщины характеризуется следующими особенностями: 1) женщина неполноценное и по сути зависимое существо; 2) женщина низшее, по сравнению с мужчиной, существо, так как ей присущи крайняя ограниченность и слабость; 3) по своей внутренней сущности она не представляет собой ценности; 4) ее главное предназначение — служить мужчине и быть ему полезной, вне обстоятельств сексуального партнерства и материнства ее существование бессмысленно и имеет второстепенное значение; 5) по своему темпераменту она самоотверженна, любяща, терпима, нежна и сентиментальна; 6) самоотверженность, сентиментальность, терпимость и т. д. — ее высшие добродетели.

Следует сказать, что многие из этих свойств в разных философских системах приписывались мужчинам и, таким образом, традиция не закрепляет их исключительно за женщинами. Так, в некоторых философских системах, например в идеалистическом монизме, утверждается, что каждой личности и каждому организму свойственны от природы некоторая сущностная (космическая) незавершенность и зависимость. Опять-таки с чисто механистической точки зрения в природе нет ничего целенаправленного и как мужчина, так и женщина якобы лишены какой-либо внутренне присущей им ценности.

Вместе с тем в большинстве деистических систем прослеживается сильно выраженная идея целенаправленности, которая, однако, не проявляет себя в индивидуальном плане. Но это подобие равенства (между мужчиной и женщиной) поверхностно. Дело в том, что помимо неполноценности и зависимости, которые обусловлены онтологически и которые женщина разделяет в некоторых философских системах с мужчиной, она, согласно традиционным взглядам, страдает в значительной мере незавершенностью, зависимостью и неполноценностью.

Такие взгляды вредят женщине, так как создают представление о ее не очень высоких моральных качествах не только в космическом метафизическом плане, но и на уровне повседневной жизни. В деистических системах, например, она — средство выполнения предначертаний божественного промысла, подоб-

но ее собрату мужчине, но, согласно традиционным представлениям,—также обыкновенное средство обслуживания мужчины. В некоторых системах у нее, в отличие от мужчины, нет прямого доступа к Богу. Таким образом, мужчина и женщина — разные классы, которые не стоят на одном и том же или хотя бы близких пьедесталах.

Литература полна высказываний серьезных и мудрых мыслителей о том, что женщины как класс не являются полноценными и завершенными человеческими существами и не обладают собственной индивидуальностью. Личность женщины зависит от других, особенно от мужчины. Она по сути своей слаба (не только физически, но и умственно), из-за того что подвержена соблазнам и неспособна принимать решения, поэтому не может сама себя защитить и нуждается в защите мужчин на всех этапах своей жизни.

Например, Локк утверждает, что отцы обладают естественным авторитетом у своих детей, а мужа — у своих жен. Кант помещает женщин в один ряд с прислужой и несовершеннолетними и отрицает за ними «квалификацию гражданина», так как они вынуждены «поддерживать свое существование (питание и защиту) не собственным занятием, а по распоряжению других (за исключением распоряжения со стороны государства)»<sup>1</sup>.

Кант устанавливает три принципа, на которых, по его словам, зиждется государство. Это следующие правовые атрибуты: свобода каждого члена общества как человеческого существа; равенство каждого со всеми остальными как подданного; независимость каждого гражданина. Для Канта каждая человеческая особь свободна и все равны в качестве подданных. Но не все независимы как граждане. Только «активные граждане» имеют право голоса, право организовывать само государство и «содействовать введению тех или иных законов». «Активные граждане» — это те члены государства, существование которых не зависит от других, т. е. те, которые обладают собственностью. Женщины в целом — только «пассивные граждане», они «не имеют гражданской личности и их существование это как бы присущность»<sup>2</sup>.

Очень категорично о необходимости зависимости женщины говорится в «Законах Ману»:

«Ни девушка, ни молодая или даже пожилая женщина не должны делать ничего самостоятельно даже в собственном доме»<sup>3</sup>. «В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости — мужа, по смерти мужа — [под властью] сыновей; пусть женщина [никогда] не пользуется самостоятельностью» (Законы Ману, V: 148). «День и ночь женщины должны находиться в зависимости от своих мужчин» (Законы Ману, IX: 2). «Отец охраняет [ее] в детстве, муж охраняет в молодости, сыновья охраняют в старости; женщина никогда не пригодна для самостоятельности» (Законы Ману, IX: 3).

Согласно традиционным представлениям, женщина не только не способна защитить себя, но и по другим показателям она занимает более низкое положение, чем мужчина. Ей приписывают или полное отсутствие мыслительных способностей, или обладание ими в очень незначительной степени. Ее способности, силы, достоинства и стремления считаются чрезвычайно ограниченными, так что она пригодна лишь для домашних дел и оказания услуг мужчинам. Даже в кругу домашних обязанностей ее роль сводится к деторождению, заботе о детях, уходу за больными и обслуживанию членов семьи. Более важные функции, включая принятие решений, владение имуществом и контроль над ним, принадлежат не ей; они входят в обязанности мужчины. Большая часть классической литературы свидетельствует о широком распространении такого представления о женщинах, согласно которому их роль ограничивалась только собственным домом, а какая-либо общественная деятельность была совершенно недоступна, иногда под предлогом того, что они не обладают способностью или склонностью вносить сколько-нибудь ценный вклад в общественные дела, ибо для этого им не хватает интеллекта, а иногда под предлогом того, что свойственные им добродетели (целомудрие и покорность) страдают, если они будут принимать участие в подобных делах.

Нередко именно зависимость и подчиненность женщины являются причинами, по которым ей отказывают в участии в общественных делах и несении

ответственности. Выше говорилось, что Кант относил женщин к категории домашней прислуги и второсортных личностей, отказывая всему женскому полу в статусе «активного гражданства». Локк, будучи достаточно прогрессивным и отрицая божественную природу королевских прав, а также неразрывную связь патриархальной системы с делами государства, в то же время считал естественной власть мужей над своими женами. Локк отстаивал демократическую идею, в соответствии с которой правительство должно быть создано свободными и равными личностями, имеющими полное право контролировать эту структуру. Однако, по его же схеме, не каждый подданный пользуется в государстве свободой и равенством. Только «допущенные совершеннолетние» являются таковыми: женщины, не находящиеся под руководством мужчин, не могут считаться, по его мнению, «допущенными совершеннолетними» и поэтому лишены права участвовать в контроле над государством. Аристотель в «Политике» утверждал, что мужчина по своей природе превосходит женщину, поэтому мужчина управляет, а женщина подчиняется. Он определял женщину как «бессильного мужчину», так как она есть женщина вследствие какого-то определенного недостатка.

Юм, Руссо, Кант и Гегель были весьма низкого мнения относительно умственных способностей женщины. Гегель даже предлагал чуть ли не вообще не признавать женщин человеческими существами. В своей «Философии права» он говорил, что недостаточность у женщин универсального дара (т. е. разума) делает ее столь же отличной от мужчин, сколь растения отличаются от животных.

Лишенная разума и «мужских» качеств, зависимая, слабая и уязвимая, не имеющая собственности, в основе своей эмоциональная и мягкая, женщина никогда не сможет ни принимать решений, ни управлять. Эта трудная обязанность должна выполняться только мужчинами; женщиной надо всегда руководить, она должна всегда быть послушной, как рабыня<sup>4</sup>.

Согласно некоторым традиционным взглядам, женщина не только лишена определенных положительных качеств, но и наделена злым началом, от ко-

торого мужчинам рекомендуется защищать и себя, и ее. Похоже, что деторождение, домашняя работа и сексуальное удовлетворение — единственное оправдание существования женщин, хотя и рабского; иначе одно их лицемерие считалось бы грешным. Женщин представляют легкомысленными недочеловеками, отличающимися слабыхарактерностью и нерешительностью, всегда готовыми соблазнить мужчин ради своих мелких удобств и благополучия.

«Природа женщин в этом мире вредоносна для мужчин, по этой причине мудрые остерегаются женщин» (Законы Ману, II: 213). В шлоках 14—17 «Законов Ману» говорится, что женщины отдаются любому мужчине независимо от его возраста и внешности, что из-за их страсти к мужчинам, из-за переменчивого настроения и природной бессердечности они становятся неверными мужьям, как бы строго за ними ни следили. Таких женщин создал Бог при сотворении мира и, зная это, мужчина должен чрезвычайно усердно оберегать их.

«Законы Ману» одержимы идеей защиты от женского «злого начала». Одна шлока за другой указывает способы контроля над ними, которые включают «дневное и ночное» бдение, такт, подарки и развлечения. Боязнь потерять рабскую преданность женщин и пренебрежительное суждение о них сильно напоминают отношение к рабам.

Если женщина такая, какой ее рисуют, то неудивительно, что отрицается ее сущностная ценность, а роль в жизни сводится к тому, чтобы быть сексуальным партнером мужчины и матерью «его» детей. Таким образом, она предназначена главным образом для удовольствия и счастья мужчины. Ее существование имеет в основном второстепенное значение, она полезный придаток мужчины. Самые разнообразные религиозные и этические учения полны предписаний об обязанностях женщины и соблюдении преданности своему супругу, но содержат очень мало предписаний (почти никаких), касающихся верности мужа жене. «Законы Ману» наставляют женщин поклоняться мужу, как самому Богу, даже если он лишен достоинств, неверен или порочен (Законы Ману, V:154). Они запрещают женщине упоминать имя любого другого мужчины, кроме имени своего мужа, даже

если ей придется изнурять свое тело после смерти мужа (V:157), но разрешают мужчине вновь вступить в брак, после того как он предал тело жены священному огню (V:168).

Справедливости ради надо сказать, что «Законы Ману» действительно содержат часто цитируемую шлоку (III:56), в которой говорится, что Бог обитает там, где боготворят женщин, а в некоторых предыдущих шлоках подчеркивается, что необходимо сделать все, чтобы женщины чувствовали себя счастливыми, но даже такое великодушие оказывается в некоторых отношениях весьма ограниченным. Во-первых, счастье женщины всего лишь средство чего-то другого, например выглядеть привлекательной для мужа и рожать детей (III:61), оно не является чем-то самоценным. Во-вторых, как и представление о самой женщине, представление о ее счастье очень узко. Оно чаще всего сводится к украшениям, нарядам и пище, будто для нее нет ничего более высокого. Столь мелко она задумана. Ее мир узок, ограничен отношениями с мужем и в лучшем случае в нем присутствуют дети.

Традиционное представление о женщине признает и некоторые ее благородные качества. Однако, в сущности, это те самые черты, которые делают женщину неспособной брать на себя обязательства в общественной сфере, ставят на более низкую ступень по отношению к мужу и делают незаменимой на домашнем поприще. Слабость тела называется нежностью, сексуальность — обаянием и красотой. Благодаря эмоциональности и сентиментальности как недостаткам разума она безупречная жена, благодаря самоотверженности — идеальная мать и домохозяйка. Несомненно, домашняя работа и материнство требуют больших жертв. Весь груз домашних обязанностей приходится на долю женщины, потому что ведь именно она обладает такими великими, восхитительными добродетелями, как благочестие, самопожертвование, любовь и нежность. Одним словом, она — «богиня». Несмотря на это разделение труда, справедливым считается воздавать согласно способностям каждого и, что еще важнее, в соответствии с его участью! Потому что, если женщина по природе такая, какой ее было принято считать, она может

находить счастье лишь в тех делах, которые соответствуют ее природе.

Но в самом ли деле природа или сущность женщины таковы, каковы они в традиционных представлениях? Как мы вообще определяем сущность? Номиналистски рассмотренный вопрос касается только дефиниции. Но если упомянутые выше оценки использовать для точного определения слов «женственность» или «женский пол», то, похоже, по отношению к тем существам, которых мы классифицируем как женщин, применение слова «женщина» неоправданно. Потому что, если определять слово таким образом, обнаружится, что большинство женщин не являются женщинами в этом смысле. Если обратить внимание на возможности, которые присущи этим живым существам, и отбросить навязанные культурой обстоятельства, в которых им приходится жить, то женщина в вышеупомянутом смысле — фикция.

Как еще можно определить сущность или природу? Реалистический метод, если не прибегать к какой-то мистической интуиции, заключался бы в изучении реального поведения, характерных черт и чаяний класса индивидов, сущность которого следует установить. Но так как не все характерные черты сущностны, или естественны, нужно внимательно разобратся в различиях между принудительно или случайно установленными обычаями или представлениями и той сущностью, которая имела бы без них. Другими словами, необходимо исследовать те возможности, которые есть у этих индивидов и которые они могли бы реализовать при изменении социально-культурных условий и ориентации. На основе такого критерия также можно доказать, что традиционное представление о женщине абсолютно неверно. В наше время не делается попыток подлинной проверки этого пункта. Факт успешного участия женщины в запрещенных традицией и ранее немыслимых для нее сферах деятельности — это пробное испытание. Но традиционное понятие «женская сущность» кажется естественным только из-за инерции нашего мышления.

В самом деле, представления, порожденные многовековой несправедливостью, индоктринацией и навязанной социально-экономической неустроенностью, на-

чинают казаться естественными, неизбежными и тем самым оправданными даже тем, кто оказался одураченным в этом процессе. Всякой классовой эксплуатации присущ этот механизм насильственного отчуждения и промывания мозгов, поддерживаемый чаще всего религией, доводами о судьбе и естественном порядке вещей и в конце концов моральным узаконением и мистификацией установленной системы. Рабство и угнетение женщины — составные части этого механизма, сделавшего даже женщину покорным участником этой извращенной системы.

Об этом не только свидетельствует их поведение в повседневной жизни. Некоторые женщины — философы древности присоединились к такому представлению о женщинах<sup>5</sup>. Упомянутый выше механизм установил двойную мораль по половому признаку. Эта мораль, как показала М. Уоллстоункрафт, изображает слабость и покорность в виде добродетелей, а их увековечение способствует дальнейшей деградации женщины. Эти «добродетели», гордость за самоотверженность и моральная удовлетворенность вечной невинностью и неопытностью делают ее добровольным объектом эксплуатации. Как говорит Дж. С. Милль в статье «Порабощенная женщина», «мужчины хотят от женщин не только послушания, но также их чувства». «Все мужчины, за исключением самых грубых и тупых, хотят иметь в женщине, ближе всего с ним связанной, не вынужденную, а добровольную рабыню, не просто рабыню, а любимицу». Для этой цели как формальное, так и неформальное воспитание нацелено на то, чтобы внушить девушкам, что их «приемлемость» и привлекательность состоит в покорности и полной подчиненности. Парадокс в том, что женщина унижена теми, с кем она живет в тесной близости, одновременно находясь «в постоянном положении подкупаемой и запуганной». Парадоксальность ситуации усугубляется тем, что она вредит нравственной стороне жизни не только женщины, но и мужчины и что в этом процессе мужчина деградирует наряду с женщиной.

Даже старые эксплуататорские отношения и преувеличенное разделение по половому признаку, царившие столетиями, не смогли помешать женщине вступать в прекраснейшие и благороднейшие отно-

шения с мужчиной в качестве его друга, любимой, сестры, матери, коллеги. Некоторые из этих отношений неизбежны и естественны. Более того, они отличаются утонченностью и приобретают смысл только тогда, когда основываются на доверии, внимании и уважении. Но внимание и уважение несовместимы ни с порабощением, ни с эксплуатацией, а доверие — по крайней мере с эксплуатацией. Если один из партнеров оказывается поработленным или эксплуатируемым, взаимоотношения нарушаются, ухудшаются и в результате кончаются разрывом. Разумеется, это оборачивается несчастьем не только для женщины, но и для мужчины. Поскольку эти отношения имеют первостепенное значение в жизни каждого, они затрагивают самые сокровенные чувства и их деградация влечет за собой деградацию самых глубоких, сокровенных пластов во взаимоотношениях партнеров.

Более того, эксплуатация портит отношения, основой которых являются доверие и уважение, что вносит в жизнь аморальность. Это обусловлено тем, что совместная жизнь при таких испорченных отношениях равносильна жизни во лжи, даже если она освящена культурными традициями. Только фактором культурной обусловленности и можно объяснить, почему благонамеренные люди вступают в подобные аморальные отношения и живут, не чувствуя угрызений совести. Это говорит об их безнравственности. Вера в определение сущностей по половому признаку принуждает, как показано выше, и мужчину, и женщину вести неполноценную и безнравственную жизнь.

Давайте еще раз задумаемся над последствиями теории, делящей сущности по признаку пола. Примем во внимание, что самые важные и лучшие качества, такие, как решительность, последовательность, сила, способность мыслить и самостоятельно действовать, приписываются традицией «мужской сущности». Однако, наделяя «женскую сущность» такими благородными качествами, как самоотверженность, благочестие, долготерпение, чуткость и способность любить, мы превращаем мужчину в чудовище, владеющее всей мощностью тела и ума, но чье сердце не знает никакого чувства, кроме грубости. Подобное представление о мужчинах создало искусственный и прочный принцип разделения труда даже внутри дома.

Так, по традиции, за матерью было право изливать свою нежность на детей — нечто вполне естественное для родителей, но обязанность быть суровым принадлежала отцу. Привилегией прощать провинившихся обладали мать и сестры, а поддерживать дисциплину и наказывать — отец и братья. Такое распределение обязанностей на основе полового различия развращало как мужчину, так и женщину. Если женщина была парализована внушенной ей слабостью, то мужчина подвергся огрублению навязанной ему суровостью.

На самом деле никто из них не соответствует приписываемым ролям. Мужчины наделены нежными чувствами в той же степени, что и женщины, а женщины обладают такими же способностями и силой ума, как и мужчины. Но ценностные ориентации не дают им развивать и проявлять эти качества. В результате и те и другие унижены, сведены до неличностей, потому что жизнь их настолько искажена разделением, что им не хватает нормальных свойств личности. И, говоря о неличности, не следует поднимать вопрос о достоинстве, ибо при таких обстоятельствах они обречены жить без достоинства, усугубляя унижение друг друга. Переворот в этом, несомненно, привел бы к значительному оздоровлению положения: мужчина и женщина обрели бы большую свободу развиваться как полноценные личности, а их взаимоотношения изменили бы жизнь в целом к лучшему.

<sup>1</sup> И Кант *Метафизика нравов* — И Кант *Сочинения* в 6-ти томах Т 4 Ч 2 М, 1965, с. 235

<sup>2</sup> Там же, с. 234, 235, 236. Если в «Метафизике нравов» Кант допускает возможность изменения пассивного статуса гражданина в активный, то в работе «О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“» даже такую возможность он исключает и, по видимому, окончательно закрепляет за женщинами статус «пассивных граждан».

<sup>3</sup> *Законы Ману* Пер С. Д. Эльмановича М, 1960

<sup>4</sup> Жена, сын и раб лишены права на собственность. Собрание ими богатство принадлежит тому, кому принадлежат они сами (*Законы Ману*, VIII 416). В «Законах Ману» имеется большое число шлок, предписывающих женщине всегда и беспрекословно слушаться того, кому она отдана отцом.

<sup>5</sup> Фитис из Спарты писала об этом в трактате «О сдержанности женщин», а Периктион — в «Гармоничности женщин» и «О мудрости».

Леонид Поляков

(Россия)

## ЖЕНСКАЯ ЭМАНСИПАЦИЯ И ТЕОЛОГИЯ ПОЛА В РОССИИ XIX в

Феминизм занял устойчивое положение в многоцветном современном мире. Инициированный первоначально в рамках западной культуры как одно из направлений борьбы за универсальную свободу личности (свободу женщины от «мужского шовинизма»), феминизм уже сейчас имеет тенденцию становиться глобальным явлением, проникая вместе с вестернизацией в существенно иные по своим ориентациям типы культур. В каждом конкретном случае возможности эффективной адаптации феминизма в незападном типе культуры обусловлены традиционным механизмом регулирования взаимоотношений мужского и женского начал, характерным для той или иной культуры этого типа.

Для понимания и реалистической оценки возможностей феминизма в современной русской культуре важен как советский контекст, так и тысячелетняя традиция становления русской православной духовности. В культурологическом аспекте связь этих двух традиций проанализирована Николаем Бердяевым в его размышлениях об «истоках и смысле» русского коммунизма, нацеленных на постижение парадоксального превращения православно-мессианской идеи «Москвы — третьего Рима» в практику революционно-атеистического третьего Интернационала. В рамках нашей темы обе эти традиции создают ту уникальную комбинацию условий, которая и определяет в конечном счете перспективу феминизма в России как мировоззренческой ориентации и как организованного общественного (возможно, политического) движения.

По необходимости схемагичный и краткий анализ советского контекста может быть сведен к следующему. Опыт построения идеального и справедливого социума на фундаменте тотальных репрессий оказал катастрофически разрушительное воздействие и на взаимоотношения полов. Ликвидация половых различий не была внесена в программу созидания «светлого будущего» наряду со «стиранием граней» между городом и деревней, а также умственным и физическим трудом. Однако само функционирование власти как механизма всеобщего потребления и постоянного собственного воспроизводства<sup>1</sup> имело своим следствием фундаментальное обесмысливание брачно-семейной формы связи полов и низведение ее до социально необходимой и идеологически регулируемой функции.

Маргинализация половых различий, ставшая реальным содержанием равноправия мужчин и женщин (не говоря о бесправии тех и других), породила уродливый феномен аморфно-бесполой власти. В ее иерархии могли попадаться сексуальные маньяки типа Лаврентия Берия, но в целом властвование, как таковое, вытесняло и подчиняло себе все остальные человеческие проявления властвующих. Извращенность этой системы была столь чудовищна, что ставшие застойным ритуалом вампирические поцелуи немощных старцев из властвующей элиты, хотя и осмеивались в «политических» анекдотах, но никогда не воспринимались как намек на половую извращенность (гомосексуализм). Деятельность власти и ее представителей принципиально не могла быть описана в терминах сексопатологии.

И как естественное идеологическое резюме этой ситуации нужно рассматривать утверждение одной из высокопоставленных участниц советско-американского телемоста о том, что «у нас секса нет». Совершенно не важно, что она конкретно имела в виду. Это была одна из тех оговорок, в которых обнаруживает себя «коллективное бессознательное» данной культуры, раскрывающее свои очевидные, но уже не замечаемые тайны.

Стремление тоталитарной власти подавить любую спонтанную дифференциацию в обществе закономерно привело к культивированию бесполости, отразив-

шейся в клише «советский человек». И если в этом идеологическом «гермафродите» еще различимы какие-то признаки женского пола (комитет советских женщин, журнал «Советская женщина», женсоветы и т. д.), то словосочетание «советский мужчина» уже на грани абсурда (что, скорее, говорит об ужасающей реальности этого феномена).

В этой ситуации феминистическое сознание невозможно как реакция на «мачизм» и «мужской шовинизм». Будучи интегральной частью общего освобождения от тоталитаризма, феминизм, как мне представляется, должен бы принять в нашей стране несколько своеобразную форму. Не борьба с избытком мужского начала и его доминированием в культуре, а, скорее, восстановление мужского через культивирование отчетливо женского могло бы стать его наиболее насущной целью. И в этом смысле сегодняшняя ситуация прямо противоположна той, в которой впервые в России возникла проблема женской эмансипации.

Эта проблема вошла в русскую культуру в 40-х годах XIX в. под непосредственным воздействием творчества французской писательницы Жорж Санд и нового женского этоса, продемонстрированного ею. Естественно, новый этос пришел в резкое столкновение с традиционным механизмом регуляции полов в русской культуре. Еще в культуре древнерусской (XI—XII вв.), сочетавшей в себе пласты восточнославянского язычества и византийского христианства, закрепилась фундаментальная характеристика женского принципа — его онтологическая вторичность (ветхозаветный миф об Адаме и Еве) и подчиненность мужскому принципу. Такой взгляд нашел отражение в «Почении» древнерусского князя Владимира Мономаха, советующего своим сыновьям: «Жену свою любите, но не давайте ей власти над собой»<sup>2</sup>.

Безусловно, перед нами традиционная патриархалистская модель (и семьи, и социума), которую, однако, было бы ошибочно интерпретировать лишь в терминах господства и подчинения. Отношения между мужем и женой понимаются как своего рода симбиоз, в котором осуществляется взаимодополняющее сотрудничество (жизнестроительство). И поэтому в знаменитом «Слове» Даниила Заточника (XIII в.)

можно найти пассаж, иллюстрирующий такой взгляд: «Послушайте, жены, слова апостола Павла: крест — глава церкви, а муж — жене своей. Жены, стойте в церкви и молитесь Богу и святой Богородице, а чему хотите учиться, то учитесь дома у своих мужей. А вы, мужья, в законе храните жен своих, ибо нелегко найти хорошую жену. Хорошая жена — венец мужу своему и беспечалие, а злая жена — горе лютое и разорение дому»<sup>3</sup>.

В этом же тексте есть фраза, являющаяся реминисценцией общехристианского воззрения на женское начало: «О, злое, острое оружие дьявола и стрела, летящая с ядом!»<sup>4</sup> Однако в целом такое воззрение не может считаться характерным для древнерусской культуры, в которой с особой интенсивностью переживался языческий культ Матери-земли, нашедший своего христианского двойника в типично русском культе Богородицы.

Предшествующая традиция была развита и закреплена в знаменитом «Домострое» (XVI в.) — религиозно-нравственном кодексе средневековой Московской Руси. Идеалом здесь выступает патриархальная семья, в которой «хорошая жена да будет благою наградой тем, кто боится Бога, ибо жена делает мужа своего добродетельней: во-первых, исполнив божью заповедь, благословится Богом, а во-вторых, славится и людьми. Жена добрая, и трудолюбивая, и молчаливая — венец своему мужу, коли обрел муж жену свою добрую — только хорошее выносит из дома своего; благословен муж такой жены, и года свои проживут они в добром мире. За хорошую жену похвала мужу и честь»<sup>5</sup>.

Существенно то, что православный патриархализм не является воспроизведением патриархализма языческого как естественного доминирования мужского принципа в архаичной культуре. Это подтверждается тем, что в «Домострое» общехристианский догмат об онтологической вторичности женского начала практически не играет никакой роли. Центральная проблема православной этики — адекватное следование Божьим заповедям с тем, чтобы обрести спасение на Страшном суде. Именно способ решения этой задачи и определяет подчиненность женского начала мужскому. Муж выступает в качестве духовного

и нравственного наставника в семье и доме, в качестве посредника между истиной Божественного откровения и женой. И эта мужская позиция не привилегия, а долг: «Следует мужьям поучать жен своих с любовью и примерным наставлением; жены мужей своих вопрошают о строгом порядке, о том, как душу спасти, Богу и мужу угодить и дом свой хорошо устроить, и во всем покоряться мужу»<sup>6</sup>.

Конструкция языческого патриархализма окончательно преодолевается в «Домострое» с помощью института «духовного отцовства». «Духовный отец» как посредник между Богом и мирянами, молящийся от имени последних и наставляющий от имени первого, как бы трансцендирует естественное половое различие людей. В нем в конечном счете находят равенство мужской и женский принципы, муж и жена, решающие одну и ту же (но, естественно, по-разному) задачу спасения своей бессмертной души. На «духовных отцах» лежит предельная ответственность: «ибо они заботятся о наших душах и дадут ответ за нас в день Страшного суда»<sup>7</sup>.

Нет нужды идеализировать эту семейно-нравственную модель, ибо сама ее идеальность была обречена на карикатурное воплощение в повседневной жизненной практике. Но следует иметь в виду, что в XIX в. первые русские сторонники женской эмансипации, как правило мыслители западнической и секулярно-атеистической ориентации, протестуя против практики бытового «домостроя», вели борьбу против идеалов духовного «домостроя». И эта борьба представляется значительно более существенной по своим последствиям, чем преодоление традиционных взглядов на женщину как на политического аутсайдера.

Надо сказать, что подобные взгляды отнюдь не всегда принадлежали узколобым традиционалистам, религиозным фанатикам или политическим консерваторам. Например, декабристам, радикально отвергавшим самодержавно-крепостническое устройство России и весьма открытым западным идейным влияниям, казалось естественным неучастие женщин в политической жизни. И не случайно в проекте конституции одного из лидеров движения декабристов, Никиты Муравьева, можно найти важную оговорку: «Женщина не только не является субъектом полити-

ческих прав, но ей даже запрещено присутствовать на открытых заседаниях высшего законодательного органа. Двухпалатный парламент во время своих заседаний обычно допускает присутствие зрителей». Но «женщинам, несовершеннолетним (т. е. мужчинам моложе 21 года.— Л. П.) всегда возбраняется вход в Палаты»<sup>8</sup>.

Такой взгляд на политическое равноправие женщин в 20-е годы XIX в. казался вполне естественным не только в России, но и в Европе. И так же естественно, что по мере развития идей женской эмансипации этот взгляд должен был рано или поздно подвергнуться существенному пересмотру. Освобождение женщины от мужского патронажа, выход за пределы треугольника церковь—кухня—дети предполагали ее полноправное участие в жизни гражданского общества. Потенциально в этом заключался вопрос о предоставлении женщинам политических прав, т. е. прежде всего права избирать и быть избранными в органы законодательной власти. Собственно, основным содержанием эмансипационных движений во второй половине XIX—начале XX в. в Европе и Америке и была борьба за женское юридическое и политическое равноправие. Специфика русской ситуации породила две экстремальные формы решения этого вопроса.

В середине XIX в. русский социальный контекст характеризовался отсутствием гражданского общества, а русская доминирующая ментальность — отсутствием правового сознания. Русские мыслители западной ориентации (западники) рассматривали это как существенный дефект русского исторического развития. Напротив, мыслители, стремившиеся обосновать возможность самобытного, не повторяющего путь западной цивилизации развития России (славянофилы), видели в этом важнейшее преимущество. Сравнивая западное общество, основанное на личном *праве* и *договоре* граждан как самостоятельных юридических лиц, с обществом, строящимся на началах взаимного *неформального доверия* и *любви*, они делали выбор в пользу второго. Именно такой тип общественной связи был потенциально заложен, полагали они, в русской культурно-исторической традиции. Базисной для этого типа общества они считали

структуру патриархальной семьи, моделирующей оптимальные взаимоотношения между полами и поколениями.

Разумеется, в рамках такого подхода должен был выработаться весьма специфический взгляд на перспективу женской эмансипации. Наиболее полно этот взгляд сформулировал один из лидеров славянофильства, А. С. Хомяков. Радикально исключая весь политический контекст этой проблемы (ибо политика, по его словам, есть неподлинная, чисто формальная сфера отношений между людьми), он целиком переводит ее в семейный план. Попытку сторонников эмансипации обосновать право женщины на развод, свободу любви он интерпретирует как право женщин на разврат наравне с мужчинами. Поскольку семья для Хомякова — высшая нравственная ценность («святыня»), в которой эгоистическая (нормальная) любовь преобразуется в высший тип любви как «самоотрицающегося эгоизма», требование права свободно-го развода для женщин неизбежно ведет к глубокой деградации всего общества.

В семье, считает Хомяков, гармонизируется антагонизм полов. И если предоставить женщине право «свободно разрывать семейный союз (который есть прежде всего «духовный союз»), то «род человеческий распадется на две половины, на женщину вообще и мужчину вообще». Критически проанализировав концепцию женской эмансипации, развитую в романах Жорж Санд (как и ее практическое воплощение в жизни самой писательницы), Хомяков приходит к выводу, что ее неизбежным результатом будет война полов с легко прогнозируемым исходом. Он подчеркивает, что «дети суть единственная ограда, ограда священная и несокрушимая, которая спасет слабость женщины от буйной энергии мужского превосходства. Личная эмансипация каждой женщины (в сандовском смысле) была бы приговором рабства для всех женщин»<sup>9</sup>.

Нужно иметь в виду, что славянофилы вообще и Хомяков в частности отнюдь не выступали как ретрограды-традиционалисты, отрицавшие постановку вопроса о свободе женщины в обществе. Напротив, сам факт эмансипационного движения рассматривается Хомяковым как проявление глубокой несправедли-

ности, царящей в западноевропейском обществе, которое мирится с правом мужчины на разврат и лишает женщину аналогичного права. Он указывает на «чувство справедливости», лежащее в самой основе идеи женской эмансипации. Однако в соответствии с логикой антиправового мышления он усматривает в этой идее закономерное выявление общей «нравственной слабости» западной цивилизации. И, разумеется, перспектива эмансипации как проблемы юридическо-политической замещается у него перспективой исключительно *моральной*. Спор о равных правах женщин он считает спором ни о чем, ибо его реальным содержанием могут быть «не права женщины и мужчины, но их нравственные обязанности, которых тождество для женщины и для мужчины очевидно всякому разумному существу»<sup>10</sup>.

Очевидно, что серьезное возражение против такой последовательной и аргументированной концепции могло быть сделано лишь на основе существенно иных мировоззренческих предпосылок. Сторонники эмансипации должны были перевести спор о правах женщин из политико-правовой (и очень мало развитой в России) сферы в сферу *социальной и философской* проблематики. Полемика между славянофилами и западниками-социалистами (поскольку женский вопрос для европейских социалистов был органической частью вопроса социального) привела к двум альтернативным философиям пола, строившимся соответственно в рамках религиозного и секуляризованного мировоззрений.

Наиболее глубоко и последовательно философия пола разработана в рамках секулярного, просветительски-рационалистического мировоззрения у одного из вождей и родоначальников русской интеллигенции Н. Г. Чернышевского. Его знаменитый роман «Что делать?», написанный в 1863 г. во время заключения в одиночной камере Петропавловской крепости в Петербурге, явился подробным изложением (средствами традиционного литературного жанра, что позволяло обойти цензуру) программы социалистического преобразования общества. И не случайно в качестве примера производственной ассоциации, которая закладывает основы самоорганизации общества на социалистических принципах, в романе выбрана женская

швейная мастерская. Здесь идея кооперированного труда, соединяющего трудящегося и собственника, приложена к самому бесправному с политической, правовой и социальной точек зрения члену общества — женщине. Универсализм социалистической идеи для Чернышевского состоит в том, что именно она открывает практическую возможность реальной — прежде всего *экономической* — женской эмансипации.

Чернышевский популяризирует социалистический проект, поскольку (помимо остальных причин) он существенно релевантен его философии, а точнее, *историософии* пола. Именно на этом уровне сталкивается мышление западника-социалиста Чернышевского с мышлением славянофила-христианина Хомякова. Для последнего половая разделенность человечества есть историческая данность, творческая воля Бога, отраженная в библейском повествовании. Найденный в истории и божественно санкционированный союз полов (семья) — единственно возможная (и достаточная для большинства людей) форма преодоления не только полового антагонизма, но и естественного эгоизма. Семья для Хомякова — реальное воплощение гармонизации полов или действительный «человек вообще».

Используя гегелевскую терминологию, можно сказать, что семья есть «единство противоположностей», настоящий внутренний двигатель истории. Взаимодополняемость мужчины и женщины выступает у Хомякова не только в аспекте продолжения рода, но и в аспекте выработки целостного миропонимания. Фундаментальное для философии славянофилов понятие «цельное знание» описывает состояние, достигаемое «цельным человеком», синтезирующим в себе женский и мужской принципы. Его вариантом у Хомякова является своеобразное «коллективное сознание», достигающее абсолютной полноты и истинности как всечеловеческое «церковное сознание», а на индивидуальном уровне соединяющее в «духовном» (семейном) союзе особенности полов таким образом, что «сердце женщины спасет ум мужчины»<sup>11</sup>.

Секулярная историософия Чернышевского строится принципиально иным образом. Для него природная данность половой разделенности — своего рода «проклятие» человека, фундаментальная предпосылка

человеческой истории как истории несправедливости. Доминирование мужчины — это господство сильного над слабым, а по сути — источник всех остальных форм угнетения, подавления и эксплуатации. Поэтому Чернышевский еще совсем молодым человеком ощущает «необходимость радикального преобразования отношений полов между собою, т. е. и всего порядка общества»<sup>12</sup>. Разрывая с традиционно-христианским воззрением на брак как на таинство, он начинает рассматривать семью в качестве важнейшей формы социальной реабилитации женщины. «По моим понятиям,— записывает он в своем дневнике от 1853 г.,— женщина занимает недостойное место в семействе. Меня возмущает всякое неравенство. Женщина должна быть равной мужчине. Но когда палка была долго искривлена на одну сторону, чтобы выпрямить ее, должно перегнуть ее на другую сторону. Так и теперь: женщины ниже мужчин. Каждый порядочный человек обязан, по моим понятиям, ставить свою жену выше себя — этот временный перекос необходим для будущего равенства»<sup>13</sup>.

Однако само бытие человека в половой разделенности осознается Чернышевским как свидетельство глубокого несовершенства человечества. И его историческая философия пола резюмируется в несколько неожиданном для материалиста провидении финала человеческой истории как бытия «по ту сторону» пола. В одном из поздних писем читаем: «Но когда-нибудь будут на свете только „люди“; ни женщин, ни мужчин (которые для меня гораздо нетерпимее женщин) не останется на свете. Тогда люди будут счастливы»<sup>14</sup>.

Эта связь финальной утопии счастья с преодолением пола закономерно вытекает из материалистической метафизики Чернышевского, отрицающей любой дуализм. Парадокс в том, что в предельно секулярном и атенстическом мышлении воплотился христианский (и особенно православный) монизм. Отрицание второго творящего начала в мире, объяснение зла как недостатка добра, вера в преображающую силу любви — все эти принципы в перверсивной форме легли в основу мышления русской радикально-революционной интеллигенции. Весь мир — одна природа (материя), в человеке тоже одна природа, объеди-

няющая физические и психические (являющиеся лишь разновидностью предыдущих) явления. Фундаментальный принцип природы человека — любовь к себе, эгоизм, нацеливающий человека на достижение максимальной пользы. Не зная своей истинной пользы, человек остается в кругу своего эгоизма и тем самым творит зло. Расширяя знание о своей истинной пользе и осознавая, что для индивидуального человека наиболее полезно благо всего человечества, человек начинает творить добро. Очевидно, что в этой рационалистической этике нет места для драмы (весьма иррациональной!) полов. В ней нет мужчин и женщин, а поскольку в мире они есть, то это лишь свидетельствует о глубочайшем несовершенстве мира.

Секулярная «философия пола», на которой основывал свое учение об эмансипации Чернышевский, возникла как результат глубокой перверсии религиозного сознания и кризисного разрыва с традиционной духовной средой (все известные предки его были православными священниками и сам он окончил духовную семинарию). Именно поэтому ей присущ мощный «посюсторонний» пафос, пафос жизнеутверждения, культ жизни в разумных и, следовательно, счастливых формах. Здесь можно видеть любопытное сочетание традиции крепкого, земного бытоустройства православного духовенства со стремлением в духе Фейербаха преодолеть религиозное самоотчуждение человека.

Однако для ряда русских мыслителей секулярного круга характерна обратная духовная эволюция — от религиозного индифферентизма к глубокой и всеохватывающей религиозности. В рамках этого типа эволюции и возникает специфическая русская «теология пола», выступившая наиболее радикальной альтернативой социально-политической доктрине женской эмансипации. Эта теология представляет собой мощный пласт в русской религиозной философии, включающий многих выдающихся мыслителей. Я ограничусь рассмотрением взглядов лишь трех из них — двух всемирно известных писателей и становящегося всемирно известным философом.

Для религиозного осмысления проблемы пола в России в последней трети XIX в. очень важными, хотя и во многом альтернативными, являются взгляды

ды Толстого и Достоевского. Я начну с Толстого лишь потому, что в его размышлениях о поле в аутентично-религиозной форме реализовалась рационалистическая традиция, которая нашла отражение в секуляризованном мышлении Чернышевского. Толстовский религиозный рационализм, своего рода русский протестантизм<sup>15</sup> весь устремлен на поиск единственной истинной веры, столь же единой и истинной, как сам Бог. Фрагменты этой веры можно обнаружить в разных человеческих религиях — иудаизме, буддизме, конфуцианстве, даосизме, исламе, но более всего — в христианстве, открывающем, что «Бог есть любовь» и что «злу» нельзя «противиться силой».

В поисках истинной веры Толстой сталкивается с проблемой пола и рассматривает ее в контексте общей критики цивилизации как радикального извращения божественной правды и человеческого естества. Подобно Чернышевскому, он видит вопиюще неравноправное положение женщины в современном мире. Но в отличие от склонного к культу женского начала Чернышевского он усматривает причину извращенности современного мира в перверсивной власти иррациональной чувственности — прихоти порабощенной женщины. Вся цивилизация строится как женская прихоть: «Милльоны людей, поколения рабов гибнут в этом каторжном труде на фабриках только для прихоти женщин. Женщины, как царицы, держат в плену рабства и тяжелого труда девять десятых рода человеческого. А все оттого, что их унизили, лишив их равных прав с мужчинами. И вот они мстят действием на нашу чувственность, уловлением нас в свои сети»<sup>16</sup>. Этот фрагмент из монолога героя «Крейцеровой сонаты» Позднышева — альтер эго самого Толстого — содержит в концентрированном виде почти всю толстовскую «философию пола», точнее, — ее историософскую часть. Вторая часть — теологическая метафизика пола — строится у него на фундаменте буддийско-шопенгауэровского пессимизма.

Жизнь без цели и смысла не имеет никакой ценности. Если же есть цель, то она — за пределами жизни. Достижение цели возможно лишь как прекращение жизни. Цель — «благо, добро, любовь», т. е. единение всех людей. Этому единению радикаль-

но препятствуют «страсти», и главным образом «самая сильная и злая» — «половая, плотская любовь». Пол есть знак глубочайшего несовершенства человека и пол же удерживает человека в этом несовершенстве. Поэтому цель жизни достигается лишь как преодоление пола, а торжество всечеловеческой гармонии и любви — как искоренение половой любви.

Разумеется, Толстому должны были казаться крайне поверхностными любые концепции женской эмансипации, ограниченные сферой социально-политических и экономических прав. «Рабство женщины ведь только в том, — заявляет он через свое альтер эго, — что люди желают и считают очень хорошим пользоваться ею, как орудием наслаждения. Ну, и вот освобождают женщину, дают ей всякие права, равные мужчине, но продолжают смотреть на нее, как на орудие наслаждения; так воспитывают ее и в детстве, и общественным мнением. И вот она вся такая же приниженная, развращенная раба и мужчина все такой же развращенный рабовладелец»<sup>17</sup>. Вывод Толстого — полное прекращение общения полов, абсолютное целомудрие. Комментируя «Крейцерову сонату», он писал: «Можно не принимать учения Христа, — того учения, которым проникнута вся наша жизнь и на котором основана вся наша нравственность, но, принимая это учение, нельзя не признать того, что оно указывает идеал полного целомудрия»<sup>18</sup>.

«Удивительное дело, какая полная бывает иллюзия того, что красота есть добро»<sup>19</sup>, — говорит Позднышев, одной фразой характеризую существо всего мирозерцания Толстого. Интересно сопоставить это положение со знаменитым высказыванием другого русского художественного гения — Достоевского: «Красота спасет мир». В рамках того же христианского мировоззрения он выстроил совершенно другую «философию пола». Очевидно, это можно объяснить значительно большей религиозностью Достоевского, его сознательным выбором православия как единственно аутентичного христианства. При этом новозаветномистическая религиозность Достоевского весьма чутка к возвышенному переживанию женской красоты (или даже женщины как красоты), характерному для ветхозаветной «Песни песней». А ветхозаветно-рационалистическая религиозность Толстого в вос-

приятии пола оказывается особенно чуткой к евангельскому аскетизму, выраженному у Матфея (XIX: 10—12).

В рационалистических «философиях пола» Чернышевского и Толстого можно обнаружить фундаментальный монизм, устремленный к последовательному искоренению всего двойственного, двусмысленного, двоящегося. В том числе и пола как основной (по метафизическому и теологическому счету) причины несчастливого, несовершенного состояния человечества. Глубочайший иррационализм Достоевского предопределяет и его особое отношение к принципу двойничества и метафизическому дуализму. Еще Г. Гессе в своих глубоких эссе о Достоевском заметил, что из романов русского гения можно вывести особое представление о божестве как «демиурге», «богодьяволе», сочетающем в себе противоположные принципы. В мире Достоевского действительно идет непрестанная борьба между Христом и дьяволом. И разворачивается она как искушение, раздвигание мужского принципа между воплощенными в женщине «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским» (вновь ветхозаветный образ предельного грехопадения человека).

Все то, что подвергалось радикальному отрицанию у Толстого, у Достоевского выступало как сфера подлинно человеческого бытия, подлинной жизни. И он помнит о сверхисторическом состоянии человечества, преодолевшего пол, состоянии, обетованном Евангелием. И он вслед за Хомяковым отказывается признать эмансипацию способом решения женского вопроса. Да и сам этот вопрос он считает неправильно поставленным. Ошибка в том, «что делят неделимое, берут мужчину и женщину раздельно, тогда как это единый целокупный организм»<sup>20</sup>. Но это лишь идеальный план его «метафизики пола», в котором идеально задана гармонизированная уравновешенность полов. План его художественной фантазии, т. е. «реализма в высшем смысле», вносит в эту статичную метафизику напряженно-трагический динамизм.

«Неподвижно лишь солнце любви» — эту строку из стихотворения В. С. Соловьева я бы рискнул поставить эпиграфом ко всему творчеству Достоев-

ского. Именно вокруг любви прочерчивают свои орбиты все герои Достоевского, кто — обрушиваясь в космическую бездну «содомского» разврата, кто — сгорая и преображаясь перед ликом «идеала Мадонны». В этом мире нет прямых линий, это не эвклидово и не кеплерово пространство. Здесь все: и мысли, и эмоции, и поступки — эманация страсти, результат (прямой или косвенный) взаимного тяготения и отталкивания полов. Это мир вихревых и непрогнозируемых движений, и всякая остановка может означать лишь вселенскую катастрофу. Картина такой возможной катастрофы представлена Достоевским в финале «Идиота». Убиенная Красота — Настасья Филипповна (букв. «неподвижное», затем и остывшее «Солнце») — и подле нее убийца-разбойник Рогожин и дитя-утешитель Мышкин. Рукотворный конец мира — матафизическая Голгофа, самораспятие преступника и праведника на кресте Красоты.

Но особенно важным мне кажется историософский аспект «метафизики пола» Достоевского. Здесь обнаруживается специфический пласт его мышления, в котором вызревает идея русского православного мессианизма. И он охотно прочитывает грядущую судьбу России с помощью половой символики книги Откровения Иоанна Богослова. Апокалиптический образ «жены, облеченной в Солнце», долженствующей родить младенца и уберечь его от семиглавого чудовища, — вот финальный символ России, с помощью которого Достоевский воплощает свое мирозерцание. Образ жены-России, языческой Матери-земли, как бы вторично рождающей Христа, — так соединяется у Достоевского «метафизика пола» с русско-православным мессианизмом.

Восприятие пола Достоевским как самостоятельной ценности, его стремление внести в теологию истории символику пола было поддержано и основательно развито крупнейшим философом России В. С. Соловьевым. Двигаясь в русле размышлений Достоевского, он активно противостоит толстовскому отрицанию пола. Соловьев категорически не приемлет толстовскую «безличную божественность среднего рода»<sup>21</sup>. В ответ на «Крейцерову сонату» он создает одну из лучших своих работ — «Смысл любви», где провозглашает половую любовь высшей и абсолют-

ной ценностью человеческого бытия. Только такая любовь, считает Соловьев, может радикально преодолеть естественный эгоизм разделенных человеческих существ. Только такая любовь может «создать истинного человека», ибо «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»<sup>22</sup>. В свою очередь, такая любовь становится истиной, поскольку она «действительно избавляет нас от неизбежности смерти и наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь»<sup>23</sup>.

Реабилитация Соловьевым (в отличие от толстовского нигилистического отрицания) половой любви и превращение ее в одно из важнейших средств решения всечеловеческой задачи — созидания победившего смерть Богочеловечества — оказались возможны потому, что прежде он создал фундаментальную «теологию пола», которая позволила ему весьма оригинально истолковать христианскую догматику. Речь идет об учении Соловьева о Божественной Премудрости, или Софии, составляющем ядро его религиозно-философской системы. Я коснусь этого учения лишь в аспекте избранной темы, чтобы показать, как в русской религиозной мысли к исходу XIX в. был найден универсальный ответ на целый комплекс вопросов, включающих взаимоотношение полов и женскую эмансипацию.

Соловьев определяет субстанциально-рефлексивное единство Бога с помощью ветхозаветного образа Премудрости (по-гречески София, по-древнееврейски Хокма). Аналог ее в сотворенном мире, а точнее, «противоположность или антитип существенной Премудрости Божией» есть то, что определяется Соловьевым (вслед за Шеллингом) как «душа мира» — «первая из всех тварей, materia prima и истинный substratum нашего сотворенного мира»<sup>24</sup>. Уже в отношении Бога и его Премудрости Соловьев вносит некоторый оттенок мужского и женского начал. В еврейском тексте Библии (в частности, в гл. VIII книги Притчей) он усматривает указание на половую определенность Бога и его Премудрости. «Таким образом, — пишет Соловьев, — вечная Премудрость и есть reshith, женское начало или глава всякого существо-

вания, как Иегова, Ягве — Елогим, Триединый Бог есть его активное начало или глава»<sup>25</sup>.

Размышляя о соотношении Бога и души мира, Соловьев уже однозначно определяет его в терминах пола. Для него душа мира, т. е. «возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует, как идеальное дополнение, вечно актуальному Отцу Божества»<sup>26</sup>. Вводя в теологическое и онтологическое учение тему и терминологию пола, Соловьев как бы предопределяет принципы своей антропологии и, тем самым, свой взгляд на женский вопрос и эмансипацию. Целостный человек есть единство мужского и женского принципов, из которых первый есть «субъект познающий и деятельный», т. е. «человек в собственном смысле», а второй выступает в качестве «объекта познанного или пассивного»<sup>27</sup>. Такой взгляд на соотношение мужского и женского наряду с утверждением, что «жена есть лишь дополнение мужа»<sup>28</sup>, может навести на мысль, что в теологии Соловьева находит отражение лишь логика традиционного патриархалистского мышления. Однако его размышления о финальной цели человечества рассеивают это подозрение.

Цель человеческой истории — достижение совершенства. Оно должно выразиться в совершенстве человека (и каждого пола в отдельности) и общества. Соловьев видит такое тройное совершенство в женщине как «обоготворенной природе», мужчине как «человеко-Бог» и обществе, явившем собой «окончательное воплощение вечной Премудрости»<sup>29</sup>. А так как все это есть лишь «одно человеческое существо» (поскольку общество — только «распространенный человек»), то в своем совершенстве, т. е. единении с Богом, оно представляет собой воплощенную Софию, Богоневесту и Жену Слова Божия<sup>30</sup>. В конце концов совершенное человечество так гармонизирует половую разделенность, что само выступает как одна из сторон божественной брачной мистерии.

Теология пола, развитая Соловьевым на почве иудео-христианской догматики, — отнюдь не абстрактный фрагмент его философии. Напротив, именно эта теология определила его социально-историософскую доктрину. И, конечно, в свете этой теологии он рассматривал все конкретные социальные проблемы,

и в том числе проблему женской эмансипации. Следуя в политическом отношении традиции русского либерализма, он с симпатией и пониманием относился ко всем социальным движениям, направленным на освобождение человеческой личности, на устранение всех форм политического и правового (отчасти и социального) неравенства. Но равенство мужчины и женщины в этих сферах не могло отменить фундаментального различия и в этом смысле *неравенства* мужского и женского принципов в их теологическом, онтологическом и антропологическом измерениях. Именно такой подход Соловьева определил традицию решения женского вопроса в русской религиозно-философской мысли XX в. Для таких ее представителей, как В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, женская эмансипация сама по себе являлась поверхностным политическим лозунгом, не только не отражавшим, но грубо искажавшим истинные отношения между полами. И их философско-религиозные доктрины могут быть в значительной степени поняты как форма метафизического ответа на, казалось бы, вполне практический женский вопрос.

<sup>1</sup> Подробней об этом см. Поляков Л. В. История без истории. Опыт предсказания прошлого — Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989, с. 373—375.

<sup>2</sup> Изборник М., 1969, с. 155.

<sup>3</sup> Там же, с. 233.

<sup>4</sup> Там же, с. 235.

<sup>5</sup> Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. М., 1985, с. 93.

<sup>6</sup> Там же, с. 107.

<sup>7</sup> Там же, с. 85.

<sup>8</sup> Цит. по Дружинин Н. М. Избранные труды. Революционное движение в России в XIX в. М., 1985, с. 262.

<sup>9</sup> Домяков А. С. О старом и новом. М., 1988, с. 286.

<sup>10</sup> Там же, с. 93.

<sup>11</sup> Там же, с. 276.

<sup>12</sup> Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений в 15 томах. Т. I. М., 1939, с. 401.

<sup>13</sup> Там же, с. 444.

<sup>14</sup> Там же, т. XV, 1950, с. 152.

<sup>15</sup> Ср. замечание протестанта по рождению и воспитанию Г. Гессе «Я в общем считаю Толстого весьма немецким» — Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, с. 211.

<sup>16</sup> Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. II. М., 1987, с. 17.

<sup>17</sup> Там же, с. 129.

<sup>18</sup> Толстой Л. Н. Собрание сочинений. Издание акц. о-ва издава А. А. Каспари. Т. 4, кн. 45, с. 260.

<sup>19</sup> Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. II, с. 111.

<sup>20</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 27. Л., 1984, с. 46.

<sup>21</sup> Я использую определение Н. А. Бердяева из его статьи «Духи русской революции». См. Литературная учеба. 1990, № 2, с. 136.

<sup>22</sup> Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1988, с. 513.

<sup>23</sup> Там же, с. 521.

<sup>24</sup> Соловьев В. С. Россия и вселенская Церковь. М., 1911, с. 335.

<sup>25</sup> Там же, с. 342.

<sup>26</sup> Там же, с. 336.

<sup>27</sup> Там же, с. 361.

<sup>28</sup> Там же, с. 363.

<sup>29</sup> Там же, с. 362.

<sup>30</sup> Там же, с. 365.

## ФЕМИНИСТСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Татьяна Клименкова  
(Россия)

## ФЕМИНИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ

В начале XX в. появилась фраза: «Бог умер», 60-е годы оповестили: «экзистенциализм умер», 80-м годам мы обязаны фразой: «модернистский проект провалился». Откуда взялась такая констатация на страницах западной прессы? Ведь обычно, например, в искусствоведческой литературе, под эпохой собственно модерна понимают период первой половины XX в. Совершенно очевидно, что эта эпоха ушла в прошлое, уже просто потому что ее историческое время исчерпано. Данное обстоятельство вполне естественно, и в таком случае непонятно, во-первых, зачем так широко обсуждать его и, во-вторых, в каком смысле «модернистский проект провалился».

Чтобы ответить на эти вопросы, попытаемся вслед за такими авторами, как Франсуа Лиотар, Жак Бодрийар, Фредрик Джеймсон, Поль де Ман и другие<sup>1</sup>, не отождествлять модернистский проект с конкретным временным интервалом, а рассматривать его как претензию на некоторый определенный культурный стиль. Тогда провал модернистского проекта можно понимать как поражение системы норм, характерных для модернизма как феномена культуры. Какие же его правила подвергаются сомнению? Круг их весьма широк: это принципы и этики, и эстетики, и политики, и собственно философии. Иными словами, потерпели крах основная направленность мировидения модернизма, его идеалы, такие, как вера в прогресс, в Разум, в революционное переустройство общества;

потеряли кредит доверия идеи тред-юнионизма и социал-демократии классического толка, ушел в прошлое старый тип политического деятеля; совершенно не вызывают энтузиазма и глобальные замыслы технологического обновления. Даже такой видный деятель левой ориентации, как Юрген Хабермас, отмечает, что освободительные идеи, связанные с технологическими чаяниями, себя не оправдали — эмансипаторный эффект не наступил. Сейчас считается, что технологии иссушают живые, человеческие потенции. Поэтому на повестку дня встала задача оживить *повседневную жизненную практику*. Но это не так-то просто сделать в обществах, которые насквозь пронизаны техницизмом. Как можно теперь эту жизненную практику оживить? Скорее всего, не прямо, а опосредованно, через «что-то еще», что можно обозначить как «пост».

Это оживление жизненной практики и понимается как постмодернизм, т. е. то, что в культурном смысле находится «за пределами модернизма». Но из этого следует, что новая эпоха осмысливает себя если не негативно, то через противопоставление только что ушедшей со сцены модернистской установке. В этом, как представляется, пока и заключается способ существования постмодернистского стиля миропонимания. Как же строится противостояние этих культурных стилей?

Прежде всего, постмодернизм обвиняет модернизм в универсалистском стремлении взять на себя право вычленив некоторую общечеловеческую смыслонаправляющую целеориентацию или предложить всеобщий проект мироустройства. Другой упрек, который постмодернизм бросает модернизму, состоит в том, что последний исходил из стратегии устремленности на истину. Этот культурный стиль, действительно, часто предполагал возможность обнаружения некоторой более «глубокой реальности». Постмодернизм же отклоняет всякую претензию на соотнесение текстов культуры с какой бы то ни было реальностью и соотносит их только с другими такими же текстами. При этом сам проект ориентации на истину кажется онтологически треснувшим, истина плюрализуется, и в конечном итоге исчезает необходимость говорить о культуре, как таковой: остаются только

разные культуры. Постмодернистская смена интеллектуальной установки выразилась в том, что центробежное разбегание, разнонаправленность были приняты в качестве осознанной установки. Наиболее ярко «смена парадигм» воплотилась в постмодернистском «восстании» против стиливого упорядочения любой культурной деятельности (заметнее всего это проявилось в художественной практике).

Как указывает Фредрик Джеймсон, большие мастера модерна создали немало своеобразных художественных стилей (он упоминает Уильяма Фолкнера и Жан-Поля Сартра, Густава Малера и Сергея Прокофьева). Раньше, чтобы понять каждый такой стиль, необходимо было принять его уникальность, осознание того или иного стиля как образца было в числе необходимых условий его освоения, а постмодернизм занимается открытым столкновением этих стилей, вводится, как пишет Джеймсон, осознанная мода на рапсодичность, на поппури, «стиль-без-стиля», который состоит в открытой подделке тех стилей, которые когда-то были уникальны. Выдвигается проект принципиальной всеядности; постмодернизм вбирает в себя все — и рекламу, и фантастику, и комиксы, и ксероксы. Становится все труднее уловить грань не только между высоким и низким искусством, но и между искусством и коммерцией.

Еще один упрек модернизму — это его приверженность научной абстракции. Действительно, чтобы достичь корректной, точной репрезентации, модернистская культура обращалась к науке. Последняя должна была своим авторитетом подтвердить точность предлагаемых абстракций. В последнее время ряд авторов, в том числе Хабермас и Лиотар, начали интенсивно обсуждать вопрос о том, что представляет собой и откуда берется легитимация самих научных принципов. Эти авторы обнаружили, что там, где, по мнению модернистов, царили безвременное и идеальное, довольно четко проявляют себя вполне определенные культурные время и место. Короче говоря, выяснилось, что существует клубок взаимосвязанных проблем, которые весьма неприятны для культурной установки, еще недавно господствовавшей как нечто само собой разумеющееся.

Необходимо отметить, однако, что подобные яв-

ления были замечены не только постмодернистами, но и феминистскими авторами. Позиции последних оказались во многих отношениях близки постмодернистским, хотя эти теоретики, бесспорно, предлагают собственный вариант понимания как старой, так и новой установки.

Феминистские авторы согласны с постмодернистами в том, что можно говорить о некоторой утрате доверия к ряду основополагающих принципов, которые ранее казались непререкаемыми, — всеобщем кризисе легитимации, печать которого лежит на всей культуре последнего времени. Однако в определении причин этого кризиса они иногда расходятся с постмодернистами. В частности, феминистские авторы обращают внимание на то, что современный жизненный стиль (как и условия его научного осознания) зависит от ряда факторов, связанных с культурным освоением таких феноменов, как мужественность и женственность. На первый план ими выдвигается очевидное различие мужественности и женственности, но за этим фасадом скрыта дополнительная смысловая нагрузка, предполагающая неравноправные формы проявления этого различия.

Такого рода концепция складывалась в феминизме постепенно. В 60-е годы методы рассуждения и общая концепция этого течения в ряде случаев оставались в русле модернистской традиции: так, в соответствии с требованиями эмпирицистской научной традиции, феминистские авторы иногда пытались обнаружить какую-то единую причину неравноправного положения женщины. Суламифь Файерстоун искала ее в биологическом различии мужчины и женщины, феминистские ученые-антропологи обращались к женской сексуальности и ответственности женщин за детей, некоторые причины угнетения женщины искали в структуре разделения труда. Во всех случаях один из аспектов человеческого опыта принимался за точку отсчета для объяснения подавления. Тем самым этот аспект универсализировался, гипостазировался и возводился в ранг глобального, универсального принципа (что было характерно для модернистского мировидения).

Развитие феминистской мысли постепенно приводило к осознанию того, что сама эта методологиче-

ская отправная точка уже таит в себе смещение, которое можно преодолеть, только имея собственно феминистский ракурс, а затем вокруг него строить исследовательскую стратегию. С этими целями феминисты начали создавать каркас таких категорий, рассчитанных на рассмотрение особой междисциплинарной сферы, которые смогли бы претендовать на обобщения относительно высокого уровня (без них обойтись практически нельзя, иначе исследованию грозит опасность оказаться бестеоретичным), но эти обобщения не должны были, по их мысли, строиться по универсалистскому типу, т. е. наподобие априорных представлений, взятых из глубин только самого сознания.

Дело можно было бы представить так, что речь идет только о переходе исследования с философского уровня на социологический, что часто сопровождается понижением уровня абстракции. Тогда законно было бы спросить, что же здесь нового и в чем специфика феминистского рассмотрения, ведь не в междисциплинарности самой по себе? Конечно, нет.

Вопрос о специфике феминизма весьма сложен, и мы сознаем, что в этом течении не только исследуется широкий спектр проблем, но и представлены различные теоретические подходы, направления и школы, поэтому нельзя говорить о нем как о теории, имеющей более или менее однозначное концептуальное оформление, но, как нам кажется, можно все же попытаться выразить общую логику рассуждений, характерную для большей части его представителей.

Рассмотрение феминизма как конгломерата социологических приемов (а он часто рассматривается именно таким образом), по нашему мнению, чревато тем, что не раскрывается его суть. Чтобы было понятно, что мы имеем в виду, остановимся вкратце на некоторых феминистских представлениях и покажем их параллели с постмодернистским подходом. Именно феминисты предприняли одну из наиболее действенных атак на традиционный принцип универсализма, в особенности его наиболее четкое выражение — идею объективности. Они обратили внимание на то, что статус теоретического знания в культуре — статус объективности — находится в скрытой связи

со статусом мужского и женского рода (gender), т. е. начали тематизировать связь между абстрактно-теоретической ориентацией и ориентацией маскулинистской. Феминисты впервые выступили с критикой научно-технической направленности традиционной цивилизации с позиций жизненной практики женщин, разрушающей сетку маскулинистского антропоморфизма.

Хотя эта работа проводилась разными представителями феминизма, но основной их тезис был примерно одинаков: традиционно понятая познавательная установка и установка патриархатная утверждаются культурой *одновременно*, и те исторические условия, в которых появилась универсалистская, абстрактно-познавательная ориентация, вызвали к жизни и практику сексизма. Тогда становится понятным, почему результаты исследований так называемых женских проблем, проводимых в обычном ключе, оказываются такими бедными: ведь то, что является «женской проблематикой», выносится за скобки рассмотрения самими условиями существования науки, поскольку традиционный тип научности, по мнению феминистов, подразумевает ориентацию теории на определенный режим культурной «технологии» (о чем речь пойдет ниже). Поэтому, если пресловутая «женская тема» воспринимается как обычный теоретический вопрос, то мы с самого начала ограничиваем себя рамками познавательной ориентации в ее абстрактно-технологическом варианте, а она-то как раз и отражает маскулинистский тип видения. Вследствие этого вопрос о самоопределении приобретает для феминизма экстраординарную важность.

Мы уже упоминали, что феминизм стал отдельным нетрадиционным теоретическим направлением не сразу. Вначале исследователи, ориентированные на психоанализ, нередко оказывались в плену «классических» фрейдовских трактовок, а развивавшие теоретико-познавательные направления воспроизводили некоторые ходы эпистемологического философствования, принятые в университетах и академии. Это, конечно, объяснимо: дело в том, что степень разработанности проблем и методов в традиционной западной науке чересчур высока, чтобы можно было сразу же оставить ее позади. Был необходим период освоения. Но,

когда он в общих чертах закончился, стало ясно, что смысл «феминистского вызова» — в разоблачении традиционного типа научности, который в ряде случаев принципиально связан с отказом тематизировать *собственные послылки*. Именно за такую работу и взялись феминистские теоретики. Они поставили под сомнение стиль и характер этих послылок и убедились в том, что последние (несмотря на претензии говорить от имени «чистой науки») увязываются со специфической ситуацией конкретного исторического контекста. Речь, конечно, идет не о сознательном сокрытии научных данных или теоретических ошибках, а именно о том, что условия научного стиля содержат в себе ряд норм и запретов, которые обычно совершенно не замечаются исследователем, потому что он является представителем своей среды и часто некритически воспроизводит ее установки.

Феминисты считают, что общество склонно приписывать представления о мужском и женском (имеются в виду мужской или женский род) самой природе человека и тогда натурализуются, выступают в некотором «естественном облики» характеристики, которые на деле присущи лишь определенным временным отрезкам культуры, причем для этих различных стадий спектр интерпретации мужского и женского весьма широк и многообразен. Традиционная наука, повторяем, представление о поле часто заменяла представлением о роде и, тем самым, некритически вводился целый ряд культурных послылок (таких, как легитимность определенного разделения труда, иерархическая структура общественных связей, абстрактно-технологическое понимание прогресса, философствования и т. п.), которые, как показал феминистский анализ, имели скрытый патриархатный характер. Опора на эти схематизмы помогала, по мнению феминистов, установлению скрытого режима властных отношений в самом сердце традиционного миропонимания, что не могло, в свою очередь, не отразиться на стиле научного мышления.

Речь может идти, например, об одном из ведущих представлений традиционной науки — о принципе бинарных оппозиций. Как известно, дихотомический стиль мышления является для классической науки одним из основополагающих. Такие дихотомии, как

верх—низ, высокое—низкое и другие бинарные пары, это те основы, по которым выверяется ход исследования. Феминисты показали, что, поскольку схемы рационального контроля, приписываемые обществом женщинам и мужчинам, различны в смысле иерархизованности и поскольку базисные схематизмы культуры практически осваиваются в их маскулинистском проявлении, мнимое равенство членов бинарной оппозиции мужского и женского рушится. Становится видно, что женщина представлена в культуре лишь через категорию Другого, т. е. ее интересы скорее репрезентированы мужчиной, чем представлены непосредственно сами по себе.

Виднейший западный психоаналитик Ж. Лакан в одном из своих телевизионных интервью сказал: «Женщина не существует». Этого наиболее известного представителя фрейдистского психоанализа, конечно, нельзя заподозрить в приверженности феминизму, но его вынудило к этой выразительной констатации само положение дел в современном ему мире. Говоря о том, что женщина не существует, ученый, конечно, не имел в виду, что ее не существует физически,—она есть, но тем не менее не существует как некая законная составляющая нынешнего западного мира, на которую были бы рассчитаны его регулярности. Ее, поэтому, действительно не существует в полном смысле этого слова, она только есть как воплощенное «ходячее» отклонение. Эту печать бытия, отклоняющегося от (мужской) нормы, женщина призвана нести на себе всю жизнь. Такая ситуация выстраивается культурой не как нечто конкретное и однократное, не как «случившееся событие», а в виде некоторой интегральной части реальности, какого-то «общего места», которое всегда подразумевается.

Западная культура «выслеживает» женщину в любой момент ее бытия, эта стигматизация имеет тотальный характер, она проявляется в стремлении наказать ее неизвестно за что, в возможности спустить курок в любую минуту в презумпции виновности. Такая презумпция может реализоваться на любом материале. Если мужчина не прав в каких-то своих действиях, то этому обычно находят различные конкретные причины, если же не права женщина, то

объяснение дается стереотипное: «все они таковы», «они всегда поступают так», хотя в действительности совсем не всегда и не все так поступают. Но маскулистский тип западной культуры предполагает такую матрицу, в соответствии с которой женщине «вменяется» некоторая ущербность именно в силу того, что она женщина. Поэтому она постоянно живет в атмосфере нечестности и унижения со стороны общества.

Таким образом, женщина всегда подвергается определенному типу культурной обработки, и феминисты пытаются проследить, какие социальные институты выполняют эту работу. Их цель состоит в том, чтобы извлечь женскую духовность из сферы замалчивания, они четко осознают, что речь идет о властных отношениях, а стало быть, необходимо переводить вопрос в политическую плоскость, но они также четко осознают, что это — не обычное принуждение, не обычная власть, а постоянно возобновляемое микронасилие.

Поэтому и понятие «род» рассматривается этими исследователями в специальном теоретическом режиме. Их интерес сосредоточивается не на истории этого понятия (как в традиционных концептуальных схемах), а скорее на подспудном и едва заметном «смещении различных пород», как бы скрытой «генеалогии» культуры. Они исследуют не представленные на фасаде нормы культуры, а замалчиваемые отклонения. Их категории в этом смысле выражают не моменты правильности и регулярности (для чего создаются категории в обычном философском понимании), а совсем иное — сферу «социальных технологий», которая оказывает медленное, но неуклонное воздействие на тела. Когда речь идет о культурном формировании женского и мужского рода, то действуют, по их мнению, не столько смысловые факторы, сколько особые схемы, задающие внутренний режим той или иной культурной «машинерии». И здесь опять нужно отметить родство феминизма и постмодернизма, поскольку постмодернисты тоже много внимания уделяют анализу этих «социальных технологий». Феминисты пришли к необходимости проанализировать эти проблемы независимо от постмодернистов и предложили в ряде случаев их оригиналь-

ное понимание, хотя в общем феминистская оценка этой ранее незамечаемой работы культуры в основном совпадает с постмодернистской: они считают, что значение этих скрытых «технологий» состоит в формировании самих режимов, в рамках которых происходит становление истин, признаваемых той или иной эпохой. Поэтому критерии разделения истины и лжи, по мнению феминистских авторов, желателен приписывать внутренним условиям только определенной эпохи. Распространение их за пределы данного культурного отрезка может повести к теоретическому перекосу.

При распространении легитимации критериев разделения истины и лжи, свойственных одной эпохе, на другие происходит незаметное на первый взгляд утверждение действия определенных режимов власти. Если речь идет об анализе познания с учетом предпосылок, связывающих его с отношениями власти, то желателен анализ лишь какого-то конкретного «подтипа» культуры, который реализуется в тот или иной момент времени и в том или ином месте. Именно этими соображениями, а не боязнью высокого уровня абстракции вызван интерес феминистов к тому, что называют «социологической сферой».

Они считают, что необходимо учитывать не только опыт прошлых эпох, но и многообразие опыта (в данном случае женского) по различным стратам, т. е. не только женщин Запада, но и других регионов, не только белых, но и так называемых цветных, и т. д. Эта проблема оказалась для феминистов довольно неприятной, поскольку в ходе анализа пришлось признать, что и их собственные теоретические построения не свободны от той же ограниченности, в которой они обвиняли других теоретиков. Феминизм 70-х годов действительно был во многом в плену у представлений, принятых среди белых женщин среднего класса, европейек, и ему предстояло учесть совершенно иной опыт жизни, например опыт жизни лесбиянок.

Выше мы коснулись проблем, которые сближают феминистов и постмодернистов, однако есть моменты, которые их разделяют. Более того, как указывают некоторые авторы, направления развития этих культурных стилей до некоторой степени противополож-

ны: постмодернизм фокусирует внимание на философской стороне проблем (ведет борьбу с философским универсализмом), а феминизм — скорее на моментах социального и культурного критицизма, хотя, повторяем, феминизм — это отнюдь не социология в обычном смысле, а скорее специфический анализ особых типов власти, лишь внешне напоминающий социологическое исследование.

В соответствии с точкой зрения постмодернистов, философствование классического типа было ориентировано таким образом, что властные компоненты включались в него, в частности, через язык. Этот тип философствования все явления сводил к их целостности (через тезис универсализма). Ж. Деррида, один из авторов, близких кругу постмодернистов, считает, что такого рода тотальности нуждаются в деконструкции, разрушении. Это разрушение, по его мнению, можно произвести только весьма специфическим способом: тотальность необходимо встряхнуть, сдвинуть, подвергнуть некоторой провокации. Только так, считает он, можно показать, на чем она основана, только тогда становится заметно, что эта точка зрения опиралась на насилие, что именно насилия должно быть в избытке, чтобы существовала такая тотальность. С помощью этой деконструкции он пытается бороться с насилием власти путем применения еще большего разрушающего насилия. В результате ему не удается избежать опасности замены обычного террора террором новой формации. Например, если средства массовой коммуникации дают информацию в явно избыточном количестве, то люди не в состоянии ее переработать, и это оказывается равносильным дезинформации, что вызывает неосознанный страх и облегчает манипулирование населением. Если под видом повышения визуальной культуры предлагается порнография, то это практически тоже выступает как визуальный террор. Феминисты, по крайней мере многие из них, такой позиции не принимают. По их мнению, если общество совершает постмодернистский поворот, но при этом не пересмотрело своей маскулинистской подосновы, то неудивительно, что оно, борясь против излишнего универсализма и глобализма, знает только один путь — уповать на локальное, конкретное (поскольку сама эта бинарная

дихотомия не снимается, раз не снимается маскулинистский схематизм этого типа культуры). Постмодернизм, как уже упоминалось, пытался поднять престиж конкретных моментов жизненной практики. Однако повседневная практическая установка может только воспроизвести прежний тип социальности. Исходя из этого, можно предполагать, что никакая постмодернистская ситуация не принесет освобождения до тех пор, пока не произойдет существенного культурного обновления того типа власти, который задает порядок таких реалий, как род и пол. Без этого обновления движение будет происходить в рамках традиционных дихотомий, все более обнажая конкретное — «изнанку» этой постоянно возобновляемой власти.

Феминисты серьезно расходятся с постмодернистами еще в одном отношении: постмодернисты считают, что борьба с глобализмом понятий в теории попури — это последнее слово, которое пришло на место истины. В том мире, где «проект истины» потерпел крушение, указывать на нее можно только через ее отсутствие, для чего нужно организовать грандиозное представление-перформанс. Как говорит Ж. Бодрийяр, общество потребителей — это общество спектакля, где все должно быть намеренно открыто, выставлено, все должно пародировать театральность нашей жизни — «театр в театре» — и этим указывать на полное отсутствие истины. Но тут-то и становится заметно, что постмодернизм — это все-таки доктрина (и он не зря пишется через «изм») и, как всякая доктрина, он оказывается замкнутым на себя, да еще когда открыто утверждается отсутствие внешнего смысла, что делает его законченным и потому зловещим.

Феминизм в этом отношении скорее образец некоторой ереси, во всяком случае, с такой позицией феминисты солидаризироваться не спешат. Их цель с самого начала состояла не столько в том, чтобы деконструировать, убить старый тип разума, сколько в том, чтобы создать новый ракурс интеллектуальности. Для них это не только декларируемая цель, но и общая цель исследовательской работы. Такая новая интеллигентность понимается ими не как познавательный пафос, а скорее как внутрен-

ний этос, скрепляющий собой всю исследовательскую стратегию ведь можно апеллировать к различным интеллигентным проявлениям человека, а не обязательно только к чистому разуму.

Запад не может больше двигаться по старой колее, ее все равно придется оставить, и вопрос сводится к тому, насколько готовым к смене культурных установок человек окажется, насколько она будет интеллектуально осмыслена участниками и носителями этих процессов

<sup>1</sup> *Habermas J. Modernity — An Incomplete Project, Jameson F. Postmodernism and Consumer Society, Baudrillard J. The Ecstasy of Communication — The Anti-Aesthetic. Essay on Postmodern Culture. Washington, 1983. Liotard F. The Postmodern Condition. Minneapolis, 1984.*

Светлана Кайдаш

(Россия)

## О «ЖЕНСКОЙ КУЛЬТУРЕ»

Второе тысячелетие нашей эры подходит к концу, и вместе с другими идейными обобщениями и надеждами феминизм, похоже, тоже испытывает длительный кризис. Основные темы современного феминизма — борьба женщин с мужчинами, угнетение женщин, и это рождает ту агрессию феминизма, которая вызывает к нему неприязнь в мужской аудитории и подозрительность в женской. Объявленная война давно носит хронический характер, она стала войной вечной — и прошлого и будущего. А между тем в войне между полами, как и во всех других войнах нашего времени, победителей не будет. Конфронтация эта такая же древняя, как и само человечество, разве что исключая эпоху матриархата. Она всех ожесточила и затрудняет саму возможность взглянуть трезво на происходящие перемены. Так же было и с идеей классовой борьбы: она настолько затмевала все другие проблемы, что, казалось, стоит в ней победить — и решения всех остальных найдутся сами собой. Однако это было иллюзией. Кроме борьбы классов в жизни каждого общества есть немало других аспектов, и все требует верного понимания.

Вопрос о женском равенстве в том виде, как он ставится в работах современных феминисток, наверно, не может быть решен, как и квадратура круга.

Разумеется, женское движение играет огромную роль в демократических движениях мира. Женщины активно борются за мир, выступают в защиту экологии, против политической, правовой и общественной дискриминации женщин.

Однако даже оформленное законом во многих

странах равноправие женщины с мужчиной не означает, что оно реально существует. Причины этого еще недостаточно проанализированы в феминистской литературе; они часто не только кроются в общественно-политической и экономической ситуации, но и имеют психологический характер.

Неофеминизм, возникнув в 60-е годы в США и сформировавшись как течение главным образом на волне острой критики существующего положения женщины в современном обществе, выдвинул идею «женской революции». Основным «злом» представители радикального крыла неофеминизма считают «мужской шовинизм» и предлагают разрушить все, что создано мужчинами-угнетателями, начиная с государства, церкви и кончая семьей. Семья подлежит уничтожению в первую очередь как основа женской эксплуатации, одновременно с этим провозглашается полная сексуальная свобода, отказ от материнства и отмена «всех общественных различий пола», а не только мужских привилегий. Движение за освобождение женщин существует во многих странах в виде радикальных групп, таких, как «Женщины против насилия над женщинами», «Кризисный центр для жертв насилия», «Сердитые женщины» (Англия), «Красные чулки», «Ведьмы», «Хлеб и розы» (США), «Шуазир» (Франция).

Известный американский теоретик феминизма Мэри Дейли призывает к «священной войне» против мужчин, считая, что женщины были «низведены до проституции путем патриархата»<sup>1</sup> и повинна в этом даже Библия, с ее «еретической идентификацией Бога с мужчиной». Как ни странно, нагляднее всего победы феминисток США видны в создании и развитии «женской теологии», «женской церкви», «женских семинарий», большом числе женщин-священников. Известно изображение «Христы» скульптора Эдвина Сэндиса<sup>2</sup>.

Проблемам современного мирового и отечественного феминизма в последние годы посвящено немало серьезных работ<sup>3</sup>. При этом многие исследователи женского движения и истории женщин, например в США, уже не разделяют крайностей экстремистски-радикального феминизма и выдвигают концепцию «женской сферы». Женщины и мужчины рассматри-

ваются при этом как противоположные общественные группы со своей особой историей и особыми интересами. Используя творчество писательниц, поэтесс, мемуаристок, ученых, словом, авторов-женщин, сторонники «женской сферы», озабоченные малым участием женщин в государственной, политической и общественной жизни, «стремятся реконструировать некую женскую культуру», которая якобы существовала независимо от «мужской»<sup>4</sup>. С выходом книги профессора Йельского университета Нэнси Котт прочно закрепился термин «женская сфера»<sup>5</sup>.

Яркая фигура этого направления феминизма — Герда Лернер. В 1972 г. она одной из первых в США стала заниматься изучением истории женщин, возражая против традиционного деления эпох — времени по войнам, сменам правительств и т. п. Для истории женщин, считает Лернер, самым революционным событием было изобретение противозачаточных средств. Лернер выдвинула концепцию «женской культуры», во многом противостоящей общей культуре, созданной мужчинами<sup>6</sup>.

Однако эта концепция вызывает заслуженную критику многих историков. Получается, что «женская культура» существует и действует вне общей мировой культуры и цивилизации, а признаком принадлежности к «женской культуре» является сам факт пола — если произведение написано женщиной, то оно относится к «женской культуре», если мужской — то к «мужской». Между тем чаще всего и мужчины и женщины принадлежат к различным культурам времени, национальности, страны, воспитания, образования и религии. Факторы этих культур влияют и на мужчин, и на женщин, поэтому попытки противопоставить «женскую культуру» общей культуре, т. е. «мужской», выглядят искусственными и малоубедительными. Призывы левых радикалов к «женской революции», к бунту с целью перевернуть основы многотысячелетней совместной жизни мужчин и женщин на планете и стремление переписать всемирную историю человечества под знаком борьбы «женской» и «мужской» культур — все это, видимо, следует отнести к воспаленному ожесточению между враждующими сторонами. Это тот спор, в котором вряд ли может родиться истина. Новый этап разви-

тия феминистских идей неизбежно приведет к поискам выхода из конфронтации.

Разумеется, он потребует усилий с обеих сторон. Феминистская война не позволяет вывести проблемы феминизма на иной виток понимания — более глубокий и исторический. А от идеи равенства мужчины и женщины давно уже пора отказаться. Как-то на диспуте в женской аудитории одна феминистка воскликнула: «Конечно, мужчины и женщины не равны. Какое же равенство, если женщина может родить ребенка, а мужчина — нет!» Это простенькое утверждение «дорогого стоит», как говорил Достоевский.

Может быть, теперь, когда речь идет о выживании всего человечества, более уместно говорить не о равенстве полов, а о своеобразии и незаменимости каждого из них для целей Эволюции. Конечно, при условии, что юридическое и политическое равенство достигнуто, а если — нет, то непременно должно быть достигнуто.

Нельзя превращать сложные взаимоотношения женщин и мужчин в классовую борьбу и войну. Даже там, где женщина уже давно получила политические и конституционные права, как, например, в бывшем СССР, женский вопрос еще далеко не решен, но он и не может быть решен в рамках традиционного феминизма.

Для того чтобы в обществе могло утвердиться гармоническое понимание женских и мужских потребностей, необходим диалог, а не декларации о равенстве. Без этого диалога, без вовлечения в него мужчин женщины не смогут ничего добиться для высших целей Эволюции. В диалоге непременно должен быть затронут и вопрос о ценностях всемирной культуры, созданных женщинами. Стремясь отыскать женские следы в истории, мы сами часто счет ценностей продолжаем вести по «мужской линии»: например, нас больше интересует тайна мадам Рекамье (почему ее любило столько мужчин?!), чем, скажем, творчество французской утонченной интеллектуалки XVI в. Маргариты Наваррской, автора «Гептамерона». О прекрасной Лауре и о страсти к ней итальянского поэта Петрарки знают все, а о великой поэтессе Китая Иань, авторе «Строф из граненой яшмы», очень немногие. (Недавно мир отметил 900-летие со дня

рождения поэтессы, ее творчество — целая эпоха культуры.)

Похоже, что мы лишь собираем редкие романтические мгновения, выделенные мужчинами для своего поклонения женщинам и поэтому вывешенные в залах истории. Вероятно, в этом больше всего виноваты мы сами: мало пишем о тех женщинах, которые совершили в культуре своих стран подлинные перевороты. Скажем, уникальная японская литература, сотворенная как литература национальная женщинами. В пору китайского влияния в Японии именно они создали поистине великие романы. Подобно произведениям античности, эти книги бессмертны и сейчас читаются как самые современные произведения. «Записки у изголовья» («Макура-но соси») Сэй Сёнагон написаны придворной дамой, родившейся в 966 и умершей в 1037 г. Первый в мировой средневековой, а не только японской литературе роман также был создан писательницей Мурасаки Сикибу в самом начале XI в.

Заниматься историей женщин — это главным образом искать тени. Известный историк женщин из Боннского университета в Германии Аннетта Кун называет историю женщин «забытой историей»: «В созданной мужчинами историографии женщины почти не появляются».

В конце XIX в. в Германии были изданы книги, которые роковым образом повлияли на низкую женскую самооценку — это «Пол и характер» Поля Вейнингера и работы Фридриха Ницше. После их появления по Европе прокатилась волна женских самоубийств. Вейнингер доказывал, что женщина — это низший продукт эволюционной лестницы. Ницше утверждал, что историю делают мужчины, женщины в ней не участвуют, только косвенно влияя через мужей, возлюбленных и братьев. Свою цель Аннетта Кун видит в том, чтобы «поднять историческое самосознание женщин»: «Без истории женщины бессильны перед патриархатом. Женщинам нужна их история для самоопределения и идентификации». По ее инициативе в Германии уже опубликованы восемь томов серии «Женщины в истории»<sup>7</sup>. Историю женщин Аннетта Кун воспринимает как своеобразную «женскую культуру».

Большое внимание уделяется истории женщин в США, Великобритании и Норвегии. Недавно вышедшая в Норвегии двухтомная «Женская культурная история» — прекрасная работа женского коллектива, по существу женская энциклопедия<sup>8</sup>.

✓ Пристальное изучение истории позволяет отчетливо увидеть, что каждая историческая эпоха имеет свою форму отношений мужчин и женщин, Мужского и Женского Начал в обществе. Проблема женской эмансипации появилась не в XVIII в., как утверждает в феминистских трудах, а намного раньше; первая женская эмансипация пришла в Европу вместе с христианством.

Христианство обязано своей победой тому, что за Христом пошли женщины, а образ Богородицы на многие века стал для стран христианской культуры воплощенным женским идеалом, ипостасью Матери мира восточных религий. Именно Дева Мария — Богородица воплощает Женское Начало в христианстве.

Вторая крупная женская эмансипация состоялась в Европе в XI—XII вв. — это было время крестовых походов, в которых женщины принимали самое активное участие, создания культа Прекрасной дамы, первых европейских поэтесс и их поклонников-трубадуров. Не только рыцарь служил даме, но и дама поощряла рыцаря служить себе, требовала этого служения, награждала любовью и стихами. Поэтесса графиня де Диа воспела свое чувство к рыцарю-трубадуру Рамбауту д'Ауренга (1150—1173), Азалаида де Поркайраргес посвятила восторженные стихи знаменитой Эрменгарде, виконтессе Нарбонны (1143—1192)<sup>9</sup>.

Эмансипация, начавшаяся в XVIII в., может быть названа третьей, и, таким образом, женской борьбе отнюдь не 200 лет, а добрых две тысячи.

Общим местом многих феминистских работ стало утверждение, что христианская церковь была одной из антифеминистских сил, при этом ссылаются на рассуждение в Библии о «злых женах». Однако каждое общество имеет свои эталоны добра и зла. Образ Девы Марии и «злые жены» — это антитеза злого и доброго, света и тьмы.

Ни одна литература мира не дала столько бла-

городных и самоотверженных женских характеров, как православные жития святых. Это замечательные образы русских святых — Евфросинии Суздальской, остановившей нашествие войска татаро-монголов в XIII в. перед стенами своего монастыря, Евфросинии Полоцкой — княжны из Полоцка, просветительницы, создавшей школу для девочек, построившей храм, который доныне стоит в городе (она была первой русской паломницей в Иерусалим, где и умерла в 1173 г.). Княгиня Евдокия, супруга Дмитрия Донского, также занималась строительством храмов. По ее настоянию в Москву была перенесена икона Владимирской Божьей Матери и тем, по преданию, остановлено нашествие Тамерлана на Москву в 1395 г. После смерти Евдокия была канонизирована церковью<sup>10</sup>. Поэтичен образ святой Февронии Муромской — крестьянки-княгини, целительницы, Мудрой Девы.

Христианство открыло перед женщинами огромное поле общественной деятельности, благотворительности, вывело их из античных «гинекеев» — женской половины дома — в мир государственной заботы о благе граждан, города, государства.

Русская женщина в силу драматизма российской истории была лишена возможности стать Прекрасной дамой европейского средневековья, но она была святой, правительницей русского государства (например, княгиня Ольга), врачевательницей (простая крестьянка Феврония Муромская вылечила князя Петра от проказы и вместе с ним уже княгиней правила городом, продолжая всех лечить).

Христианство прославило не только высоту Богородицы, ее нравственное совершенство, но и святых женщин, мучениц за веру. Тема страданий за веру была необычайно близка русской женщине. Татаро-монгольское нашествие, княжеские усобицы делали жизнь неустойчивой, и женщины должны были постоянно возвращать ей равновесие. Мария и Марфа Евангелия — одна слушающая проповедь Христа, другая приготовляющая ему ужин — эти две ипостаси женской работы и заботы — ориентировали женщину на сочетание духовных поисков и заботы о своих близких.

В религиях многобожия, таких, как язычество

(древних греков, римлян, германцев, славян, египтян), индуизм, древние религии Китая, Индии, Ирана, Японии, богини воплощают женское естество в самых различных его проявлениях — разрушительном и созидательном, светлом и темном. Изида, Астарта, Парвати, Афина, Геката, Гера, китайские Нюйва и Гуаньинь, древнеславянская Мокошь — все эти богини по-разному выражали Женское Начало, а поклонение всего общества — мужчин и женщин — этим богиням создавало эффект поклонения таинственной женской силе и страха перед ней. Видимо, этот страх, идущий из глубин веков, и служит онтологической причиной стремления мужчины покорить женщину. Этот страх присутствует в любом обществе, как бы ни была велика там роль мужчины, ибо, по остроумному выражению французского историка Р. Фоссье, «тайный матриархат»<sup>11</sup> часто царит и при патриархальных устоях.

Что же это за таинственная женская стихия, которая при всех общественных формациях, в разных странах, в различные эпохи неизменно дает женщинам такую устойчивость и силу? Я думаю, что ее-то и следовало бы определить как «женскую культуру»<sup>12</sup>. Это не творчество женщин и не их собственная история. «Женская культура», на мой взгляд, является в каждом обществе транслятором общечеловеческих моральных ценностей, секретов сохранения семьи, рода, самой жизни, национальных особенностей. «Женская культура» универсальна, свойственна всем женщинам независимо от воспитания и образования. Она позволяет любой женщине войти в любой дом и понять его, будь то чум эвенка, хижина в прериях или европейский княжеский замок.

Котел для приготовления пищи у этрусков и кельтов был предметом сакральным, так как превращал неживую природу в пищу для поддержания жизни. Поэтому и заботы женщин о еде были священными, они позволяли выжить племени, городу, государству. Священным также было умение построить дом и содержать его как укрытие для семьи и быть там хозяйкой.

Академик Б. А. Рыбаков на основании археологических данных высказывает предположение, что самое важное открытие в истории человечества —

земледелие — было сделано женщинами<sup>13</sup>. Именно женщины с их интуицией и наблюдательностью первыми заметили, что если в землю бросить зерно, то из него вырастет колос, в котором зерен будет много. Согласно древним африканским легендам, боги научили людей гончарному делу и отдали гончарный круг в женские руки. До наших дней в Африке живут легенды, что женщина создала не только гончарное искусство, но и человека из куска сырой глины<sup>14</sup>.

Входя в вестибюли современных зданий, конечно же, никто не вспоминает о том, что вестибюль — это особый священный вход, посвященный богине священного очага Весте в Древнем Риме. Весталки — девочки 6—10 лет — поддерживали в храме Весты вечный огонь. Женские руки охраняли самый главный дар богов — огонь. В каждом доме был свой вестибюль, свой очаг, и от женщин зависело, как зависит и сейчас, каким будет обиход этого дома — добрым или злым. Может быть, в числе покровительниц «женской культуры» была богиня Веста.

Подобно герою пьесы Мольера, не знавшего, что он говорил прозой, женщины не подозревают, что владеют тайнами женской культуры. Этих тайн, которые можно было бы назвать дарами, много. Дар первый — *заботливость*, беспокойство обо всех, кто рядом, умение любить, понимать, прощать, быть для своих близких источником тепла. Дар второй — умение быть *женой*. Ведь многие женщины, даже замужние, не знают, что это такое, оставаясь навсегда лишь дочкой родителей. Они умеют только потреблять любовь других. Дар третий — умение быть *матерью*, проникательной и разумной, способной разглядеть в своем ребенке то, что в нем заложено, а не то, что ей хотелось бы увидеть. Дар четвертый — умение быть *хозяйкой дома*, его строительницей, собирательницей и созидательницей. Дар пятый — быть *Всех Кормящей*, стоять у очага или печи. Дар шестой — уметь быть привлекательной, заботиться о своем внешнем облике. Дар седьмой — владение *рукоделием*; шить, вязать, вышивать — эта исконная стихия женского творчества. Дар восьмой — *врачевание* — умение лечить детей, близких едой, травами, тишиной (этим искусством в древности в совершенстве владели жрицы, ворожеи, знахарки.) И, наконец, дар де-

вятий — сохранение связей с прошлым, *наследование традиций* семьи, народа, умение вслушиваться в таинственные родники прошлого, заглядывать в него без предвзятости, не отбрасывать пренебрежительно. Колыбельные и сказки детям — это не только фольклор, но и сохранение семейных, национальных, народных истоков.

Этнографы говорят, что народы отличаются друг от друга больше всего двумя традициями — приготовлением еды и воспитанием детей, — которые, как и национальные обряды, сохраняются женскими руками. Разумеется, названные дары условны, у многих женщин нет и половины их. Но в совокупности они помогают женщине играть в любом обществе важную роль хранительницы семьи и дома. Предания, песни, народные обычаи, вышивки, национальная кухня как тайные шифры многих утраченных связей, воспитание детей согласно обычаям и представлениям именно своего народа — все это составляет «женскую культуру», стихию женского существования. Если мужчина пытается построить общество в соответствии со своим рациональным представлением в данный исторически определенный отрезок времени, то женщина, часто вопреки новым установлениям, навязываемым мужчинами, непременно сохранил прошлое.

«Женская культура» — это творчество жизни, которое свойственно практически любой женщине, и одновременно наследование традиций. «Женская культура», сохраняя фольклор, рецепты национальных блюд, узоры вышивок, секреты воспитания детей, оберегает моральные и этические ценности, передает свое понимание добра и зла, народную космологию, словом, сохраняет душу народа. С помощью «женской культуры» происходит передача от поколения к поколению общечеловеческих ценностей — добра, любви, милосердия.

В русской истории принятие христианства в X в. было настоящей религиозной революцией. Языческие боги были безжалостно сброшены и уничтожены. Под угрозой оказались многие языческие ценности, в том числе хранившиеся жрицами, но женщины не дали им погибнуть, и церковь была вынуждена ввести в православный обиход некоторые языческие

обряды, например масленицу с блинами. Языческая поэзия заговоров, заклинаний, поэзия магическая, обрядовая, умение лечить травами и знание этих трав и ворожбы (то, что мы сейчас называем нетрадиционной медициной) тайно передавались на Руси и дошли до наших дней. Жрицы-чародейки сохранили для нас поэзию язычества и его тайны. Как ни преследовали мужчины «бабы глупости»<sup>15</sup>, ничего с этим поделать не смогли.

Подобное же произошло и после революции 1917 г. Мусором, который революция решила выбросить на помойку истории, наряду с церковью, культурой (тогда ее именовали «буржуазной»), философией, оказалась и семья. Благодаря Александре Коллонтай, выдающейся деятельнице русского и мирового феминизма, ставшей первым наркомом-женщиной советского правительства, в числе первых декретов были законы о женском равноправии, гражданском браке, оплате отпусков по родам и пр. Но она же призвала и к уничтожению семьи. В брошюре «Семья и коммунистическое государство» Коллонтай провозгласила: «Отныне женщина должна научиться искать опору не в мужчине, а в коллективе, в государстве... Семья перестает быть необходимостью как для самих членов семьи, так и для государства»<sup>16</sup>. В обществе был утвержден коллектив. Мужское Начало тем самым было подвергнуто самой опасной дискриминации, и общество победившего женского равноправия оказалось дисгармоничным, перевернутым.

В 1926 г., когда казалось, что в России победила женская эмансипация, писательница Ольга Форш писала Максиму Горькому: «Женский вопрос решается в своей глубине не юридическим равноправием, бесспорно, необходимой вещью, а очень сложным самоосвобождением»<sup>17</sup>. Это был ответ на сетования Горького о «наступлении сумерек мужчины», нового матриархата, «гинеократии». Однако страхи пролетарского писателя оказались преждевременными.

Можно утверждать, что женский вопрос был одним из немногих вопросов, действительно, а не фиктивно решенных советским законодательством. Победа революции во многом была обусловлена активным участием в ней женщин, и Ленин имел это в виду, когда писал: «Из опыта всех освободительных дви-

жений замечено, что успех революции зависит от того, насколько в нем участвуют женщины»<sup>18</sup>.

Старая, дореволюционная форма семьи в России, построенная на полном подчинении жены мужу, ее полной экономической зависимости от него, была разрушена в процессе революционной ломки. Александра Коллонтай видела спасение женщины в наемном труде: «Чем быстрее растет наемный труд женщины, тем скорее идет разрушение прежней семьи». Равноправие женщин, провозглашенное законодательным порядком, обеспечило им равные права с мужчиной на труд и образование, за что билось несколько поколений женщин России, равную оплату за труд. Коллонтай была уверена, что нужно «быть матерью не только своему ребенку, но всем детям», т. е. переклочала женщин на общественное воспитание детей. По ее мнению, этим должно было заниматься государство, а не семья. Она не сомневалась, что в новом обществе возникнет новая форма любви, свободной от брака и семьи, — «крылатый Эрос», появятся «любовь-товарищество», «любовь-солидарность». Коллонтай определила точную дату, когда исчезнут кухни и рестораны. Это 1970 год. Материнство во многих дискуссиях называлось «женским крестом». Что же оставалось женщине от всех исконных обязанностей и призваний? Тогда, в овеянные революционной романтикой годы многие думали, что женщина отныне станет заниматься лишь своей профессиональной работой, общественной деятельностью и свободной любовью (тогда была модна любовь втроем), свободной от «кандалов» брака, каструль и пеленок.

Однако вскоре политические бури смели все дискуссии о свободе любви и «кресте материнства». Женское развитие пошло совсем иным путем, чем предполагали феминистки 20-х годов: женщины не отказались ни от профессиональной работы, ни от общественной деятельности, ни от воспитания детей, ни от домашнего хозяйства, продолжая, как и в старину, стирать белье, солить огурцы и варить варенье. Но главное, увидев, что могут лишиться семьи, основанной на любви, они уже без деклараций и заявлений несколько поступились своими профессиональными интересами и личными достижениями в карьере,

чтобы семья со всеми ее цепями (кухни и детей) уцелела.

После революции много сил женщины беззаветно отдали восстановлению разрушенного хозяйства, борьбе с беспризорщиной, ликвидации неграмотности в стране. Но они мешали Сталину и его карательному аппарату в осуществлении репрессий и беззаконий. Началось планомерное сворачивание женского движения. В 1929 г. были закрыты женсоветы. Миллионы женщин погибли в лагерях и тюрьмах, их дети оказались в лагерях или детских домах. И тогда, позабыв все теории о равноправии и свободе, как во времена самых суровых исторических потрясений и бедствий, например татаро-монгольского нашествия, женщины устремились на защиту жизни мужей и детей. Нужно было выжить, нужно было заработать на хлеб и вырастить детей. И сама семья, как таковая, и жизнь были спасены во многом женскими руками.

Все эти тенденции остались не без последствий в общественном — и в мужском, и в женском — сознании. Семья стала как бы личным делом женщин, равно как и воспитание детей. Общество провозгласило, что на первом месте у всех должны стоять непременно профессиональные и общественные интересы. Женщины, которые посвящали себя только семье, презрительно именовались «домохозяйками» и чувствовали свою общественную неполноценность.

Прошедшие десятилетия имели ярко выраженную мужскую доминанту, которая отчетливо проявляется и сегодня, — прежде всего в потребительском взгляде на женщину. Если она все годы везла на себе три воза — дом, работу, детей, то почему вдруг «рассердилась» и не хочет делать этого столь же безропотно? — говорят мужчины. Раздаются гребования «вернуть женщину обратно в дом». Но к осознанию причин, пониманию того, что произошло, когда и почему, мы идем еще слишком робко и несмело.

Трудность современного момента состоит, на мой взгляд, в слабом самосознании женщин, в недооценке ими глубины собственного самоотвержения и жертв, принесенных во имя спасения огромных ценностей прошлого, которые готова была снести революция.

В индийской мифологии есть триединое божество — создатель Вселенной Брахма, ее хранитель Вишну и разрушитель для нового созидания Шива. Можно сказать, что пришло время такого созидания — нового созидания Вселенной, где мужчины и женщины стремились бы к гармонии, а не изнурили друг друга в непрестанной борьбе. Настал период самопознания и сознательного движения женщин и мужчин навстречу друг другу для совместного строительства. Однако в нашем обществе продолжают существовать прежние стереотипы и механизмы востребования женских качеств, которые определяют мужской потребительской психологией. Поэтому, говоря о проблемах женщин-кукушек, оставляющих детей в родильных домах, о буйно расцветшей проституции, следует обращаться и к мужской половине нашего общества, создающей свой уровень востребования. Пока же идет определенная поэтизация проституток в публицистике, в кино, в прессе, и одновременно раздаются морализаторские проповеди, обращенные к женщинам, бросающим детей. Это «две вещи несоместные», как сказал поэт.

К сожалению, парадным женским портретом наших дней незаметно стал образ «интердевочки» — валютной проститутки. У каждого времени есть свой женский парадный портрет. Каждое время во все эпохи имело своих любимых героинь. Может быть, самым грандиозным женским портретом, созданным в европейской культуре, был портрет Беатриче Портинари — возлюбленной Данте. Однако мало кто знает, что у Данте была жена Джемма Донати и несколько детей. Жена Данте делила с ним горький хлеб изгнания, была жизненной и душевной защитой в самые горькие дни. О Беатриче знают все, о Джемме можно найти лишь скудные комментарии у самых добросовестных биографов поэта. Если Беатриче — это Прекрасная дама Данте, то, несомненно, Джемма Донати — Забытая тень истории. Чаше всего именно эти забытые тени создают главные богатства жизни. И может быть, создать образ Беатриче Данте сумел благодаря заботам своей жены. Сколько забытых теней накопилось и в наше время, не говоря уже о прошлом.

Пройдитесь по нашим выставочным залам — вы

не увидите портрета матери с ребенком, которых так охотно изображали художники прошлых эпох. Тема материнства едва присутствует в литературе и кино. Так что до тех пор, пока мужской части творческой интеллигенции будет ближе тема «путан» и «интердевочек», чем материнства, которое все еще остается в основном в женских руках, мы не сумеем решить самые болезненные женские проблемы.

Когда я слышу сетования наших феминисток, что феминизм в России не прививается, что наших женщин трудно им увлечь, мне хочется сказать: Неужели вы не понимаете, что феминизм мы уже «прошли» в 20-е годы и изжили его, что женские проблемы сейчас — это проблемы постфеминизма?

Думаю, что женскому движению в нашей стране нужны глубокие знания восточной философии для четкого распределения в обществе мужского и женского полюсов. Важна не только идея, но и то, кто примет ее в обществе, уровень сознания этого общества. От этого все и зависит.

<sup>1</sup> M. Daly. Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation. Boston, 1973, с. 177.

<sup>2</sup> Дзукаева З. Н. «Бог-Отец» или «Бог-Мать»? — США. 1989, № 8.

<sup>3</sup> См., например: Воронина О. А. Женщина в «мужском обществе». — Социологические исследования. 1988, № 2; Юлина Н. С. Проблемы женщины: философские аспекты. (Феминистская мысль в США). — Вопросы философии. 1988, № 5; Клименкова Т. А. Философские проблемы неоминимизма 70-х годов. — Вопросы философии. 1989, № 5; Davis A. Y. Woman, Race and Class. N. Y., 1981; Sisterhood is Global. N. Y., 1984.

<sup>4</sup> Тишков В. А. Изучение истории семьи и статуса женщин в США. — Вопросы истории. 1988, № 4.

<sup>5</sup> Cott N. F. The Bonds of Womenhood: Women's Sphere in New England. 1780—1835. New Haven, 1977.

<sup>6</sup> Lerner G. New Approaches to the Study of Women in American History. — Journal of Social History. 1960, vol. 4; Placing Women in History: Definitions and Challenges. — Feminist Studies. 1975, vol. 3; The Women in American History. Mento Park, 1971.

<sup>7</sup> Фанзельов Х. Кафедра истории женщин. — Гутен Таг. 1988, № 1.

<sup>8</sup> Kyinnenenes Kulturhistorie. Redaktres K. Vogt, S. Zie, K. Gundersen, J. Bjrgum. Bd. 1, 2. Oslo—Bergen, 1985.

<sup>9</sup> См.: Кайдаш С. Сила слабых. Женщины в истории России. (XI—XIX вв.). М., 1989.

<sup>10</sup> Настольная книга священнослужителя. Месяцеслов. Т. 2. М., 1978, с. 120; т. 3. М., 1979, с. 355, 532.

<sup>11</sup> Fossier R La femme dans les sociétés occidentales — Cahiers de civilisation médiévale Poitiers, 1977, An 20, № 2, с 93

<sup>12</sup> См мои статьи Размышляя о женщине — «Литературная Россия» 07 08 1987, Тайны «женской культуры» — Отчизна 1989, № 3

<sup>13</sup> «Работница» 1983, № 3, с 5

<sup>14</sup> Иорданский В Б Оппозиция мужчина—женщина в африканской мифологии — Народы Азии и Африки 1986, № 4

<sup>15</sup> Смирнов С «Бабы богомерзкие» Сб в честь В О Ключевского М, 1909, с 224

<sup>16</sup> Коллонтай А М Семья и коммунистическое государство 1918, с 11

<sup>17</sup> Форш О В воспоминаниях современников Л, 1974, с 127.

<sup>18</sup> Ленин В И Полное собрание сочинений Т 37, с 186.

Ольга Воронина

(Россия)

## ЖЕНЩИНА И СОЦИАЛИЗМ ОПЫТ ФЕМИНИСТСКОГО АНАЛИЗА

Публикации на тему «женщина и социализм» практически никогда, даже и при «развитом социализме», не пользовались популярностью у отечественных читателей. На что же может рассчитывать автор, давший такое название статье сегодня, когда любое упоминание о социализме воспринимается общественным мнением как едва ли не более неприличное, чем рассуждения о пользе легализованной проституции? В конце 1992 г., когда написаны эти строки, при построении новых, несоциалистических проектов будущего наследие прошлых лет просто отбрасывалось. Мне же кажется, что гораздо более разумно его заново осмыслить. Именно такая попытка и предпринимается в данной статье. Я стараюсь отойти от традиционной схемы анализа положения женщин в нашем обществе и выделить в первую очередь то, о чем раньше не принято было говорить

Речь прежде всего пойдет о так называемой советской практике решения женского вопроса — одной из самых изощренных социальных мистификаций, порожденных обществом реального социализма. Причем если в отношении других социальных мифов (об обществе социальной справедливости и социального равенства, о торжестве пролетарского интернационализма и т. д.) всегда существовал некий скрытый скептицизм, иногда, впрочем, перераставший в открытую критику строя диссидентами, то миф о равноправии и эмансипации женщин в Советском Союзе практически не подвергался сомнению. Даже сегодня, когда переоценке подвергаются многие нормы и ценности нашей прежней жизни, когда стало оче-

видно, что ни о каком социальном равенстве и справедливости говорить не приходится, а политики и газеты наперебой перечисляют наиболее острые социальные вопросы и призывают помочь тем или иным слоям населения, чьи политические и социальные интересы ущемлены, даже сегодня практически никто не говорит о нарушении прав женщин. Правда, общепризнано, что женщины постоянно испытывают бытовые перегрузки и что надо бы эту ситуацию изменить. И если в социалистическую эпоху руководящие инстанции постоянно призывали кого-то «шире развивать сеть бытового обслуживания населения» (начиная с XXII съезда КПСС этот лозунг звучал практически на каждом съезде), то в эпоху рынка выход предлагается более простой — вернуть женщин в семью.

Начало этой кампании было положено высказыванием М. Горбачева о необходимости вернуть женщине ее истинное семейное предназначение. Средства массовой информации мгновенно подхватили его и, видимо по давней привычке, сочли «ценным указанием». Страницы газет и журналов запестрели статьями на «женскую» тему, причем печатались только мнения сторонников патриархальных ценностей. Даже «Домострой», в котором, как известно, лучшим средством воспитания жены и детей считаются побои, стал пропагандироваться как памятник национальной культуры. Смысл подавляющей массы публикаций был один — во всем виноваты женщины и их эмансипация (В. Распутин, например, утверждал, что «эмансипация — это нравственная мутация, моральная деградация слабого пола»<sup>1</sup>). Все чаще подчеркивалось, что настоящие женщины страдают от сверхэмансипации и ее издержек.

Само употребление словосочетания «издержки эмансипации» говорит о вполне определенной идеологической позиции людей, его использующих. Ведь эмансипация — это освобождение (первоначально термин использовался в римском праве для обозначения процесса выведения рабов и взрослых сыновей главы семьи — патриарха — из-под его власти и юридической опеки). Позднее, в XIX в. им стали обозначать освобождение женщин из-под власти мужчин (отцов и мужей) — той власти, которая отводила женщинам

подчиненное место в социальной и семейной иерархии. Именно этот аспект процесса эмансипации и вызывает столь яростное сопротивление его современных противников, боящихся независимости женщин. Именно поэтому они придают презрительный оттенок понятию «эмансипэ» и вкладывают негативный смысл в понятие «сверхэмансипация». В сущности, это выражение, с одной стороны, просто бессмысленно, а с другой — антигуманно. Ибо как можно определить границу, потолок, допустимую степень освобождения одного человека из-под власти другого? Только если заранее точно знать, что один из них должен властвовать, а другой — подчиняться. В традиционной западной культуре пол, возраст и национальность (раса) выступают основаниями для властвования или подчинения таким образом, что центральной фигурой власти в ней оказывается белый мужчина старшего возраста.

Антигуманность расизма (дискриминации по национальности), сексизма (по признаку пола — от английского *sex*, означающего биологический пол) и эйджизма (дискриминация по возрасту, от английского *age*) подвергается все более основательной критике представителями либерально-демократических движений на Западе<sup>2</sup>. И раз уж мы провозгласили ориентацию на общечеловеческие ценности, следовало бы и нам усвоить, что свобода личности и права человека (вне зависимости от пола) — основные среди них.

Что касается издержек эмансипации, то здесь уже явно причина подменяется следствием, фальсифицируется реальное положение дел. В словах «издержки эмансипации» очевидна маскулинистская тенденциозность. Английский ученый Артур Бриттан определяет маскулинизм как «идеологию, которая оправдывает и приписывает естественность мужскому доминированию»<sup>3</sup>. Использование маскулинистских терминов и понятий фактически закрывает путь объективному анализу реальных проблем, сопровождающих процесс эмансипации женщин, а нередко и обусловленных им. Чтобы не выглядеть голословной, коротко охарактеризую социальное положение женщин, а читатель вправе решить, как это называть: сверхэмансипацией или сверхдискриминацией.

Формальное равенство прав женщин и мужчин, записанное в Конституции СССР и ряде других законов, отнюдь не гарантировало равенства прав в жизни. Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин, принятая ООН и ратифицированная СССР в 1981 г., так и не стала законом внутренней жизни и служила лишь изящным дополнением к внешнеполитическому имиджу гуманизма советского строя. Нарушение принципа равноправия отчетливо проявляется в сфере труда, где широко распространены профессиональная дискриминация и сегрегация женщин. Первое явление выражается в том, что практически во всех областях деятельности женщины отчуждены от принятия решений и испытывают гораздо больше, по сравнению с мужчинами, трудностей в профессиональном росте, карьере, т. е. для женщин реально существуют только горизонтальные профессиональные перемещения, тогда как вертикальные — к высшим эшелонам власти — прерогатива мужчин. Например, среди мужчин-специалистов руководителями того или иного ранга являются 48%, а среди специалистов-женщин — только 2%. Однако при различного рода сокращениях штатов принцип «lady's first» действует, наоборот, с огорчительным постоянством. Сегодня, как известно, женщины среди безработных составляют свыше 70%, причем 80% из них — специалисты с высшим образованием. Профессиональная сегрегация женщин — это формирование сферы «женских» профессий или «женских» рабочих мест внутри «мужских» профессий. Особенностью женской работы в таком случае становится ее непрестижность и малооплачиваемость.

Следствием профессиональной дискриминации и сегрегации стал значительный разрыв в оплате женского и мужского труда: в среднем в России первый оплачивается на 30% ниже, чем второй. Нередко мужчины и женщины по-разному получают за одинаковый труд, основанием для этого выступает стереотип «мужчины-кормильца». Самое удивительное, что ни моральная и социальная несправедливость такой ситуации, ни ее антизаконность ни у кого не вызывают протеста.

Постоянная дискриминация женщин наблюдается и в сфере образования: женщин нередко не прини-

мают или принимают по очень ограниченной квоте в «престижные» вузы, открывающие перспективы доступа к ключевым позициям в структуре власти. Но существует и гораздо более опасное явление — неявная, но очень распространенная практика скрытой дискриминации девочек и девушек, которых школы исподволь ориентируют на те или иные «женские» профессии и внушают нежелательность выбора «мужских» профессий, что якобы грозит им утратой женственности. Более того, уже в детском возрасте девочек начинают приучать к мысли, что главное для женщины — семья и исполнение семейных обязанностей, а вовсе не знания, образование и профессия; разумеется, это не может не деформировать ценностные ориентации девочек и девушек.

Женщины как социальная группа практически отчуждены от политики, поскольку, с одной стороны, считается, что у них нет особых политических и социальных интересов, отличных от интересов мужчин, а с другой — последние убеждены, что политика — это вообще не женское дело. Таким образом, и здесь речь скорее может идти о подавлении интересов женщин, чем о сверхэмансипации.

О семейно-бытовых перегрузках женщин говорить стало уже почти неприлично, так часто (хотя и безрезультатно) этот мотив звучит, когда речь заходит о женщинах и их проблемах. По существу, так называемый женский вопрос сведен у нас к быту и семейным неурядицам, а раз так — то и все женские проблемы приобретают статус проблем частных, касающихся только «прекрасной половины». Но именно здесь кроется один из важнейших механизмов воспроизводства традиционной патриархатной идеологии. Жестко связывая женщин только с семьей, детьми и бытом, а семью и ее благополучие — только с женщиной, общество поддерживает мощные механизмы социополовой стратификации: дом — место женщины, мир — дом мужчины.

В истории Советского Союза бывали разные идеологические кампании в отношении семьи: иногда ее пытались «отрицать» или хотя бы «перестраивать по-коммунистически» (20-е годы), иногда просто игнорировали законы ее функционирования и выживания (с начала 30-х до середины 60-х годов), иногда

«укрепляли» (с 60-х годов). Но во всех этих столь различных кампаниях семейная сфера жизни подспудно отождествлялась с женщиной и женским и противопоставлялась общесоциальному и государственному; независимо от того, действовало советское государство «в интересах семьи» или против нее, оно всегда узурпировало право быть высшей инстанцией по отношению к семье, воспроизводя таким образом маскулинистскую иерархию частного и общесоциального, феминного и маскулинного, доминирующего и подчиняемого.

В рамках маскулинистской идеологии семья всегда выступает инструментом подавления личности женщины, подчинения ее интересов интересам всех других членов семьи. Личное здесь реально становится политическим, поскольку именно в семье и через семью, посредством репродуцирования бытового геноцида\*, идеологии женского предназначения и мифологии «святости» материнства женщина отчуждается от сферы власти.

Несколько слов необходимо сказать и о дискриминации женщин в сфере общественного сознания. Не буду приводить обширных цитат в подтверждение своей точки зрения (подробно сексизм в общественном сознании проанализирован в моей статье в журнале «Человек»<sup>5</sup>), а укажу основные тенденции феномена. Прежде всего, это противопоставление «истинно женских» и общечеловеческих ценностей (а нередко и просто понятий «женщина» и «человек»), приписывание женщине только негативных психологических качеств (вроде «излишней женской эмоциональности») и отрицание за нею качеств позитивных, оценка ее как существа неполноценного, второсортного, дефектного. Все большее распространение получает порнография в отношении женщин, отождествление их только с телом и сексом. Унижение женщин в средствах массовой информации и масс-культуре, дискриминация во всех сферах жизни практически остаются не только безнаказанными, но даже и не осознаются обществом, пытающимся стать демократическим. Ориентация на изменение положения женщин вообще не вписана в программу

\* Термин А. Дворкин «ginocide» созвучен термину геноцид, но образован от греч. gine — женщина<sup>4</sup>.

гуманистического и демократического преобразования общества, ибо миф об эмансипации женщин при социализме слишком глубоко укоренился в общественном и индивидуальном сознании.

Почему стало возможным говорить об эмансипации женщин в стране, в которой они подвергались жесточайшей эксплуатации? Ведь женщины — это «внутренние рабы» социализма, на дешевизне их рабочих рук держалась долгие годы наша экстенсивная экономика, и, кстати, до сих пор половина работающих женщин заняты ручным физическим трудом; на использовании и присвоении неоплачиваемого женского труда в семье держится и семья как институт воспроизводства рабочей силы, и само государство-патриарх, пожирающее эту силу. И почему на фундаменте прогрессистских марксистских воззрений об эмансипации женщин именно в Советском Союзе выросло столь патриархатное общество? Как известно, К. Маркс был согласен с Фурье, который считал степень эмансипации женщин в обществе своеобразным мерлом социального прогресса. Марксизм, а затем и марксизм-ленинизм уделяли большое внимание проблеме дискриминации женщин. Вспомним такие работы, как «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса, «Женщина и социализм» А. Бебеля, «Социальные основы женского вопроса» А. Коллонтай и многочисленные статьи и выступления В. И. Ленина. Признавая и осуждая дискриминацию женщин в досоциалистических обществах, а также предлагая единственно верный, с их точки зрения, рецепт преодоления дискриминации и эмансипации женщин, идеологи марксизма-ленинизма выступали как бы защитниками прав женщин.

Вместе с тем такая позиция маскирует некие скрытые интересы и цели сторонников классовой идеологии, о которых в советской литературе не принято было говорить. Уже в основе марксистско-ленинской концепции освобождения женщин содержится ряд типично патриархатных установок. Я имею в виду, во-первых, идею подчинения проблемы эмансипации женщин более «глобальным» политическим задачам революционного преобразования общества, а женского движения — целям пролетарского классового движения и, во-вторых, отрицание самой воз-

возможности существования каких бы то ни было женских интересов, отличных от интересов пролетариата в целом. Вспомним, что дискриминация женщин рассматривается в марксизме как частный случай дискриминации и угнетения человека в антагонистических формациях. Класс, а не пол является, по их мнению, причиной угнетения женщин. Преодоление же социального угнетения женщин возможно, в соответствии с классовой теорией, только через революционное преобразование общества в результате классовой борьбы. После совершения социалистической революции, осуществления социально-экономических и гражданско-правовых преобразований вопрос о дискриминации женщин разрешится сам собой, утверждали Ф. Энгельс, А. Бебель, В. Ленин и А. Коллонтай.

Правда, Ф. Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», А. Бебель в книге «Женщина и социализм» и А. Коллонтай в своих многочисленных работах говорили о социально-экономической зависимости женщин от мужчин, об иерархии полов в обществе, но они связывали эти явления только с господствующими в обществе отношениями собственности.

Идея социополовой стратификации общества, эксплицитно содержащаяся в энгельсовском исследовании происхождения семьи, так и осталась в тени. Более того, многие моменты его анализа оказались весьма шаткими, не очень доказанными, двусмысленными, принятыми скорее априори из-за идеологической приверженности классовой теории. Например, когда речь идет о накоплении богатства и собственности в руках мужчин, что в конечном счете и привело к установлению их господства над женщинами. Он говорит о том, что в первобытном обществе существовало социальное равенство полов и происхождение определялось по материнской линии. А затем утверждает, что с появлением частной собственности разделение труда между полами привело к формированию моногамной семьи (якобы для передачи собственности в руки своим кровным, законным сыновьям) и к экономической зависимости женщин от мужчин. Одновременно стали формироваться классы.

Почему именно в этот момент разделение труда

по половому признаку приобрело столь решающее значение? Ведь «разделение труда между мужчиной и женщиной для производства детей» — это исторически первый акт в формировании системы разделения труда и становления общества, читаем в «Происхождении семьи, частной собственности и государства»<sup>6</sup>. И если до возникновения частной собственности общество было матриархатным и матрилинейным, то почему бы этой собственности не концентрироваться в руках женщин? А может быть, ее концентрация в руках мужчин — это попытка (кстати, вполне удавшаяся) отобрать у женщин власть и центральный статус в обществе, определяемые ее способностью рожать новых членов этого общества? Представляется, что здесь много неясного, что игра власти вокруг категории пола — вещь очень любопытная и не стоило бы даже ради чистоты классового анализа так легко отбрасывать ее.

И Ф. Энгельс в другой своей работе («Положение рабочего класса в Англии»), и А. Бебель, и А. Коллонтай подчас вплотную подходят к проблеме половой иерархии в обществе, половой стратификации общества и тотчас отступают от нее. Объяснение дискриминации женщин мужчинами только тем фактом, что в руках последних находится собственность, придает, конечно, некоторую схоластическую цельность и законченность марксистской социальной теории (под массу социальных феноменов и процессов подведено единое основание — первопричина, устранение которой якобы и дает прекрасный социальный эффект). Однако неясным остается не только вопрос о влиянии частной собственности на изменение типа отношений между мужчинами и женщинами в первобытном обществе (кстати, различные этнографические исследования демонстрируют отсутствие линейной зависимости между собственностью и социальным статусом женщин и мужчин<sup>7</sup>). Возникают и другие вопросы. Действительно ли так важно было первобытному человеку *передать* собственность своему сыну? И что важнее в этом акте — передача *собственности*? убежденность в *кровном родстве* с наследником? *пол* ребенка? А может быть, стоит подумать о другом аспекте, мельком отмеченном К. Марксом: «Вместе с разделением труда... дано и распре-

деление, являющееся притом... неравным распределением труда и его продуктов; следовательно, дана и собственность, зародыш и первоначальная форма которой уже имеется в семье, где жена и дети — рабы мужчины. Рабство в семье — правда, еще очень примитивное и скрытое — есть первая собственность, которая... есть распоряжение чужой рабочей силой. Впрочем, разделение труда и частная собственность — тождественные выражения: в одном месте говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности»<sup>8</sup>.

Следует обратить внимание на то, что рабство в семье, где женщина и дети — рабы мужчины, есть первая форма собственности, означающая, в частности, возможность распоряжаться чужой рабочей силой. Не было ли формирование моногамной семьи условием накопления частной собственности в руках мужчин, сумевших вывести детей из-под опеки матери и превратить их всех в своих рабов, в свою собственность?! Мне кажется, что такое агрессивное поведение гораздо ближе к исторической правде, чем альтруистическое желание первобытного мужчины передать собственность своему сыну.

Может быть, не так уж и важно, накопление собственности в руках мужчин привело к закабалению женщин и детей в семье или, наоборот, первоначальный акт агрессии способствовал накоплению собственности, приведшему в конце концов к утверждению власти мужчин не только в семье, но и в социуме. Гораздо важнее осознать, что формирование патриархатной семьи, в которой женщины, дети и рабы стали собственностью мужчины, было только началом становления патриархатных социальных структур. Причем если рабство как способ организации общественного производства со временем отмерло, то рабство женщин в семье существовало веками: любой самый бедный мужчина так или иначе присваивал и продолжает присваивать в семье и через семью значительную часть труда, времени, сил женщин (матери, жены, сестер, дочерей), обслуживающих мужчин и мальчиков. Отношения власти и собственности имеют, таким образом, не только вертикальный (классовый, по марксистской терминологии), но и горизонтальный (социополовой) характер:

в каждом социальном слое, страте, классе вектор власти направлен от мужчины как субъекта власти к женщине (женщинам) как ее объекту. С помощью сложившихся социальных структур и культурных норм происходит мультиплицирование этой ситуации, и каждый человек «включается» в данную систему в соответствии с полом и почти независимо от личностных предпочтений.

Социополовая стратификация общества порождает социальный антагонизм между мужчинами и женщинами, устранение которого возможно не просто с отмиранием вертикальных отношений по поводу собственности между различными классами (о чем говорили марксисты), но скорее с отмиранием горизонтальных отношений собственности мужчин на рабочую силу женщин, с преодолением маскулинистской идеологии и патриархатного принципа социальной организации. Отсечение параллельных линий анализа, что характерно для марксистских теоретиков женского вопроса, не только обедняет чисто теоретические поиски истины, но и (поскольку речь идет о социальной проблеме) не может не приводить к деформациям в социальной политике и практике.

Приоритет классового подхода к анализу дискриминации женщин привел к тому, что женское рабочее движение за освобождение было подчинено пролетарскому движению за социальную революцию, которая якобы и решит все проблемы. Развитие самостоятельного женского движения в конце прошлого — начале нынешнего века и борьба женщин за свои права (а не за социалистические преобразования всего общества) считались Ф. Энгельсом, А. Бебелем, В. И. Лениным и даже А. Коллонтай «чисто буржуазной затеей»<sup>9</sup>, служащей отвлечению женских масс от революционной борьбы. Интеллигентный Энгельс, например, в письме Л. Лафарг обозвал поборниц женских прав «полубуржуазными ослицами», а А. Коллонтай и И. Арманд уверяли женщин-работниц, что они имеют больше общих социальных интересов с мужчиной-работником, чем с «буржуазной феминисткой»<sup>10</sup>, что работницы не имеют никаких социальных интересов, отличных от интересов пролетариата в целом.

Такая позиция привела к тому, что надолго — почти на столетие — был вбит клин между так называемым буржуазным феминизмом и рабочим женским движением (которое впоследствии — опять же в пике буржуазному движению — стали у нас называть демократическим). Несомненно, что демократическим было не только рабочее женское движение, но и борьба представительниц среднего класса, которую лидеры коммунистического движения слишком поспешно определили как «буржуазную» (а следовательно, реакционную, с их точки зрения). Феминистская попытка вычленить специфические женские интересы и понять особенность положения женщин в традиционном патриархатном обществе — путь безусловно плодотворный. Отрицание же объективного развития специфических женских социальных интересов (которые, собственно говоря, и сформированы патриархатным характером самого общества, сделавшего женщин социально маргинальной группой), лишает женское движение самости, сущности.

Более того, классовый анализ проблемы дискриминации женщин — вообще не очень работающий метод. Вспомним каноническое ленинское определение социальных классов. Это «большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы — это такие группы людей, из которых одна может себе присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства»<sup>11</sup>.

Если сопоставить это определение с реальным социально-экономическим положением женщин в различные исторические эпохи, то станет ясно, что социальный класс — это понятие, описывающее статус тех или иных групп мужчин внутри «мужского» общества. Ведь женщины почти во все эпохи были вытеснены из системы «мужского» общественного производства в «женскую» домашнюю сферу и не участвовали в отношениях собственности, распределения

и присвоения общественного продукта. Поэтому можно сказать, что социальный класс — это маскулинистское понятие, которое вполне подходит для описания маскулинистской структуры общества, но совершенно не проясняет той ситуации, в которую этим обществом помещены женщины. Это определение может быть использовано для социального анализа положения женщин, только если иметь в виду как вертикальную (между различными слоями общества), так и горизонтальную (т. е. социополовую, существующую внутри любого социального слоя) стратификацию социума. Но если под «группами людей» понимать не только рабочих и капиталистов, а мужчин и женщин (т. е. применять данный термин не только для определения статуса мужской части человечества), то в этом случае речь уже пойдет не о социальных, а о «биологических классах», как их называли в свое время радикальные феминистки. Они выводили это понятие из высказываний Энгельса, например такого: «Первое классовое угнетение совпадает с порабощением женского пола мужским»<sup>12</sup>. Правда, мне идея «биологических классов» не кажется плодотворной с аналитической точки зрения, так как она носит отчетливо агрессивный анти-мужской характер. Сущность проблемы заключается не в том, чтобы выявить конкретного врага (мужчину) и поменять вектор власти (начать господствовать над ним). Необходимо понять, какие социальные и культурные факторы обусловили формирование маскулинистской идеологии и патриархатной социальной организации и, осознав негативные последствия этого не только для женщин, но и для мужчин, для общества в целом, наметить перспективы выхода из кризиса. Впрочем, популярная в 70-е годы концепция «биологических классов» благополучно отошла в тень.

В идеологии подчинения интересов женщин интересам класса я вижу и иные проявления типично маскулинистской культуры. Мужское пролетарское движение присваивает себе ряд суверенных прав женщин: определение целей женского движения, представительство интересов этой части населения в социуме, подчинение движения глобальным социальным задачам в мужском понимании (совершение

революции, индустриализация, наращивание оборонной мощи страны и т. д.). Это маскулинистское отрицание самостоятельного статуса женских проблем, их подчиненность классовым задачам, поглощение идеологией женского движения классово-партийной идеологией красной нитью проходит через всю нашу семидесятипятитлетнюю историю.

Партийный контроль над женским движением — в явной или скрытой форме — существовал много лет. Начало этой кампании было положено высказыванием В. Ленина о том, что «партия должна иметь органы, специальная задача которых — будить массы женщин, связывать их с партией и удерживать под влиянием. Мы должны вооружать женщин для пролетарской классовой борьбы под руководством коммунистической партии»<sup>13</sup>. В другой статье он пояснил, что «для женщин-работниц открывается политическая деятельность, которая будет состоять в том, чтобы своим организаторским умением женщина помогла мужчине»<sup>14</sup>. В соответствии с этими указаниями в 20-е годы были запрещены все независимые женские организации России, а при партийных комитетах с 1918 г. работали женотделы. Основной задачей женотделов было распространение влияния компартии на женщин через различные формы политико-воспитательной работы, а также более активное вовлечение женщин в строительство социализма. Задачи осуществления реального равноправия женщин никогда не выдвигались. Однако за десятилетие своего существования женотделы постепенно превратились в массовые культурно-просветительские, а иногда даже и правозащитные организации. В таком виде они явно не устраивали Сталина, и в 1929 г. женотделы были отменены.

Правда, в 1931 г. были созданы так называемые женсекторы в отделах агитации и пропаганды различных партийных комитетов. Существование женсекторов должно было, по-видимому, показать, что женское движение не отменялось и не демонтировалось официальной властью. Многочисленные организуемые партией конференции женщин-стахановок, женщин-передовиков производства и сельского хозяйства и жен-стахановцев (участницам этих конференций предлагался набор идеологических штампов, по-

могающих вдохновлять мужей на трудовые подвиги и клеймить позором отстающих) были призваны засвидетельствовать рождение новой свободной женщины в СССР. Партийные органы разрабатывали массу специальных инструкций и указаний по руководству даже чисто формальными конференциями: «Примерный план работы делегатского собрания колхозниц» (1932 г.), «Программа для женделегатских собраний» (1932 г.) и т. д.

В 30-е годы партийный контроль над женским движением усилился, иначе определялся и смысл эмансипации. Если в предыдущие годы освобождение и равноправие женщин были все-таки включены в программу общедемократических преобразований общества, то начиная с 30-х годов и вплоть до смерти Сталина равенство женщин и их эмансипация определялись как их активное участие наравне с мужчинами в индустриализации, коллективизации и других видах социалистического строительства.

Безусловно, участие женщин в общественном производстве вне дома, оплачиваемый профессиональный труд — одно из важнейших условий эмансипации, поскольку дает женщине экономическую независимость, способствует развитию чувства уверенности в себе; право на труд — одно из неотъемлемых прав человека. Но труд женщины вне дома может превратиться из важнейшего средства раскрепощения в мощное орудие закабаления. Это происходит тогда, когда человек отчуждается от результатов своего труда, когда труд перестает быть свободным и становится подневольным рабским трудом за нищенскую зарплату. Именно это и происходило в Советском Союзе.

Массовое вовлечение женщин в общественное производство, начавшееся в 30-е годы, было фактически порождено необходимостью обеспечить рабочими руками индустриализацию, развернутую волюнтаристским решением и осуществляемую экстенсивными методами в разрушенной и в прошлом крестьянской стране. Насильственная коллективизация и массовое раскулачивание, депортация целых народов, проводимые вскоре после затяжной гражданской войны, завершили разрушение традиционной семьи, оказывавшей материальную поддержку своим членам. Массы женщин остались без крова, материальной защиты

и вынуждены были идти на заработки. «Вклиниваться» в сложившуюся «мужскую» профессиональную структуру женщинам приходилось на любых условиях, и чаще всего им доставалась гяжелая, непрестижная и малооплачиваемая работа, которой избегали мужчины.

Фактически и юридически разрушив жесткую экономическую и правовую зависимость женщин от власти мужчин (отцов и мужей), советское государство поставило ее в не менее жесткую зависимость от себя самого. При этом превращение женщин с начала 30-х годов в «великую армию труда», в «колоссальный резерв трудовых сил», как их называл Сталин, возможность «стоять плечом к плечу со своим мужем, отцом или братом в борьбе за новую жизнь»<sup>15</sup> были объявлены доказательством подлинной эмансипации женщин. Таким образом, власть мужчины-патриарха над женщиной была заменена властью тоталитарного государства над ней. В конце 30-х годов Сталин объявил полным и окончательным решение женского вопроса. Миф об эмансипации советских женщин, усиленно внедряемый пропагандистской машиной в сознание людей, ловко маскировал фактическую сверхэксплуатацию женщин.

Ситуация подневольного труда усугублялась для женщин сохранением патриархатной идеологии, в частности представлений об их второсортности. Эти маскулинистские взгляды со временем не исчезли (и не только потому, что отсутствовала культурная политика, направленная против сексизма). Действовал некий специфический фактор: в бедном, голодном, тоталитарном государстве борьба за существование заставляет прибегать к любым приемам, чтобы оттеснить конкурента за власть, привилегии, материальные блага. Начинают искать врага или хотя бы недруга, причем по любому признаку: партийной принадлежности или отсутствию таковой, социальному происхождению, национальности или полу. В тоталитарном государстве бесправный человек может самоутвердиться только за счет подавления более слабых, и тут культурный стереотип «слабого пола» становится бесценной находкой. Поэтому государственный и бытовой сексизм в отношении женщин прекрасно уживался с идеями о якобы предоставлен-

ном им равноправии. Женщины были нужны государству в качестве работниц, и это обеспечивало им доступ к образованию, профессиональной подготовке, гарантировало провозглашение формально-юридического равноправия. Но поскольку социальная иерархичность советского общества дополнялась традиционной половой иерархией, женщины оттеснялись на второй план, практически изолировались от процесса принятия решений.

Отчуждение женщин от сферы политики и власти продолжалось и после наступления политической оттепели и десталинизации общества в конце 50-х — начале 60-х годов. Правда, это отчуждение маскировалось негласными квотами на избрание женщин в фиктивный орган государственной власти, лишь формально утверждавший решения, подготовленные ЦК КПСС. Я имею в виду Верховный Совет СССР, в котором начиная с 60-х годов и вплоть до выборов 1989 г. числилось 33% женщин-депутатов. При этом женщины, разумеется, не были допущены на уровень принятия решений ни в «карманном» Верховном Совете, ни в Совете министров, ни в ЦК КПСС.

Женщин было не только мало в политической и государственной элите, но они присутствовали в структурах власти отнюдь не как представители и выразители интересов женского населения страны, а как «подтверждение» идеологического мифа о советской политической системе, в которой якобы предусмотрены гарантии прав всех групп и слоев населения. Таким образом, при всей реальности физического присутствия женщин в Верховном Совете СССР, ~~их властные полномочия~~ оставались чисто номинальными.

Надо подчеркнуть, что инициатором привлечения женщин к политической активности в советской истории фактически всегда выступала компартия. Именно она определяла цели, задачи, формы участия и представительства женщин в политических структурах. Иначе говоря, в полном соответствии с приведенными выше словами Ленина контролировала этот процесс. Однако пропагандистская машина неустанно представляла этот контроль как патерналистскую заботу компартии о женщинах, как вовлечение их в общественно-политическую деятельность (этот па-

тернализм партии и государства — еще один компонент мифа об эмансипации женщин при социализме). Интересен язык официальных партийных документов на эту тему: никогда в них речь не шла об участии женщин в политике, а только об их вовлечении, т. е. сама формулировка идеологического клише свидетельствует о том, что в них утверждалась пассивность, аполитичность женщин.

Такая тактика, применяемая в течение более чем 70 лет, не могла не дать своих плодов. Женщины России действительно не являются активными участниками политического процесса даже сейчас, когда в принципе отсутствуют жесткие формальные ограничения для этого. Свидетельством тому служат и результаты выборов в органы власти в 1990 г. (женщины составили около 5% депутатов Верховного Совета Российской Федерации), и малое участие женщин в работе различных новых политических партий, движений и организаций.

Не менее важным и драматичным, на мой взгляд, является и то, что, несмотря на происходящие в стране социально-экономические и политические трансформации, женщины по-прежнему разобщены и не готовы отстаивать собственные интересы. При этом они гораздо чаще, чем раньше, выступают в защиту интересов других людей. Представление о том, что не существует никаких особых женских социальных интересов, проблем и потребностей, отличных от интересов общества в целом или отдельных его социальных групп, продолжает, к сожалению, определять политическую пассивность женщин.

Однако, возвращаясь к тематике статьи, хочу сказать, что в СССР, на мой взгляд, возник специфический тип патриархата, при котором основным механизмом дискриминации женщин являются не мужчины как группа, а тоталитарное государство. Мне кажется, что политический тоталитаризм — это в принципе просто крайнее выражение маскулистского мировоззрения и патриархатного сознания. В одном из своих аспектов тоталитаризм — это безраздельное господство верховной власти (партии, государства, группы людей или одного человека) над жизнью и сознанием миллионов людей. И в этом смысле советский тоталитаризм — это осуществление

традиционного права патриарха на уровне макрополитики. В целом для тоталитаризма характерны и другие признаки маскулистской идеологии: культ силы и агрессии; апелляция к рациональности и пренебрежение эмоциональностью и телесностью; поправление сферы частного и приватного ради утверждения сферы публичного и политического; насилие над природой и многое другое.

Смена инстанции власти потребовала и некоторых изменений в традиционных патриархатных структурах. Для того чтобы полнее господствовать над женщиной, функциональнее использовать ее продуктивные и репродуктивные ресурсы в своих собственных целях, государство-патриарх должно «убрать» со своей дороги некое препятствие — мужчину, который раньше безраздельно распоряжался женщиной; иными словами, — уничтожить легитимацию его юридических и экономических прав на нее. Разумеется, такое отчуждение мужских прав на женщину в пользу государства не только не способствует редукции патриархатных принципов социального устройства, но и усиливает их. Одновременно с этим возрастает агрессия «оскорбленных» мужчин в отношении «эмансипированных» женщин.

Однако именно это формальное выведение женщин из-под власти мужчин позволяет представлять идеологическую политику нашего государства как политику эмансипации. Трагичность ситуации заключается в том, что постоянное внедрение мифа об эмансипации как средства маскировки дискриминации и эксплуатации женщин привело к деформации самого понятия эмансипация в сознании женщин. Для обычной советской женщины эмансипация — это то, что она имеет, т. е. много работы под видом равенства с мужчинами. Разумеется, это ее вовсе не устраивает.

Парадоксально, но декларируемая сегодня смена типа политического устройства государства — от тоталитарного к демократическому — отнюдь не привела к переосмыслению всей проблемы положения женщин и их статуса в обществе. Наоборот, доминирующей идеологией становится мужской шовинизм. В ситуации, когда происходят некоторая политическая либерализация и ослабление жестких идеологических

и экономических механизмов, управлявших раньше обществом, женщины могли бы значительно улучшить свое положение. Но в патриархатном обществе, каковым является наше общество, улучшение положения женщин воспринимается мужчинами как угроза их собственным правам и привилегиям. Вероятно, поэтому отечественные политические лидеры и средства массовой информации (независимо от их политических ориентаций), наши бизнесмены столь враждебны и агрессивны к женщинам и к самой идее эмансипации. Ведь не случайно и сегодня сохраняется отчуждение женщин от политики, продолжается контроль над информацией о женщинах и для женщин, в общественное сознание внедряются сексистские стереотипы и представления о феминизме и эмансипации как угрозе национальным культурным ценностям.

Патриархат, маскулинистская парадигма — это система стандартизации личности через пол, приписывание и предписывание человеку определенных половых параметров поведения, мышления, ощущения, восприятия. Это касается и мужчин, которые также несвободны от социополовых запретов (например, на открытое выражение чувства) или предписаний (быть всегда активным и удачливым). В рамках патриархатной культуры сильный мужчина может существовать только в паре со слабой женщиной, ее слабость — это основа его силы. Фактически патриархатная культура формирует женщину как жертву, а мужчину как агрессора, но страдают при этом и те, и другие.

Демократизация общества и гуманизация культуры предполагают преодоление патриархатных и сексистских установок и норм жизни. Приобщение России к общечивилизационным процессам с необходимостью предполагает пересмотр и переоценку многих привычных для нас в прошлом понятий и представлений. И отказ от маскулинистской идеологии — одна из важнейших социальных и культурных задач.

<sup>1</sup> Распутин В. *Cherchez la femme* — Наш современник 1990, № 3 с 169.

<sup>2</sup> Мишель А. *Долой стереотипы!* Преодолеть сексизм в книгах для детей и школьных учебниках. Париж 1986.

<sup>3</sup> Brittan A. *Masculinity and Power* Oxf — N Y, 1989, с 4.

<sup>4</sup> Dworkin A. *Women hating* N Y, 1974, с 117.

<sup>5</sup> Воронина О. Женщина — друг человека? Образ женщины в массмедиа — Человек 1990, № 5.

<sup>6</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи частной собственности и государства — Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения 2-е изд. Т 21, с 68.

<sup>7</sup> Mead M. *Male and Female. A Study of the Sexes in Changing World* N Y 1949.

<sup>8</sup> Маркс К. Немецкая идеология — Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения 2-е изд. Т 3 с 31.

<sup>9</sup> Энгельс Ф. Письмо Лауре Лафарг от 2 октября 1891 г. — Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения 2-е изд. Т 38, с 145.

<sup>10</sup> Коллонтай А. Социальные основы женского вопроса. СПб, 1909.

<sup>11</sup> Ленин В. И. Великий почин — Полное собрание сочинений Т 39 с 15.

<sup>12</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства — Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения 2-е изд. Т 21, с 68.

<sup>13</sup> Цеткин К. Из записной книжки — Воспоминания о В. И. Ленине Т 5 1970, с 48.

<sup>14</sup> Ленин В. И. О задачах женского рабочего движения в Советской Республике — Полное собрание сочинений Т 39, с 204.

<sup>15</sup> Правда 8.03.1936.

Нина Юлина

(Россия)

#### ФЕМИНИСТСКАЯ РЕВИЗИЯ ФИЛОСОФИИ: ВОЗМОЖНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Предположим, что историки философии XXI в. зададутся целью написать историю ревизий и революций философии в XX в. Итогом будет очень интересный и богатый по материалам документ. В нем найдут отражение попытки произвести революцию в философии, приняв в качестве определяющих самые различные параметры — чувственные данные, опыт, практику, язык, экзистенцию, человека и т. д. Истоки многих из этих параметров в прошлом — в классической философии XVII—XIX вв. и даже в античности. Вместе с тем этот документ, конечно, зафиксирует, что начиная с 70-х годов XX в. предпринимаются попытки пересмотра философии, при этом вводится принципиально новое измерение — социополовое, что связано с феминистской ревизией философии.

Конечно, от взгляда историков философии не ускользнет тот факт, что географически феминистская мысль локализуется преимущественно в западных странах — США, Великобритании, Канаде, Франции, Германии и др. Именно здесь публикуется основная масса феминистской литературы. В восточных странах этот процесс значительно слабее. В Советском Союзе такого явления вообще не было. Следствием господства марксистской идеологии с характерным для нее тезисом о том, что с ликвидацией частной собственности, установлением социалистических отношений, вовлечением женщины в общественный труд и общественной помощью семье снимаются все проблемы неравенства и эксплуатации женщины, было свертывание философско-теоретической рефлексии о бытии женщины в мире. Сама идея о возмож-

ности введения в философию социополового измерения кажется профессионалам-философам курьезной, а западный феминизм представляется поветрием быстро сменяющейся моды.

Объяснение различного отношения к философскому осмыслению женских проблем потребует от историков будущего сравнительного анализа социополитического и идеологического контекстов западной и советской мысли. Такой анализ в какой-то мере могли бы проделать и мы, но это вовлечет нас в рассмотрение нефилософских факторов.

Чтобы не отвлекаться от философии, мы зададимся вопросом: а правомерно ли вообще говорить о феминистской ревизии философии? Ревизия философии всегда была связана с двумя факторами. Во-первых, с творчеством выдающихся мыслителей, таких, как Б. Рассел, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн, и, во-вторых, с введением в философию новой парадигмы.

Среди феминистских мыслителей мы не найдем фигур мирового ранга. Симона де Бовуар, Бетти Фриден, Суламифь Файерстоун, Кетти Миллет скорее стимулировали феминистскую мысль, нежели сформировали ясно очерченную парадигму. И тем не менее процесс ревизии философии идет. Его начали многие преподаватели, научные сотрудники, которые стали задаваться вопросами: а так ли непредвзяты и объективны с точки зрения пола известные всем философские концепции, не сказалось ли на содержании философии то обстоятельство, что на протяжении всей европейской истории основным субъектом истории был мужчина, а вся культура, в рамках которой развивалась философия, была односторонне патриархальной, не может ли стать осмысление особого, отличного от мужского, бытия женщины в мире источником новых философских проблем?

Вопросы эти, как показала практика, отнюдь не праздные, и ответы на них имеют далеко идущие последствия. На наш взгляд, они достаточно весомы и не могут игнорироваться. Если учесть, что феминистская ревизия охватила не только философию, но и социологию, культур-антропологию, историю, политологию и т. д., то есть основания утверждать, что происходит создание нового пласта культуры, кото-

рый, взаимодействуя с традиционной патриархатной культурой, трансформирует ее, делая более сбалансированной и биархатной.

В рамках небольшой статьи невозможно дать развернутый анализ феминистских новаций, тем более что феминистская мысль — это живая, не устоявшаяся, не выявившая весь свой потенциал философия. Поэтому мы ограничимся только обозначением тех проблемных полей, где вклад феминистской мысли наиболее весом. Вполне естественно, что феминистская ревизия началась с нового прочтения истории философии: в исторической перспективе легче всего выявить, где и почему умалчивалось и искажалось женское бытие. Конечно, до полной реализации этого замысла далеко. Вместе с тем уже проделана большая работа, позволившая с достаточной обоснованностью сделать следующие выводы.

1. Все стандартные истории философии писались и пишутся с «мужской перспективой». В них взгляды философов на природу женщины либо вовсе опускаются, либо представлены как исторические анекдоты, либо, когда для философов прошлого женщина — небытие, не стоящее размышления, — эти взгляды не получают должной оценки. Своим толкованием проблем женщин историки философии вносили существенную лепту в утверждение и оправдание маскулинистской культуры.

2. Патриархатное искажение истории философии состояло также в том, что в разряд гуманистов попадали мыслители, которые, абстрактно решая проблему человека с прогрессивных для своего времени позиций, отождествляли человека с мужчиной, а в отношении женщин придерживались ретроградных взглядов (Аристотель, Руссо, Кант, Фрейд, Сартр). Одновременно в рамках западной мысли формировались взгляды, которые свидетельствовали о стремлении философов преодолеть патриархатные стереотипы мышления и применить принципы гуманизма и справедливости к положению женщины в мире (Кондорсе, Дидро, Маркс, Энгельс, Милль, Дьюи).

3. В стандартных историях философии и в интеллектуальных историях не оценено по достоинству творчество выдающихся женщин — Аспасии, Диотимии, Гипатии и других, а также феминисток прошло-

го — Мери Астелл, Мери Воллстонкрафт, Элизабет Стэнтон и других. Исследование и оценка этого творчества — важнейшая задача непредвзятой истории философии<sup>1</sup>.

Одним словом, в результате феминистской ревизии философии и ликвидации в ней белых пятен последняя предстала в виде более богатой и разнообразной панорамы идей и персоналий. Конечно, есть резон в скептицизме относительно попыток изображать всю историю философии под знаком мужской доминанты или выделять мужскую или женскую перспективы в качестве историко-философских методологических установок. Возникновение и развитие философского знания детерминировано таким множеством разнообразных факторов, что определить, какие из них относятся к социополовому измерению, весьма затруднительно<sup>2</sup>. В связи с этим напрашивается аналогия с попытками марксистских историков философии сводить историю философии к борьбе материализма и идеализма, которая, в свою очередь, выводилась из борьбы прогрессивных и реакционных классов. Очевидно, что такой редуccionистский подход обедняет и схематизирует отношения философии и ее социокультурного контекста.

Другим проблемным полем, которое усиленно разрабатывалось феминистскими теоретиками и которое принесло свои плоды, является этика. Ими предложен более сбалансированный подход к анализу этических традиций, связанный, в частности, с ревизией господствующей этики индивидуализма, с ее главными принципами автономии личности, права, свободы, равенства. В книге «Другим голосом» (1982) Кэрол Гиллиган выдвинула следующий тезис: индивидуалистическая этика, главными субъектами которой могли быть мужчины, будь она всеобщей, на практике привела бы к отчуждению и изоляции людей. Этого не произошло потому, что наряду с ней действовала «этика заботы», главные императивы которой — забота о других, чувство причастности, ответственность перед другими. Наиболее чутки к ней женщины, для которых забота о семье всегда была главной обязанностью. Гиллиган исходит из дополняемости этики автономии личности и «этики заботы»<sup>3</sup>. Некоторые авторы считают такую трактовку

недостаточной. «Этика заботы» в действительности присуща и женщинам, и мужчинам, только у первых она направлена на кого-то, прежде всего на членов семьи, у вторых на что-то — деньги, карьеру, политику и т. д., и эта разнонаправленность есть следствие мужского доминирования в обществе и культуре. Будущая феминистская этика не может строиться только на моральной практике семейной жизни. Она должна ориентироваться на общечеловеческую «этику заботы», преодолевающую дихотомию личной и общественной жизни, что возможно только при перестройке социальных и политических институтов<sup>4</sup>. Императивом либеральной этической теории должно стать преодоление ограниченно понимаемой «маскулинности» и «феминности».

Не касаясь других вопросов, которые были подняты в рамках этой темы феминистскими теоретиками, можно констатировать, что им удалось высветить новые моменты в функционировании и производстве морального сознания, сформулировать новые проблемы, которые не виделись в «маскулинистской перспективе».

Более скромными мне кажутся попытки пересмотра «твердого ядра» философии — эпистемологии, метафизики, философии науки. К позитиву можно отнести новый нетрадиционный подход к дуализмам, пронизывающим философское знание со времен Платона до наших дней. Бинарное видение реальности, проявившееся в дуализмах духовного и телесного, рационального и эмоционального, культуры и природы, объективного и субъективного, знания и мнения, логоса и хаоса и т. д., сформировалось под влиянием различных причин. Но одна из них, считают феминистские теоретики, связана с присущими патриархальной культуре образами мужчины и женщины. Дуализмы составлялись не из рядоположенных оппозиций, а из иерархически построенных модальностей. Мужчина считался носителем духовности, рациональности, культуры, объективности, знания, логоса, женщины — телесного, эмоционального, природного, субъективного, хаотичного. Новый образ философии феминистские теоретики связывают с построением недуалистической, неиерархической, нефундаменталистской модели знания, в которой человеческий опыт

предстал бы в его целостности, взаимозависимости сторон, взаимопроникновении полярностей, где телесное, природное, эмоциональное не будут рассматриваться как низкое<sup>5</sup>.

Вряд ли можно утверждать, что такого рода философия получила какое-то оформление. Скорее, это только заявка, отражающая современные тенденции. Например, в книге «Открываемая реальность» (1983) под редакцией Сандры Хардинг и Мэррил Хинтикка сделана заявка на создание новой парадигмы, учитывающей субстанциальные сферы женского бытия<sup>6</sup>. Однако, в сущности, это вариант социологии знания, предполагающий учет исторической конкретности и контекстуальности знания, зависимости его от ценностных предпосылок, в том числе отражающих социополовую принадлежность субъекта познания. Что касается критики дуализма и подчеркивания соотносительности явлений, то их трудно считать исключительно феминистскими. Представляются также малоубедительными попытки выделить и определить специфически феминистский метод в философии. Эти попытки сводятся к тому, чтобы в любом методе уметь выделять социально-ценностные детерминанты, а в них компонент, который связан с социополовой принадлежностью познающего субъекта. Иначе говоря, речь идет о необходимости более тонкого и дифференцированного анализа социокультурных детерминант познания<sup>7</sup>.

Нельзя не признать, что и в книге «Открываемая реальность», и в других изданиях содержится немало верных критических замечаний относительно патриархатной нагруженности современной философии и ее упорного нежелания видеть воздействие этого фактора на саму суть философии, на постановку и решение ее разнообразных проблем. Критики указывают на более сложный механизм производства знания, чем это присуще эмпирическим или рационалистическим традициям философии, идущим от Юма и Декарта.

Следует отметить, что на феминистскую критику очевидное влияние оказала концепция Томаса Куна о структуре научных революций, и прежде всего идея парадигмы. Взяв за ориентир парадигму Куна, феминистские теоретики оттенили ее релятивистский

момент, зависимость парадигм от принятых в данном сообществе верований, имеющих социальные корни. Проанализировав принятые в философии понятия опыта, онтологии, рациональности, языка и т. д., они верно подметили ценностную нагруженность этих понятий, в частности зависимость от маскулинистских стереотипов культуры; подчеркнув значимость социоловых различий в производстве знания, они оттенили еще одну сторону активной роли субъекта познания. Вместе с тем вряд ли можно считать, что в конструктивной части им удалось наметить контуры новой феминистской парадигмы. Все дело в том, что в парадигме есть и логическая сторона, в рамках которой схватываются реальные, истинные стороны объекта (другое дело, что у Куна эти две стороны оказались не связанными). Если сводить все содержание теорий к социально-историческим детерминантам, зависимым от социополовой принадлежности субъекта, или психологическим особенностям субъекта познания, пропадает логика развития предмета и абсолютный момент знания. А последнее неизбежно ведет к релятивизму — позиции, которая находится в противоречии с фактом исторической длительности и преемственности философии.

Один из вопросов, который критики чаще всего задают феминистским философам и который своими корнями уходит в аристотелевскую метафизическую традицию, состоит в следующем: а правомерно ли вообще с философской точки зрения говорить о зависимости знания о человеке от социоловых параметров познающего субъекта? Ведь философия всегда имела дело с универсальным, всеобщим, «бытием как бытием», человеком вообще, а не со специфическими проявлениями его — половыми, национальными, возрастными и т. д. Как же отвечают феминистские теоретики на этот критический вопрос? Кэрол Гулд считает такой скептицизм необоснованным и выдвигает три контраргумента, которые, по ее признанию, она формулирует, опираясь на гегелевско-марксистскую философскую традицию. Во-первых, позиция, отрицающая философскую правомерность вопроса о природе человека в соотношении с его социоловой принадлежностью, основана на абстрактном понимании универсальности, отождествляющем фи-

лософию с исследованием неких фундаментальных сущностей — эссенциализмом, — которые характеризуют весь класс явлений. Между тем универсальность должна пониматься как конкретная универсальность.

Эссенциализм не может решить, что есть всеобщее, не обращаясь к анализу отдельного, частного и случайного. Например, универсальная проблема о природе человека не может быть решена без учета различий между мужчинами и женщинами. Во-вторых, вся история философии свидетельствует о том, что философы, полагавшие, будто занимаются они анализом абстрактно-универсальных черт человека, в действительности создавали ценностно нагруженные теории, отражавшие сексистские предрассудки определенных социальных групп. Как правило, человека «вообще» определяли как носителя рациональности, свободы волеизъявления. В то же время женщину считали носительницей иррациональности, эмоциональности, чувственности и т. п. Иначе говоря, представление о человеке не есть раз и навсегда данная сущность, это исторически изменчивая дефиниция, которая отражает исторически конкретные роли мужчины и женщины в обществе и уровень знания об этих ролях.

Опираясь на эти аргументы, Кэрол Гулд делает вывод о необходимости феминистского пересмотра предмета философии, ее либерализации, сознательно-го включения в нее социально-философских проблем. Она настаивает на том, что современный контекст предполагает включение в сферу философии вопросов о природе женщины, причинах мистификации ее подчиненного положения и неравенства в семье и обществе<sup>8</sup>. Одновременно, считает она, философия должна стать средством освобождения женщины и всего общества от сковывающих патриархатных стереотипов.

Представляется, что предложенный Кэрол Гулд проект ревизии философии весьма типичен для феминистских теоретиков самых различных ориентаций, как работающих в гегелевско-марксистской парадигме, так и тех, кто ориентируется на психоанализ, структурализм или прагматизм. Суть этого проекта состоит в признании социальной детерминированности философского знания, подчеркивании роли социо-

полового компонента социальной детерминации, включении в философию социальных проблем, относящихся к особому положению женщины в мире. Вряд ли можно утверждать, что его осуществление вылилось в создание новой философской парадигмы. Вместе с тем нельзя отрицать, что разработка конкретных проблем в рамках этого общего проекта принесла интересные плоды. Высвечены механизм формирования содержания и решения философских проблем, активная роль субъекта в познании, влияние исторических предрассудков на само видение проблем. Тем самым сделан еще один шаг на пути демифологизации философского знания.

Для большинства феминистских течений характерен крен в сторону социологических объяснительных моделей (в противовес биологицистским моделям, в которых вторичные социальные роли женщин выводятся из их биолого-анатомических особенностей). Вполне понятно, что социально-философская, а также философско-политическая тематика занимает в них существенное место. И здесь наиболее очевидно достигнутое в рамках феминизма приращение философского знания. Новый смысл приобрели проблемы власти, господства, неравенства, семьи, справедливости, самореализации личности, в философский оборот введены и получили теоретический статус проблемы любви, заботы, материнства, счастья, репродукции, порнографии, проституции, экологии женщины, которые опускались социальной мыслью или считались второстепенными.

Возьмем проблему женщина и семья — наиболее трудную и болезненную для феминистской мысли — и посмотрим, в каком направлении идет ревизия сложившихся стереотипов в этой области и какие новые подходы сформировались в ее рамках. В соответствии с бытующими парадигмами социальной мысли, считается само собой разумеющимся, что основной, а может быть, даже единственный смысл женского бытия состоит в том, чтобы служить семье, т. е. рожать и воспитывать детей, заботиться о муже и престарелых. И этот смысл определен не кем-то, а самой природой, возложившей на женщину, а не на мужчину, репродуктивные функции. Иначе говоря, сама природа позаботилась о том, чтобы половина

населения — женщины — максимум своей энергии отдавали семье, чтобы вторая половина — мужчины — высвобождала время и энергию для общественной деятельности, требующей не «тела», а подлинно человеческих качеств, проявляющихся в политической, хозяйственной, военной, научной деятельности. Одновременно семья рассматривается как некое единство, естественная ячейка, спаянная общностью интересов и целей, в которой женщина, естественно, играет вторые роли.

Феминистские теоретики поставили под сомнение эту парадигму, показав, что она сложилась под влиянием исторически относительных и в принципе проходящих патриархатных традиций и институтов, в результате чего в тени остались отношения неравенства и несправедливости, существующие в семье. Но если во главу угла ставить идеал справедливого и демократического общества, существующая семья как несправедливый институт общества будет подрывать этот идеал<sup>9</sup>.

Отношения неравенства и несправедливости в семье исследуются в феминизме с самых различных позиций, в том числе и неомарксистских. Для нас они представляют особый интерес, поскольку в сопоставлении с ортодоксальным марксизмом яснее виден смысл феминистской ревизии. Обращаясь к работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», феминистские теоретики выделяют в ней тезисы о том, что первая в истории противоположность классов совпадает с развитием антагонизма между мужем и женой при единобрачии и первое классовое угнетение совпадает с порабощением женского пола мужским. Сулами Файерстоун в книге «Диалектика секса» (1970), ссылаясь на эти положения, предложила скорректировать материалистическое понимание истории следующим образом. Господствующие роли мужчин и подчиненные роли женщин — это та система социальных отношений, из которой вырастает господство мужской власти в обществе и вторичное, неравноправное положение женщин. Эта социально-репродуктивная организация общества столь глубока, что выпадала из поля зрения исследователей. На деле же, только приняв за исходное формируемый ею

реальный базис, можно выработать объяснение всей суперструктуре — экономическим, политическим институтам, а также религиозным, философским и другим идеям того или иного исторического периода.

Согласно Файерстоун, не биологическое различие между мужчиной и женщиной обусловило возникновение классовой системы, а естественное различие привело к первой дифференциации социальных ролей внутри семьи, которая создала парадигму класса и касты<sup>10</sup>.

Второй тезис, который феминисты заимствовали из марксистского понимания истории, одновременно существенно скорректировав его, — о движущих силах исторического развития. Ф. Энгельс, считают они, зафиксировал два важных для материалистического понимания истории процесса: первый — производство средств производства, второй — производство самого человека, т. е. рабочей силы. Однако в дальнейшем он сосредоточил свое внимание только на первом процессе, оставив без внимания воспроизводство рабочей силы, связанное с репродуктивной функцией женщины. Между тем эти два процесса диалектически связаны между собой и должны исследоваться в единстве. Споры, собственно, ведутся относительно того, считать главной социально-экономической функцией семьи домашнюю экономику и потребление товаров, производство рабочей силы или то и другое одновременно.

Установки феминистских теоретиков, учитывающие социополовые параметры при объяснении истоков разделения труда, происхождения неравенства, а также движущих сил общества, нам кажутся разумными, теоретически оправданными и практически важными. Действительно, нельзя построить удовлетворительную концепцию развития и функционирования общества, его институтов и организаций, игнорируя важнейшие факторы — репродуктивные функции женщин, дифференциацию и иерархию социальных ролей внутри семьи, неравноправное отношение к производству и потреблению. Между развитием материального базиса общества, его экономической, государственной, политической структурами, с одной стороны, и структурами и формами, в которых происходит воспроизводство населения, — с другой, су-

ществует теснейшая взаимосвязь. Формы семейных отношений воздействуют на типы экономических, государственных и иных отношений.

Ни Маркс, ни Энгельс конкретно не проследили, каким образом, например, репродуктивно-семейные функции женщин вливаются в производительные силы и используются для получения прибавочной стоимости или каким образом противоречия социальных ролей в семье и семейное неравенство влияют на суперструктуру общества, детерминируя патриархальный характер власти, права, морали, философии, религии и т. д. В центре их внимания были детерминанты, связанные с классами и классовой борьбой. Конечно, права Файерстоун, говоря о том, что связь противоречий в семье и суперструктуре общества не лежит на поверхности, она скрыта множеством других отношений, из-за чего создается иллюзия о семье как некоей биологической константе. Только в наше время, когда женский труд активно привлекается на общественный рынок труда и женщина стала выполнять двойную роль — домохозяйки и профессионального работника, взаимосвязь между характером социальных ролей в семье и характером организации общества становится явной. Но даже сегодня, если смотреть на нее через призму догматического марксизма, она не фиксируется.

Энгельс, прогнозируя в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» возможность решения женского вопроса, высказал убеждение, что демократизация социальных ролей в семье и ликвидация эксплуатации женщин произойдут с ликвидацией частной собственности и построением социализма, при котором женщины будут вовлекаться в общественное производство, а общество будет оказывать помощь семье в воспитании детей. Конечно, Энгельс не занимался конкретной разработкой проблем семьи при социализме, тем более он не мог предугадать исторические судьбы реализации социалистического идеала. Однако в ортодоксальном марксизме этот тезис на долгое время превратился в руководящий принцип политики в отношении семьи и женщины.

Опыт решения женского вопроса в СССР свидетельствует о том, что система патриархальных отно-

шений в семье и обществе и связанное с ней неравноправие женщин не ликвидируются автоматически с ликвидацией частной собственности, вовлечением женщин в общественный труд, предоставлением ей юридических прав и т. д. Огосударствление частной собственности отнюдь не уничтожило эксплуатацию женщин и не создало условий для самореализации личности в соответствии с потенциями общества и идеалом справедливости.

В результате репрессий и войн в Советском Союзе было уничтожено 60 или 70 млн. человек, большую часть которых составляли мужчины (официальной статистики на этот счет нет). Это значит, что женщины — вдовы и одиночки — оказались главной рабочей силой на производстве. И сейчас, когда выравнивается диспропорция мужского и женского населения, доля женского труда в России составляет более 50% рабочей силы. Переход страны к рыночной экономике болезненнее всего скажется на наиболее уязвимой части населения — женщинах. Очевидно, что прежде всего на женские плечи ложатся бытовые тяготы в условиях дефицита товаров потребления, ей труднее будет перекалцифицироваться и приспособиться к жестким требованиям рынка, она — первый кандидат в безработные. Все это влияет на отношения в семье, ведет к падению рождаемости, т. е. воспроизводства рабочей силы — важнейшего компонента производительных сил. Эксплуатируемое положение женщины прямо или косвенно сказывается на характере власти, на социальных институтах, на культуре, деформируя демократизационные процессы, обрекая их на непоследовательность и противоречивость.

Важная роль женского труда в экономике страны должна привести к существенной ломке патриархатных отношений в семье. Однако практика показывает, что это процесс противоречивый и неоднозначный. С одной стороны, происходит явная трансформация экономических ролей в семье. Во многих семьях женщина экономически не зависит от мужа, что имеет огромное значение для ее личностного самоутверждения. С другой стороны, патриархатные отношения в семье проявляются в распределении семейных обязанностей, в воспитании детей, в подчинении женщины требованиям мужской сексуальности, в жертвова-

нии своими интересами во имя сохранения семьи, в более болезненных для нее последствиях развода и т. д. Но главное — женщина несет двойной груз — профессионального и домашнего труда; ее совокупный рабочий день длится 11—12 часов. Неравноправное положение женщины закрепляется патриархатными традициями семейной морали, религии, культуры, власти. Достаточно сказать, что ключевые позиции во всех областях, где принимаются принципиальные решения, принадлежат мужчинам.

Западные феминистские теоретики, говоря о «патриархатной нагруженности» философии, обычно приводят среди прочих доказательств факт «умолчания» женского бытия, «слепоту» даже гениальных философов в отношении несправедливости вторичного положения женщины в мире. «Умолчание» было свойственно и советской философии. В частности, несмотря на особую болезненность, неординарность и противоречивость женских проблем в СССР, в том числе проблемы женщина и семья, они выпадали из поля зрения философов и социологов. Например, нет раздела о семье в коллективном труде «Основы марксистско-ленинской философии», который в течение длительного времени был главным учебным пособием в преподавании философии в высших учебных заведениях страны<sup>11</sup>. В учебнике «Введение в философию», изданном в 1989 г., тоже нет такого раздела. И хотя в нем обсуждается проблема человека, ранее находившаяся в забвении, женская тематика и вопрос о возможности использования социополового параметра при анализе социокультурных детерминант знания о человеке не поднимаются<sup>12</sup>.

Одним словом, проблемы женщин, в том числе и проблеме женщина и семья, российским философам еще только предстоит исследовать, причем по-новому, отбросив многие бытующие стереотипы и догмы, не позволявшие видеть их истинную глубину и широту. В связи с этим философам, как мне кажется, стоит внимательно присмотреться к опыту феминистской мысли за рубежом, изучить его позитивные результаты, в том числе связанные с ревизией традиционной философии. Может быть, не все нас в этой ревизии устроит, а многое покажется надуманным (например, некоторые идеи радикального феминиз-

ма), но в любом случае позитивные результаты деятельности феминистских теоретиков уже вовлечены в оборот мировой философии и их нельзя игнорировать. Рано или поздно философы нашей страны, пребывающие в состоянии «переоценки ценностей», нарушат молчание и обратят внимание на эти результаты<sup>13</sup>. Можно также предположить, что история решения женского вопроса в социально-экономическом и политическом контексте нашей страны явится перспективной областью исследований для мировой феминистской мысли. Не исключено, что эти новые исследования верифицируют одни теоретические конструкции и покажут утопичность других.

Итак, результаты, которые достигнуты в рамках феминистской ревизии философии, позволяют говорить о правомерности и теоретической оправданности такого пересмотра. Выше отмечалось, что ревизия в философии всегда была сопряжена с созданием новой парадигмы и с деятельностью выдающихся философов. Что касается новой парадигмы, то заявка на нее осталась только заявкой. Новая парадигма предполагает введение принципиально новых моделей знания, метафизических схем, методологий и т. д. В феминистской философии пока всего этого нет. На деле используется теоретико-методологический багаж, наработанный в самых различных философских течениях. Идет скорее процесс приспособления идей этих течений к феминистскому видению, нежели разработка новой философии. Не появились пока и мыслители высокого класса.

Тем не менее представляется, что феминистскую философию следует оценивать как движение вперед в развитии философского знания. В сущности, прогресс в философии — это постановка новых проблем, рассмотрение старых проблем в новом ракурсе, создание сообщества единомышленников, ведущих длительный и многосторонний спор по этим проблемам. Все это есть в феминистской философии. Результаты анализа истории, обнаружение в ней белых пятен, а также новые идеи моральной и социальной философии позволяют оценивать феминистскую философию как несомненное приращение философского знания, в котором содержится потенциал для разворачивания перспективных направлений исследования.

<sup>1</sup> Обширная библиография феминистской литературы по истории философии представлена в *APA Newsletters on Feminism and Philosophy*, 1989, № 88, 3, June, с. 39—40. Особо следует отметить выход в свет «*A History of Women Philosophers*» Vol I 600 B.C. to 500 A.D. Ed. by M. E. Waite. Dordrecht, 1987.

<sup>2</sup> О скептицизме такого рода см. *Grimshaw J. Philosophy and Feminist Thinking*. Minneapolis, 1986.

<sup>3</sup> *Culligan C. In a Different Voice*. Cambridge, 1982.

<sup>4</sup> *Tronto J. Women on Caring: What Can Feminists Learn about Morality from Caring?* — *Gender /Body/ Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Ed. by A. Jaggar and S. Bordo. New Brunswick—London, 1989, с. 184.

<sup>5</sup> *Wilshire D. The Uses of Myth, Image, and the Female Body in Re-visioning Knowledge* — *Gender/Body/Knowledge*, с. 92—114; *Jaggar A. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology* — *Gender/Body/Knowledge*, с. 145—171.

<sup>6</sup> *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Eds. by S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht—Boston—London, 1983.

<sup>7</sup> *Harding S. The Method Question* — *Hypatia*, Fall, 1987, с. 19—35.

<sup>8</sup> *Gould C. Woman Question: Philosophy of Liberation and Liberation of Philosophy* — *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*. N.Y., 1980, с. 7—16.

<sup>9</sup> *Okin S. M. Justice, Gender and the Family*. N.Y., 1989.

<sup>10</sup> *Fuestone S. The Dialectics of Sex: The Case for Feminist Revolution*. N.Y., 1970, с. 12—13.

<sup>11</sup> Основы марксистско-ленинской философии. Под ред. Ф. В. Константинова. М., 1971 (последнее издание — 1982 г.).

<sup>12</sup> Введение в философию. Учебник для высших учебных заведений. Ч. I—II. Под ред. И. Т. Фролова. М., 1989.

<sup>13</sup> Первые, еще робкие шаги в этом направлении уже сделаны. См. *Клименкова Т. А. Философские проблемы неоминимизма 70-х годов* — *Вопросы философии* 1988, № 5, с. 148—157; *Юлина Н. С. Проблемы женщин: философские аспекты* (Феминистская мысль в США) — *Вопросы философии* 1988, № 5, с. 137—147; *Юлина Н. С. Женщина и патриархат* — *Киносценарий* 1989, № 2, с. 177—180; *Воронина О. А. Женщина в мужском обществе* — *Социологические исследования* 1988, № 2.

## CONTENTS

|                                                                                                                                              |  |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| Foreword . . . . .                                                                                                                           |  |
| SECTION I. THE PHILOSOPHY OF FEMINISM . . . . .                                                                                              |  |
| <i>Jean Grimshaw</i> (Great Britain). The Idea of a Female Ethic . . . . .                                                                   |  |
| <i>Eliot Deutsch</i> (USA). Feminism and Autonomy . . . . .                                                                                  |  |
| <i>Maria Herrera Lima</i> (Mexico). Equal Respect among Unequal Partners: Gender Difference and the Constitution of Moral Subjects . . . . . |  |
| <i>Marcia Morse</i> (USA). Feminist Aesthetics and the Spectrum of Gender . . . . .                                                          |  |
| <i>Marietta Stepanyants</i> (Russia). The Image of Woman in Religious Consciousness: Past, Present and Future . . . . .                      |  |
| SECTION II. GENDER AT THE CROSSROADS OF CULTURE . . . . .                                                                                    |  |
| <i>Roger T. Ames, David L. Hall</i> (USA). Chinese Sexism: Pro-paedeutics . . . . .                                                          |  |
| <i>Tatyana Grigorieva</i> (Russia). Female Hypostacies (China, Japan, Russia) . . . . .                                                      |  |
| <i>Olga Mezentseva</i> (Russia). The Status of Women in Hinduism (19th and 20th Centuries) . . . . .                                         |  |
| <i>Rup Rekha Verma</i> (India). The Missing Person . . . . .                                                                                 |  |
| <i>Leonid Polyakov</i> (Russia). Women's Emancipation and the Theology of Sex in Nineteenth-Century Russia . . . . .                         |  |
| SECTION III. FEMINISM AND MODERNITY . . . . .                                                                                                |  |
| <i>Tatyana Klimenkova</i> (Russia). Feminism and Postmodernism . . . . .                                                                     |  |
| <i>Svetlana Kaidash</i> (Russia). Female Culture . . . . .                                                                                   |  |
| <i>Olga Voronina</i> (Russia). Women and Socialism: a Feminist Analysis . . . . .                                                            |  |
| <i>Nina Yulina</i> (Russia). The Feminist Revision of Philosophy: Potentials and Prospects . . . . .                                         |  |

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                                   |  |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| Предисловие . . . . .                                                                                                             |  |
| Раздел I ФИЛОСОФИЯ ФЕМИНИЗМА . . . . .                                                                                            |  |
| <i>Джин Гримшоу</i> (Великобритания). Идея «женской этики». <i>Элиот Дойч</i> (США). Феминизм и автономность . . . . .            |  |
| <i>Мария Эррера Лима</i> (Мексика). Равное уважение к неравным партнерам: различие полов и конституция субъектов морали . . . . . |  |
| <i>Марсия Морс</i> (США). Феминистская эстетика и спектр пола . . . . .                                                           |  |
| <i>Мариэтта Степанянц</i> (Россия). Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее . . . . .                   |  |
| Раздел II. ФЕМИНИЗМ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ . . . . .                                                                     |  |
| <i>Роджер Т. Эймс, Дэвид Л. Холл</i> (США). Китайский сексизм: пропедевтика . . . . .                                             |  |
| <i>Татьяна Григорьева</i> (Россия). Женская ипостась мира (Китай, Япония, Россия) . . . . .                                       |  |
| <i>Ольга Мезенцева</i> (Россия). Статус женщины в индуизме XIX—XX вв. . . . .                                                     |  |
| <i>Руп Рекха Верма</i> (Индия). Отсутствующая личность . . . . .                                                                  |  |
| <i>Леонид Поляков</i> (Россия). Женская эмансипация и теология пола в России XIX в. . . . .                                       |  |
| Раздел III ФЕМИНИСТСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ . . . . .                                                                    |  |
| <i>Татьяна Клименкова</i> (Россия). Феминизм и постмодернизм . . . . .                                                            |  |
| <i>Светлана Кайдаш</i> (Россия). О «женской культуре» . . . . .                                                                   |  |
| <i>Ольга Воронина</i> (Россия). Женщина и социализм: опыт феминистского анализа . . . . .                                         |  |
| <i>Нина Юлина</i> (Россия). Феминистская ревизия философии: возможности и перспективы . . . . .                                   |  |

Научное издание

## **ФЕМИНИЗМ**

ВОСТОК. ЗАПАД. РОССИЯ

*Утверждено к печати*  
Институтом философии РАН

Заведующий редакцией Я. Б. Гейнчерк  
Редактор И. В. Королева  
Младший редактор Л. В. Исаева  
Художник Б. Л. Резников  
Художественный редактор Э. Л. Эрчан  
Технический редактор Г. А. Никишина  
Корректор Р. Ш. Умерис

ИБ № 17235

Сдано в набор 18.03.93. Подписано к печати 11.08.93. Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 13,02. Усл. кр.-отг. 13,18. Уч.-изд. л. 13,61. Тираж 1500 экз. Изд. № 7535. Зак. № 96.  
«С»—1

ВО «Наука»  
Издательская фирма  
«Восточная литература»  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография ВО «Наука»  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28