



В книге рассматриваются сущностные характеристики женского нонконформизма в России и анализируются его основные этапы. Автор делает акцент на то обстоятельство, что причины женского нонконформизма в России следует искать в глубокой древности. В языческой Руси онтологические характеристики женского начала противопоставляются мужским как хаос/порядок, тьма/свет. Вследствие этого и вызревал женский нонконформизм как протест нормам патриархатной культуры. Особое внимание в книге уделено русской философии пола и философии феминизма, выявляющими фундаментальные бытийные гендерные характеристики.

Людмила Сазонова

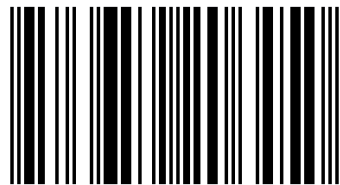
Философия женского нонконформизма в России

в контексте формирования русской ментальности



Людмила Сазонова

Людмила Алексеевна Сазонова - кандидат философских наук, доцент, обладательница международных (США, Венгрия) и российского грантов. Область научных интересов: гендерная философия, философия культуры. Работает на кафедре философии и психологии Владивостокского государственного университета экономики и сервиса.



978-3-659-20645-0

Людмила Сазонова

Философия женского нонконформизма в России

Людмила Сазонова

**Философия женского
нонконформизма в России
в контексте формирования русской
ментальности**

LAP LAMBERT Academic Publishing

Impressum / Выходные данные

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу <http://dnb.d-nb.de>.

Любые названия марок и брендов, упомянутые в этой книге, принадлежат торговой марке, бренду или запатентованы и являются брендами соответствующих правообладателей. Использование названий брендов, названий товаров, торговых марок, описаний товаров, общих имён, и т.д. даже без точного упоминания в этой работе не является основанием того, что данные названия можно считать незарегистрированными под каким-либо брендом и не защищены законом о брендах и их можно использовать всем без ограничений.

Coverbild / Изображение на обложке предоставлено: www.ingimage.com

Verlag / Издатель:

LAP LAMBERT Academic Publishing

ist ein Imprint der / является торговой маркой

AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Германия

Email / электронная почта: info@lap-publishing.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Напечатано: см. последнюю страницу

ISBN: 978-3-659-20645-0

Zugl. / Утверд.: Владивосток, Дальневосточный государственный технический университет, 2005

Copyright / АВТОРСКОЕ ПРАВО © 2012 AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Все права защищены. Saarbrücken 2012

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЖЕНСКОГО НОНКОНФОРМИЗМА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ	
1.1. Гендер как объект теоретико – методологического исследования: подходы и решения.....	17
1.2. Конструирование гендера в древнерусской мифологии и философии.....	34
Выводы по 1 главе.....	48
ГЛАВА 2. РАЗВИТИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ИДЕЙ ЭМАНСИПАЦИИ И САМОСОЗНАНИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЖЕНСКОГО НОНКОНФОРМИЗМА В РОССИИ	
2.1. Влияние концепции индивидуальной свободы на формирование женского нонконформизма в России.....	49
2.2. Основные этапы решения вопроса о женском нонконформизме в русской философии.....	69
Выводы по 2 главе.....	103
ГЛАВА 3. РОССИЙСКИЙ ФЕМИНИЗМ И ГЕНДЕРНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЯ ЖЕНСКОГО НОНКОНФОРМИЗМА	
3.1. Философский анализ идей эмансипации и самосознания в движении русского феминизма.....	104
3.2. Современные философские подходы для анализа женского нонконформизма в России.....	129
Выводы по 3 главе.....	148
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	149
БИБЛИОГРАФИЯ	153

ВВЕДЕНИЕ

Глобальные трансформационные процессы в странах, развивающих демократию и принципы открытого общества, не столько решили, сколько поставили перед обществом новые задачи, одной из которых является преодоление всех видов дискриминации и подавления свободного развития личности, в том числе и по признаку пола.

Речь идет о том, что постепенно классический базовый поло - ролевой контракт, вытесняется, по крайней мере, для среднего класса, контрактом «равного статуса», в соответствии с которым на смену иерархии патриархата приходит выравнивание положения относительно прав и возможностей мужчин и женщин, как в публичной, так и в приватной сферах. Появились возможности для самореализации, как в профессиональной, так и в политической области, усиливается сензитивность женщин в отношении прав личности и чувства собственного достоинства.

Дискриминационные практики все острее вызывают к жизни женский активизм в различных его формах: от, так называемой, женской взаимопомощи и психологической поддержки до активного участия в политике, предпринимательстве, творчестве, повышении уровня образования, карьерного роста и т. д.

В связи с этим в гуманитарном знании и социальных науках возникает ряд вопросов:

Каковы онтологические корни женской эмансипации и социальной активности?

Почему в постиндустриальном обществе различия между полами имеют тенденцию к эгалитаризму, а в патриархальном биологические различия между полами реализуются как иерархические и предполагают не только разный статус, но и разные возможности?

Является ли период современного активизма выражением эгалитаризма полов или же он есть лишь модификация традиционной гендерной системы?

Каковы идеологические и культурные барьеры, препятствующие ресоциализации и созданию новых норм гендерных отношений, регулирующих социальное взаимодействие в условиях гендерно - стратифицированного общества?

Ответы на эти и другие вопросы пытается найти современная гендерная философия, стремящаяся концептуализировать опыт пола и подвергаящая критике патриархатную идеологию социально-половых ролей. Использование понятия «гендер» означает отказ от дискриминации любого рода, который имплицитно при использовании понятия «пол» или «половое различие». Эмпирические и теоретико-методологические изыскания в данной области российских и зарубежных философов позволяют адекватно осмыслить место женщины в общественно-историческом процессе.

Концепция гендера позволяет пересмотреть все нормативные определения женственности, паттерны женской социально-половой роли и дихотомию полов, представления о различных возможностях для развития мужчин и женщин, смоделированные и динамически моделируемые культурой. Гендерная философия оказывается, таким образом, своеобразной метатеорией, синтезирующей гуманитарные знания с целью критически-конструктивного воссоздания прошлого и создания новой познавательной модели, основывающаяся на вполне определенных предпосылках и критике производства знаний в традиционной науке.

Гендерная модель знания выявляет следующее. Рассмотрим традиционное онтологическое понимание проблемы пола.

Во-первых, женское сопоставляется с природным началом, и, вследствие этого происходит имплицитное, часто неосознанное умаление ценности женщин.

Во-вторых, биологически детерминированное различие между мужчинами и женщинами является причиной социального неравенства, и именно поэтому в культуре вообще, и в русской культуре, в частности, женщине отводилась вторичная социальная роль.

В-третьих, репродуктивная деятельность женщины как в традициях российской, так и в большинстве традиций мировой философии в целом, считалась ее основным биологическим предназначением и относилась к менее почетной, приватной сфере, в то время как продуктивная, созидаящая культуру деятельность была возможна лишь в общественной сфере, представленной мужчиной. Подобным образом в философии доказывалось, что статус женщины в культуре был менее значительным, чем статус мужчины.

Таким образом, деконструкция традиционных установок в гендерные отношения позволяет перейти от констатации простого факта исключения женщин из истории к поиску того предпосылочного уровня, который задает исследовательские рамки для доказательства значимости женщин в общественной жизни. Гендерный подход позволяет обнаружить следующие доминанты:

во-первых, женское бытие является естественной предпосылкой исторического бытия;

во-вторых, женщины включались в историческую реальность в той мере, в какой их присутствие не противоречило общей конструкции этой реальности;

в-третьих, гендерный анализ российской философской и общественной мысли позволяет найти не только новую национальную идентичность, но и, в самом общем смысле, личностную идентичность русской женщины.

В конечном итоге, в противоположность традиционной идеологии патриархата, в концепциях гендерной философии женщина трансформируется из объекта в субъект истории, из пассивной категории в категорию деятельную, творящую себя и мир социального взаимодействия.

Но для нас особенно важно понять, какие механизмы лежат в основе изменения гендерной идеологии, и какую роль в этом сыграли женщины? В связи с этим мы обращаемся к исследованию мировоззренческих и философских основ женского неконформизма как исходных положений теории и практики женской эмансипации и развития новой женской идентичности, базирующихся на отказе – явном или скрытом – от традиционной женской роли.

Женский нонконформизм нами определяется как совокупность идей, движений и принципов, направленных на «взрыв» (эволюционный скачок) традиционных ценностей, норм и правил, формирующих социальное неравенство полов в частной и общественной сферах. Социальные проявления женского нонконформизма имеют различные и часто противоречивые формы выражения. В российской истории женский нонконформизм принимал формы бунташного движения и дворцовых переворотов, интеллектуального и идейного протеста, нигилизма, феминизма и другие.

В настоящее время в России женский нонконформизм в теоретическом аспекте развивается в рамках одного из направлений гендерной философии – философии либерального феминизма, основывающейся на двух источниках: на современном женском движении, которое стимулирует особые теории построения, и на традиционной философии. В этой связи происходит интеграция опыта социальной практики и научно-исследовательской работы женщин-философов (О.А. Ворониной, С.А. Айвазовой, Т.А. Клименковой и других), но одновременно это делает очевидным патриархатный и андроцентрический характер традиционной науки и философии.

Феминистская философия демонстрирует обостренное понимание и квалифицированное объяснение проблем женщин, внося свой вклад в дело освобождения женщин посредством критики стереотипов мышления. Впервые в российской философии открыто обсуждаются проблемы гендерной идентичности и социального равенства полов, проблемы мужской и женской сексуальности, семейного насилия, гомосексуальной любви, аборт и многого другого. Философия пола становится неотъемлемой составной частью философии в целом.

Исследование мировоззренческих и философских оснований женского нонконформизма в контексте русской культуры и философии подвергает анализу ментальные причины гендерных диспропорций современного общества. Это не только критический подход к нормам и стереотипам культуры, но и основа для формирования иного смыслового компонента философии и

возможность создания идейных предпосылок для нового общества гендерного равенства.

Научная разработка проблемы нонконформизма начинается с появления в западноевропейском обществе идей демократии и прав человека.

Либеральные идеи равноправия полов развиваются в теориях западных мыслителей: Жан-Жака Руссо¹, Дж. С. Милля². Руссо выдвинул идеи о воспитании женщины, о самостоятельном выборе спутника жизни, однако природное равенство мужчины и женщины не означало для Руссо их политического равенства. Английская писательница Мэри Уоллстонкрафт в книге «Защита прав женщины» (1792) критикует идеи Руссо, считая, что именно воспитанием внушаются «естественные» склонности женщины, и что основная цель воспитания женщины и ее существования по Руссо – помогать мужчине и доставлять ему удовольствие. По мнению Уоллстонкрафт, данное утверждение неверно ни с теоретической, ни с практической точек зрения.

Либеральные идеи феминизма детально разработал Джон Стюарт Милль, который считал, что господство мужчины над женщиной не является естественным. Для либералов «равенство» полов означало, прежде всего, юридическое равенство. В вопросе же природных характеристик Руссо, как и Аристотель, считал женщину существом второго сорта, а Милль утверждал, что природное назначение мужчины и женщины – это лишь искусственно созданная концепция.

В теории марксизма находятся существенные выводы о зависимости женской эмансипации и общей эмансипации человеческого общества.³ Идеи марксистского феминизма становятся фундаментальной идеологической базой для формирования женского движения, как в Европе, так и в России.

Исследования «женского вопроса» в русской философии, истории, праве

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Соч. в 3 т. – М.: Худож. лит., 1961. – Т.1. – С. 545 – 712.

² Милль Дж. С. О подчинении женщины. – СПб., 1986.

³ См. работы: Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1961. – Т. 21.

появились в середине XIX в. Основными вопросами, выносимыми на обсуждение, стали социальные аспекты жизнедеятельности женщины. Одними из первых, кто обратился к исследованиям положения женщин в русской истории стали Н.М. Карамзин, В.О. Ключевский, С.М. Соловьев, И.Е. Забелин⁴.

Философское осмысление значимости женского нонконформизма в русской культуре и проявление его в практике женской эмансипации находит отражение в работах В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Г.Е. Благосветлова, А.С. Хомякова.⁵

Наиболее детально проблема женского нонконформизма в XIX веке была разработана Н.Г. Чернышевским.⁶ Его основная философская работа «Что делать?» в значительной степени посвящена конструированию вопроса создания равноправных отношений между мужчиной и женщиной.

Осмысление места женщин в социокультурном пространстве вернуло к осознанию значимости их роли и последствий самореализации женщины в социальной среде. В данном контексте поведение женщины в различные исторические эпохи русского государства рассматривали С.С. Шашков, В.М. Хвостов, Г.А. Тишкин⁷.

Глубоко рассматриваются проблемы пола и эмансипации человека в русской философской мысли конца XIX – середины XX в. Идею «греховности»

⁴ Карамзин Н.М. Марфа-посадница, или покорение Новгорода // Избр. Произв. в 24 т. – М. – Л.: Худож. лит-ра, 1964; Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. – М.: Мысль, 1993; Соловьев С.М. История России с древнейших времен. – М.: Голос, Колокол-Пресс, 1997; Забелин И.Е. Русский народ. – М.: Автор, 1992; Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI - XVII столетиях. – Новосибирск: «Наука», 1992; Забелин И.Е. Женщина по понятиям старинных книжников // Опыт изучения русских древностей и истории. – М., 1872.

⁵ Белинский В.Г. Собр. соч. в 4-х т. – М., 1986. – Т.1.; Герцен А.И. Былое и думы. Собр. соч. в 8 т. – М.: Правда, 1975. – Т. V; Благосветлов Г.Е. Сочинения. «Для чего нам нужны женщины», «Женский труд и вознаграждение его». – СПб., 1882; Хомяков А.С. О старом и новом. – М.: Современник, 1988.

⁶ Чернышевский Н.Г. Что делать? – М.: Худож. лит-ра., 1969.

⁷ См. напр.: Тишкин Г.А. Женский вопрос в России: 50-60 годы XIX века. – Л., 1984. Шашков С.С. Очерк истории русской женщины. – СПб., 1872. Хвостов В.М. Женщина и человеческое достоинство // Женщина в Российском обществе. – 2000. – № 2.

полового разделения и деторождения с разной степенью радикальности отстаивали Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев, Л.Н. Толстой.⁸ Резко отрицательно они относились к самой идее нонконформизма, усматривая предназначение женщины в ее жертвенности ради любви, детей, мужа, а ее высший «героизм» – в признании этого предназначения. Философское развитие идеи нонконформизма находит выражение в работах Ф.М.Достоевского и В.С.Соловьева.⁹ С одной стороны, они подходят к решению данной проблемы с позиции традиционной патриархатной идеологии и рассматривают земную женщину как природное греховное существо. С другой стороны, философы используют женские природные характеристики для создания некоего онтологического символа доминирования женского управляющего начала в мировом порядке.

Дальнейшее развитие идей женской эмансипации и женского самосознания продолжилось И. Арманд, А. Коллонтай, О. Шапир, практиковавших эти проблемы в духе феминизма.¹⁰ Их гражданская позиция, зафиксированная в ряде выступлений и философских работ, состояла в идее воспитания новой эмансипированной женщины. В то же время следует отметить, что в условиях патриархатной культуры и господства маскулинной идеологии, их речи и содержание работ порою приобретали крайне –

⁸ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 Т. Т. 1. – М., 1995; Толстой Л.Н. Крейцера соната // Толстой Л.Н. Крейцера соната. – Южно-Сахалинск, 1978; Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Харьков: «Фолио», М.: АСТ, 2002; Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.

⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. – Л., 1984. – Т. 27; Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990; Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990.

¹⁰ См. напр.: Арманд И.Ф. Избирательные права женщин // Арманд И.Ф. Статьи, речи, письма. – М.: Полит. лит-ра, 1975; Арманд И.Ф. Условия полного освобождения работниц и крестьянок // Арманд И.Ф. Статьи, речи, письма. – М.: Полит. лит-ра, 1975; Коллонтай А.М. Избранные статьи и речи. – М.: Изд-во полит. лит., 1972; Осипович Т. «Новая женщина» в беллетристике Александры Коллонтай. – Преображение. - 1994. - № 2; Шапир О.А. Вопреки обычаю // Преображение. - 1997. - № 2.; Юкина И. Забытая феминистка Ольга Шапир // Женщина и культура // Вестник. – 1997. – № 9.

радикальный характер. Они провозглашают новые женские добродетели: прагматизм, профессионализм, свободу от «рабства любви». Арманд и Коллонтай развивали идеи равенства полов в духе марксистского эгалитарного феминизма, О.Шапир шла еще дальше, настаивая на развитии собственно женской культуры. Ее идеи определили направление в русском феминизме – феминизм «разности».

В современной философии проблема женского нонконформизма аккумулируется вокруг проблемы философии пола, занимающей значительное место в современных исследованиях отечественной социальной философии. Предметом данных исследований выступает феминистская критика традиционного социального знания. В свете критических замечаний переосмысливается роль женщины в развитии общества. В данной области работают С. Айвазова, О.А. Воронина, Т.А. Клименкова, И. Жеребкина, Г.А. Брандт, Е. Здравомыслова, И.В. Костилова, Н.Л. Пушкарева¹¹ и др. Однако проблема женского нонконформизма в контексте русской культуры не получила

¹¹ См. напр.: Айвазова С.Г. Симона де Бовуар: Этика подлинного существования // Женщина в российском обществе. – 1997. – № 2.; Воронина О.А., Клименкова Т.А. Гендер и культура // Женщины и социальная политика (гендерный аспект). – М., 1992.; Воронина О.А. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе. – ОНС. – 2000. – № 4; Клименкова Т.А. От феномена к культуре. – М.: Наука, 1991; Клименкова Т.А. Женщина как феномен культуры // Взгляд из России. — М., 1996; Клименкова Т.А. Феминизм как культурная позиция // Преображение. - 1993. - № 1; Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. – М.: Мысль, 1989; Пушкарева Н.Л. Какими были древнерусские женщины? // Наука и жизнь. – 1991. – № 8; Пушкарева Н.Л. Русская женщина в семье и обществе X - XX вв.: этапы истории // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 5; Пушкарева Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). – М., «Ладомир», 1997; Жеребкина И. М. Фуко. Политические технологии тела. История женского как история сексуальности // Преображение. – 1996. – № 4. – С. 20-28; Брандт Г.А. Почему вы не пишете? Пишите себя! (Феминизм и постструктурализм о женском теле и женском письме) // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 66-82; Здравомыслова Е.А. Темкина А.А. Феминистская эпистемологическая критика: кризис социального знания и поиски выхода // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 66-82; Здравомыслова Е.А. Темкина А.А. Социальная конструкция гендера и гендерная система в России // Материалы первой российской летней школы по женским и гендерным исследованиям. – М., 1997.

в их работах самостоятельного звучания.

Для определения сущности неконформизма в контексте формирования русской ментальности используется методология современных гендерных исследований, в которых есть ряд подходов для анализа данной проблемы. С точки зрения Джоан Скотт, эти подходы сводятся к выбору между тремя теоретическими позициями.¹²

Первый подход базируется на теории радикального феминизма, представленной Кейт Миллет, Суламифь Файерстоун, Кристиной Дельфи, Мэри О'Брайен и другими.

В рамках данного подхода основу для угнетения женщин в обществе создают патриархатные социальные отношения. Доминирование маскулинной культуры проявляется в контроле над женским телом, женской сексуальностью. Патриархатной культурой сконструированы формы существования женского тела, призванного рожать, кормить, быть объектом сексуального наслаждения мужчины. Мэри О'Брайен¹³ определила мужское доминирование как компенсацию за отчуждение мужчины от воспроизводства вида, то есть женщина воспроизводит потомство, а принцип продолжения рода восстанавливает главенство отцовства и скрывает настоящий труд и социальную реальность женского участия в рождении детей. Источник женского освобождения лежит в «адекватном понимании процесса воспроизводства», признании противоречия между природой женского репродуктивного труда и (мужской) идеологической мистификацией его». Контроль над женским телом нужен мужчине для контроля над потомством и для уверенности в своей связи с процессом продолжения рода. С точки зрения Мак Киннон, половые отношения отождествляются с социальными. Источником неравенства является женская сексуальность. Женщины никогда не станут равными с мужчинами в экономической, политической и социальных

¹² Скотт Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа // Введение в гендерные исследования. Ч. II. – Харьков: ХЦГИ. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 2001. – С. 418.

¹³ O'Brien M. The Politics of Reproduction. – London: Routledge and Kegan Paul 1981. – P. 8–15, 46.

сферах до тех пор, пока не будет равноправия в сексуальных отношениях.

Второй подход опирается на марксистскую традицию. Марксистский феминизм взял за основу следующие положения марксизма: полная эмансипация человечества невозможна без освобождения женщин от социального угнетения; частная собственность и общественное разделение труда привели к угнетенному положению женщин, что включается в логику развития классового общества¹⁴; ликвидация порабощения возможна с ликвидацией классового общества.

В настоящее время марксистский феминизм представлен в работах Эммы Голдман, Синтии Кокбёрн, Мэри Эванс и других. Анализ экономических и социальных аспектов положения женщин в капитализме привел к выводу, что обществе разделение труда происходит по половому признаку. Мужчина на производстве создает продукты обменной стоимости, а женщина, отождествляемая с домашней сферой, имеет вторичный статус. Разделение публичной и приватной сфер носит классовый характер. Освобождение женщин возможно лишь вне капитализма и частной собственности.

Идеи марксистского феминизма развиваются в социалистическом феминизме Зиллой Айзенштайн, Мэри О'Брайен. Акцент делается на необходимость вычленения из общеклассовых и обще – социальных – собственно женских проблем. Идеологическую и материальную базу для подавления женщин создает патриархат, объясняя различные возможности для мужчин и женщин их различными природными склонностями.

Третий подход полагается на школы психоанализа (французский постструктурализм и англо-американский анализ объективных отношений) для объяснения производства и воспроизводства гендерной идентичности субъекта.

Психоаналитические теории классифицируются по национальному происхождению их основателей. Англо-американская школа (Нэнси Чодоров, Кэрол Гиллиган) разработала теорию объективных отношений. Французская

¹⁴ См.: Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. – М.: Гос. изд. полит. лит, 1961. – Т. 21. – С. 23.

школа основана на структуралистских и постструктуралистских прочтениях Фрейда в понятиях теории языка. Для Чодоров бессознательное подчинено сознательному, в отличие от Гиллиган, которая продолжает традиции Лакана в отношении языка. Согласно Лакану, ключом введения ребенка в символический порядок является язык, «посредством которого он конструирует гендерную идентичность ..., где фаллос – центральное означаемое половое различие». Данная теория ставит под сомнение гендерную идентификацию категорий «мужчина» и «женщина», т.к. сознательные идеи о маскулинности и феминности не фиксированы и варьируются в зависимости от контекстуального использования. Таким образом, всегда присутствует конфликт между потребностью субъекта и видимостью целостности, неточности терминологии, ее относительными значениями, ее зависимостью от вытеснения».¹⁵ В данном контексте для определения половых отличий следует отказаться от качества «фиксированности и постоянства»¹⁶ в определении категорий «мужское» и «женское». Для анализа данных категорий применима «диструкция объекта и реконструкция конструирования субъекта во всех его расщепленностях» и в этом контексте будет смещение иерархической структуры в бинарной оппозиции, а не «принятие ее как действительной, самоочевидной или свойственной природе вещей».¹⁷

Для обнаружения глубоко скрытых основ маскулинной культуры Древней Руси и России нами используется структурный метод, позволяющий обнаружить определенные «молчащие» структуры, длительное время находившиеся за сценой истории. К числу таких структур относятся женщины, роль которых в истории до настоящего времени четко определяется как влоростепенная и зависимая от маскулинизированной власти. Исторический и

¹⁵ Скотт Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа // Введение в гендерные исследования. Ч. II. – Харьков: ХЦГИ. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 2001. – С. 419.

¹⁶ Там же. – С. 420.

¹⁷ Митчелл Дж. Женская сексуальность. Жак Лакан и école freudienne // Введение в гендерные исследования. Ч. II. – Харьков: ХЦГИ. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 2001. – С. 450.

этнографический материал, мифология и философия обнаруживают начала патриархатного доминирования. Структурализм помогает различить развитие и функционирование стереотипов маскулинной культуры и выявить систему внешних и внутренних связей человеческого общества через единообразные мысленные (ментальные) структуры, которые реализуются в мифологических системах, общественных стереотипах, обычаях и верованиях.

С точки зрения структурализма, все культурные системы, формирующие ментальные стереотипы. Язык, мифология, религия, искусство, литература, обычаи, традиции могут быть рассмотрены как знаковые системы. Таким образом, цель структурного анализа заключается в поиске системообразующего фактора формирования ментальности общества, в выявлении единых структурных закономерностей некоторого множества культурных объектов. Этот системообразующий фактор-структура – это совокупность правил, по которым путем перестановки его элементов из одного объекта можно получить второй, третий и т.д. Это единообразие, с точки зрения структурного метода, выявляется не за счет отбрасывания различий этих объектов, а путем выведения различий как превращающихся друг в друга конкретных вариантов единого абстрактного образца.

В гендерной теории используются идеи постструктурализма Ж. Дерриды.¹⁸ Основные идеи его концепции заключаются в следующем:

- современные социальные отношения основаны на патриархатном дискурсе
- язык (коммуникация) закрепляет в культуре дискриминационное различие полов;
- для «децентрации» культуры следует применить метод «деконструкции» текста и мыслить новое без традиционных стереотипов, где нет данных раз и навсегда норм и ценностей

В работе используются историко-сравнительный метод, необходимый для определения основных этапов женского нонконформизма в российском

¹⁸ См. напр.: Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Акад. проект, 2000.

обществе, логический метод, позволяющий проследить закономерности формирования женского нонконформизма в русской ментальности.

Мы считаем, что в рамках патриархатной культуры гендерный порядок общества устанавливается как иерархический и маскулинный. В русской культуре дискриминационное различие полов основано на патриархатном дискурсе, формирующем ментальные и культурные стереотипы общества. Путем дискурсивных практик конструируется понятие пола и соответствующий статус мужчин и женщин в частной и публичной сферах.

Онтологическими основаниями женского нонконформизма, с нашей точки зрения, являются:

- определение биологической природы женщины как вечно заданной социальной роли
- идея «инаковости» и «греховности» женщин
- отчуждение женщины от публичной и образовательной сфер в частную сферу
- восприятие женщин в культуре как «молчащего пола»
- правовые, семейные и религиозные нормы, закрепляющие гендерные асимметрии русской культуры

Женский нонконформизм является важнейшим средством «взрыва» системы патриархатных отношений.

В качестве основных этапов женского нонконформизма в российской социальной истории нами определяются:

- стихийный нонконформизм (начало XVII – 80-е гг. XVII вв.)
- реформаторский нонконформизм (80-е гг. XVII – XVIII вв.)
- интеллектуальный нонконформизм (начало XIX – 60-е гг. XIX в.)
- первая волна движения и идеологии феминизма (конец XIX в. – 90-е гг. XIX в.)
- вторая волна феминизма (начало 90-х гг. XIX в. – 20-е гг. XX в.)
- идейный нонконформизм (конец 70-х – 80-е гг. XX в.)
- концептуализация основных идей феминизма в рамках гендерной

философии (80 – 90-е гг. XX в. – настоящее время)

ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЖЕНСКОГО НОНКОНФОРМИЗМА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

1.1. Гендер как объект теоретико – методологического исследования: подходы и решения

Значительная часть современных представлений о мужских и женских ролях в обществе, «феминном» и «маскулинном» характере действий людей, возникла благодаря развивающемуся в рамках гендерной философии критическому подходу к анализу традиционных социальных отношений. Именно с его помощью появилась возможность социокультурного анализа причин дискриминации и подавления женщин в обществе, а вместе с этим и возможность изучения и анализа природы женского нонконформизма в обществе.

В человеческом обществе веками складывались ментальные стереотипы, опирающиеся на прочное мифологическое сознание. В философии структурализма было выявлено, что мифологическое мышление – это своеобразное моделирование мира, позволяющее фиксировать и передавать опыт поколений.¹⁹ К примеру, в мировой мифологии «мужское» ассоциируется с небесными, светлыми и разумными силами, а «женское» с силами хаоса и зла, в соответствии с этим мужчина призван управлять и властвовать, а женщина подчиняться. Гендерные стереотипы усваиваются с раннего детского возраста в процессе социализации – усвоения господствующей в данной культурной среде представлений о правильном поведении, распределении обязанностей и т.д. Итогом социализации является освоение определенной социальной роли.²⁰ Таким образом, именно мифологическое сознание становится основой

¹⁹ Кохановский В.П. Философия и методология науки: Учебник для высших учебных заведений. – Ростов Н/Д: Феникс, 1999. – С. 7.

²⁰ Костикова Н.В. Введение в гендерные исследования. – М.: МГУ, 2000. – С. 14.

формирования полорольевых отношений в человеческом обществе.

В мифологическом мироощущении складывается явно прослеживаемое противоречие: полноценный человек, субъект истории, существо мужского пола; женщина – существо женского пола, жена своего мужа, объект его власти – власти рода, где наследование идет по мужской линии. Согласно этому принципу мужчина и женщина – два противоположных начала. Первое – основное, положительное, активное; второе – производное, пассивное.

Исторически сложившиеся полорольевые отношения между мужчиной и женщиной на основе иерархической соподчиненности, закреплены мифами о «природном назначении» каждого пола, об особенностях «мужского» и «женского» характеров, о «тайне пола». В психологическом (лакановском) подходе к означиванию субъективные процессы существенно форматичны, они субъективны, поскольку встроены в фиксированный порядок языка – в символическое – через функцию кастрации. ... Фаллос репрезентирует автономию желания (языка) по отношению к матери, то есть женскому телу.²¹

Образ Великой Матери, которому поклонялись в традиционных патриархальных обществах, часто является декоративным элементом, скрывающим власть мужчин. В то же время он был и показателем некоторой неотчетливо обозначенной женской власти, которой обладали женщины в древнейших культурах.

Некоторые историки полагают, что образ Великой Матери возник в эпоху палеолита, где он символизировал идею человеческой плодовитости. У земледельческих племен Великая Мать мыслилась, с одной стороны, космогонически как прародительница Мира, мать богов и всего сущего, а с другой стороны как Мать – Земля и в силу этого покровительница урожая.

Устойчивые представления наших древних предков о космическом женском божестве – Великой Матери Мира подтверждают, что в архаический период существовали матриархальные сообщества, где главою рода была

²¹ Де Лауретис Тереза. В зеркале: Женщина, кино и язык // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. Часть II. – Харьков, СПб: Алетейя. – С. 113

женщина, дающая и охраняющая жизнь сородичей.²²

Одним из первых исследований этой проблемы, был швейцарский историк XX в. И. Бахофен. На основе сопоставления множества археологических, исторических и художественных фактов он пришел к выводу, что до начала патриархальной цивилизации практически во всей Европе существовала цивилизация, основанная на главенстве женщин. Он доказывал, что власть женщин была универсальна и определяла большинство религиозных, социальных и этических норм в развитых высококультурных обществах. Немецкий историк, профессор Г. Вирт разделял эту точку зрения. Он считал, что матриархат характеризует высокое устройство человеческого бытия, в котором правила не идеи грубой силы, подавления, покорения и обладания, а гармония и справедливость.

Доминирующая власть женщин на ранних исторических этапах достаточно явно прослеживается через языковые формы и, прежде всего, через имена. Семантические исследования имен личностей, вошедших в предысторию Древней Руси свидетельствуют, что в II – I тыс. до н.э. мужские имена имели арийские (иранские) корни. А женщины – правительницы нередко назывались именами очень нам знакомыми. В ряде исторических исследований упоминается некая Зарина, жена скифа Мадия, покорившего большую часть Передней Азии в VII в. до н.э. Она была родом из уральского города Роксанак. После падения власти скифов над Азией и смерти Мадия скифы и саки, в том числе и праславяне, вернулись в свою северную страну вместе с Зариной. Согласно мифам, Зарина покорила все соседствующие народы, благоустроила большую часть своей страны, построила множество городов и сделала жизнь своих народов счастливой.²³

В анализе проблемы социального пола (или гендера) обнаруживается его культурный, символический аспект. Возник он вследствие исторического

²² Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука. 1994. – С. 599, 601 – 602.

²³ Асов А. Амазонки были славянкам // Наука и религия. – 1998. – № 3. – С. 54 – 55.

появления земледелия и формирования оседлых земледельческих общин, смены материнского родового строя отцовским. Это разделение получило символическое обозначение и приобретало дополнительные характеристики — противопоставления с несимметричной оценкой. Женщине в истории была предопределена земная плодородная функция, а мужчине небесная охранительная функция. Культ Богини Матери трансформировался в обществе в онтологическую вторичность. Земному женскому стали приписывать пассивность, страдательность, а мужскому — активность, господство, первичность.²⁴

Таким образом, «мужское» и «женское» на онтологическом и гносеологическом уровнях существуют как элементы культурно-символических рядов. Мужское — рациональное, духовное, божественное, культурное. Женское — чувственное, телесное, греховное, природное. В этой связи Сюзан Лангер высказала точку зрения, что люди являются символическими существами, поскольку участвуют в процессе создания символов как средств категоризации и организации нашего мира.²⁵ Поэтому «особое внимание в историографии уделяется отныне исследованиям ритуалов, клише и словоформ, форм поведения, матримониальной сферы, «ментальностей» и др.»²⁶

Пол, как онтологическое начало, становится культурной метафорой,²⁷ формулирующей социальный процесс конструирования обществом полоролевых различий. Однако феминистская философия ставит под сомнение устоявшуюся структуру символических конструкций. Так, например, Дейл Спендер сомневается в истинности правил и смыслов, называемых нам людьми, которые создают мир. «Все, что нам доступно — это лишь символы, которые

²⁴ Костикова А.А. Гендерные изменения новейшей философии языка и их значение для современной культуры // Введение в гендерные исследования. — М.: МГУ, 2000. — С. 4.

²⁵ J. Britton, *Language and Learning*/ Harmondsworth: Penguin Books, 1975. — P.32.

²⁶ Шутова О.М. Устная и гендерная история в свете антропологизации историографии // Женщины в истории. Возможность быть увиденными. — Минск: БГПУ, 2001. — С. 60.

²⁷ Воронина О.А. Основы гендерной теории и методологии // Теория и методология гендерных исследований. — М.: МЦГИ, 2001. — С. 104.

имеют свои собственные ограничения, и эти символы – всего лишь только представления, которые заранее уже ограничены пределами нашего собственного языка».²⁸ Можно сделать вывод, что язык, мышление и действительность неразрывно связаны между собой.

Можно предположить, что окончательно маскулинный характер иерархичность полов сформировался в поздний мифологический период. Наглядным примером замены женских богинь мужскими богами является мировая мифология, где женское начало обычно олицетворялось с пассивной материей, а мужское – с духовным и интеллектуальными началами. В продолжение этой философии в античной философии конструируются бинарные оппозиции, связанные с биологическим полом. Аристотель противопоставлял существование активной формы и пассивной материи. Активную жизненную силу он олицетворял с мужским проявлением, а бесформенность и пассивность с женским. Женщина – низшее существо, «импотентный мужчина», в ней отсутствует «принцип души» и принцип рациональности. А мужчина – это истинный родитель, который оплодотворяет пассивную материю.²⁹ Концепция Аристотеля делает мужчину властелином женщины, так как именно мужчина от природы призван руководить и управлять. В «Науке о домохозяйстве» Аристотель определяет «три элемента власти»: власть господина по отношению к рабам, к женщинам, к детям. «Власть мужа над женой можно сравнить с властью политического деятеля, власть отца над детьми – с властью царя».³⁰ Аристотель вводит категорию «степень совершенства», присущую существу, предназначенному природой быть в подчинении и к «существу, по природе призванному к властвованию. ... Сами понятия «быть в подчинении и властвовать» отличаются одно от другого в

²⁸ Спендер Д. Мужчина создал язык // Введение в гендерные исследования. – Харьков: ХЦГИ, Спб.: Алетей, 2001. – Ч. II. – С. 93-99.

²⁹ Воронина О.А. Пол, гендер как категории феминистской философии // Философские исследования.. – 1995. – № 4 – С. 92.

³⁰ Аристотель. Политика. Кн. I. Мыслители Греции от мифа к логике. Антология мысли. – М.: «Эксмо – Пресс», Харьков: «Фолио», 1999. – С. 462.

качественном (eidei), а не количественном отношении».³¹ Количественные характеристики мужа и господина в «добродетелях»: «скромности», «мужестве», «нравственности» намного выше, чем у раба, женщины и ребенка. Поэтому муж властвует, а женщине «убором молчание служит».³² Аристотель делает вывод, что для порядка в государстве нужно в семье «воспитание детей и женщин поставить в соответствующее отношение к государственному строю».³³

Для ученых до сих пор остается загадкой социальная организация общества по матриархатному принципу. До настоящего времени нет ясности в причинах перехода общественной организации от матриархата к патриархату. Существующие подходы к решению данной проблемы имеют в своей основе психологические, биологические, экономические, культурные и иные установки.

К числу сторонников психологической концепции возникновения патриархата относился Зигмунд Фрейд. Он развил предположение Чарльза Дарвина о том, что первобытной формой человеческого общества была орда, где главенствующее место занимал сильный самец. Творцом истории является отец, поскольку он «был тем сверхчеловеком, которого Ницше ожидал лишь от будущего».³⁴ Братья объединились и убили отца, так как он препятствовал удовлетворению их сексуальных влечений к матери и сестрам, но для сохранения сообщества между братьями заключается инцестуозный запрет. Фрейд считает, что это положение является «зародышем матриархального права».³⁵ Одним из краеугольных оснований психоаналитической концепции Фрейда является положение о том, что тотем является заменой отца.³⁶

В соответствии с концепцией Фрейда, возникновение отцовского божества в обществе сопровождается формированием системы патриархата. В

³¹ Там же. – С. 463.

³² Аристотель. Политика - С. 463.

³³ Там же. – С. 464 – 466.

³⁴ Фрейд Зигмунд. Лекции по введению в психоанализ. – Тверь: Эксмо-Пресс, 2001. – С. 512.

³⁵ Фрейд Зигмунд. Тотем и Табу. – Минск: «Попурри», 1999. – С. 473 – 474.

³⁶ Там же. – С. 470.

семье восстанавливается первобытная орда, отцы получают общую часть прав, но с введением земледелия в патриархальной семье поднимается значение сына, который хочет занять место отца, это символически выражается в обработке матери-земли. Возникают образы богов – Аттиса, Адониса, Фаммуза и других, которые пользуются благосклонностью материнских божеств и назло отцу совершают инцест с матерью, за что наказываются либо гневом отца, либо кастрацией.³⁷

Эволюцию общества от формы отцовской орды до формы братского клана Фрейд объясняет тем обстоятельством, что «гнет праотца давал себя чувствовать, враждебные чувства против него имели свое оправдание, а раскаяние за них откладывалось до другого времени».³⁸ Человеческому обществу, «массе», нужна «неограниченная власть» в лице идеала – Праотца. «Еще и теперь массовые индивиды нуждаются в иллюзии, что все они равны и справедливым образом любимы вождем, сам же вождь никого любить не обязан, он имеет право быть господином права ...», «он не любил никого, кроме себя, а других лишь поскольку, постольку они служили его потребностям».³⁹

Женщина в данной концепции лишена субъективности, представляется как существо пассивное, она объект любви, объект Эдиповой драмы, объект истории. Вся культура и нравственность – это сублимация полового влечения мужчины к женщине. Женщина способна была изобрести, по мнению Фрейда, только плетение и ткачество. Основа этому стыдливость и намерение скрыть дефекты строения половых органов. Но при этом, «фаза нежной доэдиповой привязанности становится для будущей женщины решающей, в ней подготавливается приобретение тех качеств, благодаря которым она позднее будет соответствовать своей роли в сексуальной функции и достигать поразительных социальных успехов. В этой идентификации она приобретает привлекательность для мужчины, которая превращает его эдипову

³⁷ Фрейд Зигмунд. Тотем и Табу. – С. 482.

³⁸ . Там же. – С. 483.

³⁹ Фрейд Зигмунд. Введение в психоанализ. – М., 1989. – С. 512.

привязанность к матери во влюбленность».⁴⁰ По Фрейду, многие технологические нарушения женщин связаны с желанием быть мужчиной, а нарушения в психике мужчин обязаны своим происхождением тому, что тот отвергает в себе «женские» наклонности. Но применительно к психологии женщин Фрейд разработал данную мысль более детально.

Фрейд считает, что нарушением в психологии женщины является осознание ею своей неполноценности вследствие отсутствия пениса и «открытие своей кастрации является поворотным пунктом в развитии девочки».⁴¹ При нормальном развитии зависть из-за пениса в чистом виде не сохраняется, а переносится на желание иметь ребенка. Первым сексуальным объектом, как мальчика, так и девочки является мать. Для девочки мать – объект ее либидозных желаний, т.к. эти желания, будучи генитальными, по природе, носят мужской характер. Изначально и мальчики и девочки знают лишь один пол – мужской. По мнению Карен Хорни «практически все честолюбивые стремления женщины наводят Фрейда на мысль о том, что основной движущей силой является ее желание иметь пенис. Точно так же и амбиции, обычно считающиеся специфически женскими, такие, как желание быть самой красивой женщиной или желание выйти замуж за самого выдающегося мужчину, согласно Абрахаму, являются выражением зависти из-за пениса».⁴² Карен Хорни оспаривает точку зрения, согласно которой психологически женщина детерминирована иметь атрибуты другого пола. Все черты характера и стремления женщины обусловлены завистью из-за пениса: стремление превосходить мужчин и реализовывать свои честолюбивые мечты, стремление получить от мужчины подарок (пенис-ребенка, причем мужского пола). Склонность к ревности и зависти объясняется тем, что у женщины почти нет чувства справедливости⁴³ и тем, что она отдает «предпочтение духовным и

⁴⁰ Там же. – С. 384.

⁴¹ Фрейд Зигмунд. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1991. – С. 379.

⁴² Хорни Карен. Психология женщины // Психоанализ и культура. – М.: «Юрист», 1995. – С. 196.

⁴³ Хорни Карен – Там же. – С. 195-196.

профессиональным интересам, относящимся к сфере мужской деятельности».⁴⁴

Фрейд выдвинул еще несколько идей, тесно взаимосвязанных между собой относительно женских характеристик. Первая идея – женское начало таинственным образом соотносится с мазохизмом, вторая – боязнь женщины потерять любовь, так как это равносильно страху кастрации у мужчин. Карен Хорни считает, что причины «неполноценности» женщин нужно искать не в биологии, а в культуре и для доказательства своей концепции приводит несколько аспектов. Во-первых, на протяжении нескольких веков женщина была отстранена от экономических и политических обязанностей и рамки семейного круга ограничивали ее жизнь частной эмоциональной сферой. Следующий аспект состоит в том, что идеалами добродетели женщины рассматриваются любовь и преданность. В-третьих, счастье для женщин – это отношения с мужчиной и детьми, поэтому любовь – это реальная ценность, сравнимая с деятельностью мужчин и возможностью зарабатывать деньги. Таким образом, именно культурное осмысление женственности придает ей качества неполноценного человека, а не ее биологическая природа. «Прочная и надежная уверенность в себе произрастает на широкой основе, составленной из таких человеческих качеств, как инициативность, смелость, независимость, таланты, эротические ценности, способность владеть ситуацией. Пока ведение домашнего хозяйства было действительно серьезным делом, влекущим за собой многочисленные обязанности, и пока количество детей не ограничивалось, женщина чувствовала себя конструктивным фактором экономического процесса; тем самым, ее самолюбию была обеспечена прочная основа. Эта основа, однако, мало-помалу исчезла, и с ее исчезновением женщина утратила некий фундамент, на котором покоилось ощущение собственной ценности».⁴⁵

«Освобождение от феодальных уз вело к усилению чувства изоляции и беспомощности, но в то же время, происходило утверждение положительного содержания отцовского начала, выражавшееся в возрождении рационального

⁴⁴ Abraham Karl, op. Cit., Цит по Хорни Карен

⁴⁵ Хорни Карен. Психология женщины. – М., 1995. – С.205 – 206.

мышления и индивидуализма».⁴⁶

Эрих Фромм отмечает как положительные, так и отрицательные стороны патриархального принципа. «Отрицательный аспект проявился в новом подчинении государству и мирской власти, а также установленным людьми законам и светской иерархии, приобретающим все большее значение».⁴⁷ Положительный аспект: развитие науки и техники, проявление рационализма и объективности. Однако, по мнению Эриха Фромма, матриархальный комплекс не исчезает с культурной сцены. Положительные идеи матриархального комплекса – это идеи естественного права, гуманизма, философии Просвещения. Содержание этих идей – принцип равенства, неприкосновенности жизни, права всех людей на использование даров природы. Обобщением этих идей является мысль, что все люди – дети Матери-Земли, которые равны и имеют неотъемлемое право на любовь и счастье, на то, чтобы земля кормила их и эти права даются самой природой и не требуют от человека доказывать возможность их осуществления. По мнению Эриха Фромма, господствуя над природой, промышленно преобразуя ее, человек освобождается от «фиксации на узах крови и земли, он гуманизирует природу» и «натурализирует» себя.⁴⁸ Отрицательное влияние матриархата, во-первых, связано с тем, что человек, напуганный свободой, прибегает к новому идолопоклонству крови и земле. Наиболее ярко это выражается в национализме и расизме. Во-вторых, человек, который не освободился от уз крови и земли не родился еще в полной мере как человеческое существо⁴⁹, он не может воспринимать в истинно человеческой сущности. В-третьих, если человек кровосмесительно укоренен в природе, в матери, в роде, его индивидуальность и разум не могут развиваться; «он остается беспомощной жертвой природы и в то

⁴⁶ Фромм Эрих. Здоровое общество // Психоанализ и культура. – М.: Юрист, 1995. – С. 31.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Фромм Эрих. Здоровое общество // Психоанализ и культура. – М.: Юрист, 1995. – С. 319.

⁴⁹ Там же. – С. 320.

же время лишен возможности почувствовать себя единым с ней»⁵⁰.

Таким образом, человек будет способен любить и созидать, если в нем будет развито понятие объективности и разума и возможно это только при освобождении от кровосмесительной привязанности к роду, к земле, к материнским корням.

Пока человек чувствовал себя в значительной мере тождественным природе, его боги являлись частью природы – это время поклонения материнским богам. «Достигая материнства в ремеслах, он создавал идолов из камня, дерева или золота. Позже человек уже поклоняется человекоподобным богам. Далее наступает поклонение отцовским божествам, олицетворявшим разум, принцип и законы. Это последний и решающий отход от любящей матери начался, очевидно, с появлением великих рационалистических патриархальных религий».⁵¹

В христианской догматике акцент с чисто патриархального подхода в канонах власти и культуры переносится на сочетание матриархального и патриархального элементов. Иудейский Бог Ветхого Завета строго патриархален, а христианское учение вновь вводит идею вселюбящей и всепрощающей матери и символом этой идеи выступает Богородица. Бог – отец в этой иерархической структуре воплощал власть, которой человек должен подчиняться.⁵² «Это сочетание отцовского и материнского начал, несомненно, явилось одним из главных факторов, которому церковь обязана своей огромной притягательной силой и влиянием на умы людей. Народные массы, угнетаемые патриархальными властями, могли обращаться к любящей матери, дававшей им утешение и заступничество».⁵³

Женщина оказывается за рамками культурного творчества, ее значимость в культуре определяется лишь степенью влияния на мужчину. И в данном контексте меняется лишь ее роль: либо она субъект любви: Богиня, Мадонна,

⁵⁰ Там же. – С. 335.

⁵¹ Фромм Эрих. Здоровое общество // Психианализ и культура. – М.: Юрист, 1995. – С. 314.

⁵² Там же. – С. 318.

⁵³ Там же.

Прекрасная Дама, либо субъект ненависти: ведьма, падшая женщина, дьявол, исчадие ада.⁵⁴

Третья, экономическая концепция, наиболее полно представленная в классическом марксизме, подчиненное положение женщины связывает с гендерным разделением труда, начало которому было положено в период перехода от охоты и собирательства, предполагавших равные доли мужчин и женщин в хозяйстве, к земледелию и скотоводству. Переход к новым формам труда усилил роль мужчины и закрепил стереотипы «мужчины – добытчика» и «женщины – хранительницы очага»⁵⁵. Социальное неравенство, имущественные интересы и властные отношения нашли отражение в гендерной стратификации общества.⁵⁶

Как представляет марксистская концепция власти, накопление в руках мужчин частной собственности привело к возникновению экономической зависимости женщин и их детей от мужчин. На основе исследований Льюиса Моргана, в XIX веке Фридрих Энгельс обосновывает философскую концепцию истории, согласно которой «общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи и определенной страны, обуславливаются обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны – труда, с другой – семьи».⁵⁷ Энгельс, ссылаясь на Бахофена, констатирует, что «в период матриархата коммунистическое домашнее хозяйство, в котором все женщины или большинство их принадлежат к одному и тому же роду, тогда как мужчины принадлежат к различным родам, служат реальной основой того повсеместно

⁵⁴ Брандт Галина. Какого пола был человек, природой которого занималась европейская философия? // Женщина и культура. – М., 1998. – С. 34.

⁵⁵ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1961. – Т. 21. – С. 23.

⁵⁶ Шутова О.М. Устная и гендерная истории в свете антропологизации историографии // Женщины в истории. Возможность быть увиденным. – Минск: БГПУ, 2001. – С. 60 – 62.

⁵⁷ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – С. 26.

распространенного в первобытную эпоху господства женщины».⁵⁸ В доисторическую эпоху произошла бескровная социальная революция, в ходе которой отменялось право наследования по женской линии и «вводилось определение происхождения по мужской и право наследования по отцовской линии». Это стало возможным потому, что с введением скотоводства, обработки металлов, ткачества и полеводства мужчины владели большей частью собственности, т.к. согласно «существовавшему тогда разделению труда в семье, на долю мужа выпадало добывание пищи и необходимых для этого орудий труда, следовательно, и право собственности на наследие».⁵⁹

Энгельс считает, что «ниспровержение матриархального права было всемерно – историческим поражением женского пола. Муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почетного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения. Это приниженное положение женщины постепенно было лицемерно прекращено, местами также облечено в более мягкую форму, но отнюдь не устранено».⁶⁰ С возникновением патриархальной семьи ведение домашнего хозяйства утратило свой общественный характер, «жена сделалась главной служанкой, была устранена от общественного производства».⁶¹

Разделение труда в семье обуславливало распределение собственности между мужчиной и женщиной, оно оставалось тем же самым, и, тем не менее, оно совершенно перевернуло теперь существовавшие до того домашние отношения исключительно потому, что разделение труда вне семьи стало другим. Та самая причина, которая прежде обеспечивала женщине ее господство в доме – ограничение ее труда домашней работой. Эта же самая причина теперь делала неизбежным господство мужчины в доме; домашняя работа женщины утратила теперь свое значение по сравнению с промысловым трудом мужчины; его труд был всем, ее работа – незначительным придатком.

⁵⁸ Там же. – С. 55.

⁵⁹ Там же. – С. 60.

⁶⁰ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – С. 53.

⁶¹ Там же. – С. 76.

С появлением патриархальной семьи наступает период существования домашней общины. Ссылаясь на работу М. Ковалевского («Очерк происхождения и развития семьи и собственности» Стокгольм, 1880) Энгельс описывает южнославянскую задругу, как образец такой общины.⁶²

«Община находится под высшим управлением домохозяина, который представляет ее перед внешним миром, имеет право продавать мелкие предметы, ведает кассой, неся ответственность, как за нее, так и за правильное ведение всего хозяйства». Женщины также имели некоторые права: право выбора мужей для девушек общины, присутствовать на собрании всех взрослых членов общины.⁶³ «Относительно семейной жизни внутри этих домашних общин следует заметить, что мужчины сильно злоупотребляют своим положением по отношению к молодым женщинам общины, особенно к своим снохам, и часто образуют из них для себя гарем; русские народные песни весьма красноречивы на этот счет».⁶⁴

Однако не только эта причина лежит в основе экономической власти мужчин. Как справедливо подчеркивает американская исследовательница Гейл Рубин, женщины не владеют женщинами так, как ими владеют мужчины, и социальный пол представляет собой форму социального разделения, связанного с разными возможностями.

Гейл Рубин анализирует работу «Эссе о даре» Мосса, в которой делается поразительный вывод, что первостепенной важностью в социальных отношениях первобытных обществах приобретает дарение, получение и обмен подарками. В данном контексте подарок (а им может быть пища, слова, имена, орудия труда, власть) – это символ солидарности и взаимопомощи, либо идиома конкуренции и соперничества. «Леви Стросс добавил к теории первобытной сделки идею, что брак является наиглавнейшей первобытной формой обмена подарками, а наиболее ценным даром является женщина. Родство – это

⁶² Там же. – С. 62.

⁶³ Там же. – С. 60.

⁶⁴ Ф.Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – С. 64.

организация, а организация дает власть. Но кто кого организывает? ... Если именно женщины являются предметом сделки, то, следовательно, узами родства охватываются мужчины: и те, кто дарит, и те, кто принимает. Женщина тогда скорее канал родственной связи, а не ее равноценный партнер. ... И именно партнеры, а не подарки, участвующие в обмене, наделяются псевдо мистической силой социальной связи».⁶⁵ Вследствие того, что мужчины обмениваются женщинами, они и получают «продукт» данного обмена – социальную власть. Таким образом, если «обмен женщинами» – это предпосылка возникновения культуры, то доминирование мужчин и угнетение женщин должны быть условиями существования культуры.⁶⁶ Леви Стросс полагал, что половое разделение труда не является специализацией по биологическому признаку, а имеет целью обеспечение жизнеспособного экономического союза мужчины и женщины. В книге «Основные структуры родства» Леви Стросс рассматривает родство как положение культурной организации на биологическое воспроизводство. Человеческое поведение и, в частности, сексуальность, сформированы культурой для отражения их дополняющей и функциональной взаимосвязи. Брачный союз основан на различии и взаимоисключении, а его предпосылкой является гетеросексуальность, которая конструируется культурно. На женщин в данной системе накладываются большие ограничения, чем на мужчин, так как они – предметы обмена, а женским телом – посредством брака – выплачивается долг.

Разделение труда нельзя механически выводить из биологических различий между полами. «В основе разделения труда лежат не биологические различия между женщинами и мужчинами или принципиальная биологическая неспособность женщин выполнять тот или иной вид работ. И проблема заключается вовсе не в системе разделения труда, а в той оценке, которую общество дает тем или иным его видам. В патриархатном обществе система разделения труда между мужчинами и женщинами организована иерархически

⁶⁵ Рубин Гейл. Обмен женщинами: заметки политэкономии пола // Антология гендерной теории. – С. 101.

⁶⁶ Там же.

– и в зависимости от этого распределяется власть и общественное признание».⁶⁷

Ряд гендерных исследователей в области деконструкции мужественности, женственности показали, что в основе гендерной организации социальной реальности лежат отношения власти.⁶⁸ В выработанных обществом ментальных стереотипах дискриминация маскируется под различия. Изменяя традициям классической философии, где предметом манипуляции власти всегда оказывалось сознание, М.Фуко рассмотрел технологии воздействия власти на тело. Фундаментом борьбы за доминирование является то, что находится ниже порога сознания – тело.⁶⁹ Указанный «уровень видения» проявил, что индивид не просто контролируется властью, но он перестает принадлежать себе. Его сознание через механизмы желания оказывается определенным теми ориентирами, которые формируются властью на уровне тела. То есть человек начинает желать того, что «нужно», и человеческий статус субъекта в его классическом варианте подменяется статусом «объекта знания и подчинения».⁷⁰ Мишель Фуко сформулировал «правило постоянных вариаций и двойного обусловливания». Его точка зрения заключается в том, что в игре власти и силовых отношений следует искать схему модификаций. Ни одна стратегия не была бы эффективной, если бы, не опиралась на частные и тонкие отношения. Нужно помыслить себе двойное обусловливание: стратегии – специфическими тактиками, а тактики – стратегической оболочкой, запускающей их в ход.⁷¹ «Так, отец в семье не есть представитель государя и государства; а эти последние вовсе не являются проекциями отца в другом масштабе».⁷²

⁶⁷ Воронина О.А. Универсализм и релятивизм культуры в конструировании гендерной системы // Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. – М.: МЦГИ, 2001. – С. 19.

⁶⁸ См. напр.: Теория и история феминизма: курс лекций / Под ред. И. Жеребкиной. – Харьков; Москва, 1996.

⁶⁹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – С. 111 – 150.

⁷⁰ Брандт Г. «Почему вы не пишете? Пишите себя!» (Феминизм и постструктурализм о женском теле и женском письме) // Женщина. Гендер. Культура. – М., МЦГИ., 1999. – С. 146. – 112.

⁷¹ Фуко М. Сексуальность в системе микрофизики власти // Современная философия. – 1991. – № 1. – С. 36

⁷² Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности.

С точки зрения патриархатных ментальных стереотипов, женское тело должно возбуждать, волновать, рожать, кормить, ждать, требовать защиты и поддержки. Тело в истории принадлежало не женщинам, оно «являлось объектом запрета и поводом к нему»⁷³. Представительница американской школы феминистской философии Андриенна Рич выделила характерную особенность женского восприятия мыслить через свое тело. Мужские приоритеты в способах мировосприятия лимитировали женскую биологию для своих нужд. А. Рич полагает, что у женщины всегда было два пути: либо, руководствуясь мужскими теориями, становиться телами, принадлежащим мужчинам, либо существовать вопреки им.

Гендерная методология позволяет, во-первых, рассмотреть конструирование социального пола человека; во-вторых, конструирование механизмов, поддерживающих устойчивые представления о принадлежности к полу и регулирующих отношения между полами; в-третьих, гендерная методология выявляет многовариативность путей исследования дискриминационных отношений, имеющих место в социуме.

– М.: Касталь, 1996. – С. 201.

⁷³ Розенхольм А. Пишу себя: Творчество и женщина – автор // Современная философия. - 1995. – № 1. – С.52 – 54.

1.2. Конструирование гендера в древнерусской мифологии и философии

Представленные выше концепции происхождения и развития патриархата обнаруживают наличие общих сексистских тенденций в различных мировых сообществах. В целом российские ментальные стереотипы оценки и восприятия феминного и маскулинного, в значительной степени, схожи с западными. Для западной философии и культуры в целом, женственное / феминное символически ассоциировалось с тем, что противоположно разуму – с темными силами богинь земли. Античные греки оценивали женскую способность к деторождению как связь женщины с плодородием природы. Но именно в античности начинается и завершается переход от архаического культа плодородия к культу рациональных богов. Как отмечает О.А. Воронина «Греческая мифология представляет собой наглядную картину замены женских богинь, символизирующих связь с землей и природой, мужскими богами, утверждающими власть законов, установленных человеком».⁷⁴

Действительно, для языческого сознания древнего мира, будь то славяне или греки характерны общие устойчивые мифологемы, имеющие древнейшее происхождение. Такова общая для многих индоевропейских народов мифологема «мирового древа», с помощью которого моделируется тройная вертикальная структура мира (небо, земля, преисподняя). Этот многозначный образ-символ был переосмыслен позже как гендерная иерархия мира и общества. Наверху этой иерархии стояли боги, затем люди, потом животные и растения. Но и люди – мужчины и женщины, рабы и свободные, дети и взрослые не считались свободными. Вне зависимости от реального положения женщины в обществе, для периода древней культуры было характерно признание неравной ценности мужчин и женщин, которое мотивировалось их «различной природой». В частности, для мифологической системы характерно представление о первоначальном разделении мирового хаоса на две половины:

⁷⁴ Воронина О.А. Универсализм и релятивизм культуры в конструировании гендерной системы // Теория и методология гендерных исследований. – С.29.

мужскую и женскую. Женская половина олицетворяет хаос, «природу», а мужская – порядок, культуру.

Однако есть некоторое отличие в гендерных аспектах мифологии европейских народов и славян. В частности древнегреческая мифология переполнена женскими божествами, занимающими достойное место в иерархии небожителей. В перечне же языческих богов, составленных в 980 г. князем Владимиром, есть только одно женское божество – Макошь, и оно занимает самую низшую ступень в космологической иерархии богов. Помимо Макоши культовым божеством была «Мать – сыра земля», выступающая в качестве женского плодоносящего начала. Это божество продолжало жить в христианской форме (Богородица, «матушка-владычица») как главный персонаж аграрного культа вплоть до XX века. При этом Мать – сыра земля остается пассивным началом, подчиненным высшему божественному произволу. События, связанные с орошением и обработкой земли воспринимались мифологизированным сознанием славян как акт переноса божественной потенции в производящее лоно земли в виде выпадения дождей и последующим за этими событиями произрастание плодов. Неадекватный в естественнонаучном плане яркий образ земли-производительницы укреплял в сознании язычников гендерный порядок космоса, а мифологема брака «земли и неба» приближала космический порядок отношений к земным. Современный исследователь М. Финлей справедливо замечает, что в древнем социуме «женщины считались низшими по природе и потому их функции ограничивались производством потомства и исполнением домашних обязанностей, а значимые социальные отношения и сильные личные привязанности искали и находили среди мужчин».⁷⁵

Указанный порядок отношений имел реальное выражение, как в практике древнерусской семьи, так и в общественной сфере. В исследованиях русских историков приводятся многочисленные факты насилия над

⁷⁵ Цит. по: Okin S. Women in Western Political Thought. – Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1979. – P.16.

женщинами. Научные изыскания Д.С. Лихачева, Б.А. Рыбакова, Н.М. Карамзина и других исследователей Древней Руси подтверждают дискриминационное положение женщин, как в общественной, так и в частной сфере. К примеру, статус мужа в загробном мире определялся наличием жены, поэтому женщин часто принуждали восходить на погребальный костер. «Славяне считали жен совершенными рабами, во всяком случае, безответными, не позволяли им ни противоречить себе, ни жаловаться, обременяли их трудами, заботами хозяйственными и воображали, что супруга, умирая вместе с мужем, должна служить ему и на том свете..., а вдова живая бесчестила семейство».⁷⁶ Языческие обычаи отличала особая жестокость: при многочисленности семейства разрешалось убить новорожденную дочь, в то время как сына убивать было нельзя, дабы он мог служить отечеству.

В то же время дискриминационный характер отношения к женщине сопровождался религиозным культом ее репродуктивности, почитания ее как матери и продолжательницы рода. Наличие подобного культа приводит зачастую исследователей к мысли об особом почете, которым, якобы пользовались женщины в домонгольский период, и даже о ее равном с мужчиной участии в общественной жизни.

В то же время способность женщины дарить жизнь человечеству и сходство ее функций с функциями природы, в практике вызывали мистический ужас. Женщина воспринималась как «Инаковость», как самостоятельная, противостоящая мужскому доминированию сила. Поэтому девичьи праздники, женские обряды были суверенной областью обыденной жизни. Как считают исследователи, женские праздники и обряды – это отголоски матриархата, возведенные в обычай. Мужчины испытывали страх перед неведомой частью женского бытия. А непонятная и вызывающая страх женская сила, очень часто переходила в маниакальную неприязнь. В древнерусской славянской мифологии присутствует языческая вера в женскую тайную губительную силу. Женщину

⁷⁶ Карамзин Н.М. История государства Российского. Кн. I. – М.: Эксмо, 2002. – С. 48.

нарекли ведьмой, колдуньей, в ее присутствии превращается в уксус вино, увядают цветы, раз в месяц она больна и в эти дни нечиста, она гадалка и прорицательница. Вообще, она – олицетворение природы и поэтому легко слышит и понимает голоса ветра, деревьев, трав; участница всяческих тайных магических ритуалов: она похищает росу, варит снадобья, готова убивать родных и близких.⁷⁷

Страх перед женской природой, ощущение причастности женщины к появлению жизни – все это рождало желание управлять ею и подавлять. Поэтому культ женщины всегда сопровождался и дополнялся репрессивной политикой. Любые проявления иного, чем предписанного женщине патриархальной культурой поведения, трактуются в практике, мифологии и литературе как девиация, нарушение нормы, трансгрессия. Пришедшее на смену язычества христианство стерло в общественной памяти образ женщины – богатырши, переориентировав общественное сознание на иные патриархатные образцы – женскую покорность, домовитость, многодетность и другие. Поэтому женщины совершенно определено отводятся роль домохранительницы, воспитательницы, врачевательницы, помощницы мужчины. Все иные роли осуждаются как не соответствующие норме. Отклонение от нее принимается в исключительных обстоятельствах и оценивается по мужским нормам. Повседневный быт, требовавший от русских женщин невероятного напряжения душевных и физических сил, оставался за пределами исторического действия. В языческой культуре, ориентированной на патриархатные образцы, героизм допустим для мужчин, а не для женщин.

С нашей точки зрения, христианская идеология вырабатывает свое представление о мироздании и феминных и маскулинных началах. Вместо натуралистического равновесия она вводит напряженное противостояние духа и материи, что чрезвычайно важно для развития дальнейших представлений о распределении женских и мужских ролей в общественной и частной жизни. И в мире и в человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных

⁷⁷ Забелин И.Е. Русский народ. – М.: Автор, 1992. – С. 226-236.

начал, отождествляемых с богом и дьяволом, душой и плотью, добром и злом. Превосходство духовного создает монистическую объективно-идеалистическую картину мироздания. По примеру греческих идей, в древнерусской литературе появились аристотелевские и платоновские представления об активной, детерминирующей мироздание форме, и пассивной, хаотичной материи. Эти представления выстраивались в один ассоциативный ряд с понятиями «мужское» и «женское». Вместо идеи вечного круговорота природы и культа женской плодovitости вырабатывается идея векторного развития истории от «сотворения мира» до «конца его». Человеческая история делится при этом на две эры: дохристианскую, являющуюся предысторией, и христианскую, являющуюся собственно историей. В этом контексте средневековая идеология трансформировала языческие представления о женщине и ее роли в человеческой истории.

Исследователь Забелин считает, что русское допетровское общество в своем взгляде на достоинство женской личности не могло стоять выше тех убеждений, которые господствовали в Европе. «Точно так же, как и везде, на равной степени общественного развития, русское общество определяло нравственные и общественные права женской личности ветхим и по преимуществу восточным сознанием, что лицо женщины, каково бы ни было ее положение, не есть половина, а есть в отношении мужчины – величина меньшая: что женщина сравнительно с мужчиною есть малолеток, недоросль, член общества несовершеннолетний».⁷⁸ Забелин считает, что этим убеждениям способствует сама женская природа. Во-первых, в первую эпоху человеческой жизни в менталитете господствовал идеал физической силы человека, идеал богатыря. Женщина пыталась приблизиться к данному идеалу, но «призванная природою к рождению детей и ко всем тяжким последствиям этого действия природы, каково воспитание или собственно кормление и т.д., женщина одним этим действием природы обрекалась уже на страдательную, вполне зависимую

⁷⁸ Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI – XVII столетиях. – Новосибирск: «Наука», 1992. – С. 9.

роль перед личностью богатыря-мужчины».⁷⁹

Во-вторых, с точки зрения богатыря женщина – существо слабое не только физически, но и нравственно и умственно, поэтому ее идеалы – зависимость и повиновение, идеал «милрой жертвы, милрой хоти». Соответственно этому идеалу ценились все качества женской личности, вся так называемая женственность как исключительная сила природы».

Не отвергая миф о «природной» женской интеллектуальной недостаточности, средневековая русская философия дополняет его новым мифом о склонности женщины к трансгрессии. Женское начало трактуется не только как природное, но и телесное, более связанное с душой, чем с умом. Одна из самых распространенных инвектив в адрес женщины – это слабость разума, «неразумие».⁸⁰ В общем виде, новое представление о женственности и женской роли в космическом и социальном ряду выразил русский историк Н.М. Карамзин: «природа антикультурна и антисоциальна по определению; если культура творит нормы, то природа их нарушает. «Мужское» начало, таким образом, олицетворяет порядок, иерархию, а «женское» – хаос, стихию, неупорядоченность».⁸¹

«Неразумие», доказывает средневековый русский философ Климент Смолятич, стало основной причиной прельщения Евы дьяволом. Более того, это не просто неразумие, но низшая ступень разумности. С точки зрения христианской догматики слабость женского разума есть вина женщины. Поэтому вся историческая ответственность за грехопадение человечества возлагается на Еву, и именно этот аргумент является основным в пользу тезиса об испорченности женской природы и, следовательно, необходимости контроля женского бытия.

Древнерусская философия характеризует падение Евы как вселенскую катастрофу, к которой мужчина не причастен и где основную роль в

⁷⁹ Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI – XVII столетиях. – С. 10.

⁸⁰ См. подробнее: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – С. 34-35

⁸¹ Там же. – С. 36.

распространение зла и несчастий человечества сыграла Ева.⁸² Иосиф Волоцкий настаивает на том, что «дьявол позавидовал человеку и прельстил жену через змия, а Адама через жену».⁸³ В «Слове о расслабленном» Кирилла Туровского проклинается первое Евино преступление, после которого радикально изменилась природа человека, и он перешел от духовного существования к физическому, от бессмертия к смерти, от андрогинности к полу.⁸⁴ Аналогичную точку зрения высказывает и Максим Грек, полагая, что человек утратил бессмертие через Еву⁸⁵, а в «Послании Василия Новгородского о рае» Адам утверждает, что рай создан ради него, а затворен ради Евы⁸⁶.

Грехопадение Евы усилило страхи мужчин перед женщиной. Именно страх перед таинственной женской «инаковостью», тайной дарения жизни лежит в основе средневековых обвинений женщины в колдовстве и связи с нечистой силой. Представления о вселенской женской злой природе получили отражение в идеях князя Андрея Курбского, нашедшего причину несчастий современного ему Московского государства в колдовстве иноземных жен Ивана III и Василия III.⁸⁷ В подборе доказательств дьявольской власти, которыми наделены женщины, русские средневековые философы как бы повторяют аргументы Якова Шпренгера и Генриха Инсистериса, создателей знаменитой книги «Молот ведьм». Ее авторы доказывают, что женщина более склонна к колдовству и сделкам с дьяволом, чем мужчина. По их мнению, даже само латинское слово «женщина» – *femina* – происходит от *fe (fides) minus* – «меньше веры». Женщина лжива, неразумна, «скверна по своей природе, так как она скорее сомневается и скорее отрицает веру, а это образует основу для занятий

⁸² Повесть временных лет. – М.: АН СССР, 1950. – Ч. 1. – С. 271.

⁸³ Волоцкий Иосиф. Просветитель. – М.: Наука, 1994. – С. 105.

⁸⁴ Туровский Кирилл. Слово о расслабленном // Златоустрий: Древняя Русь X–XIII в.в. – М.: Наука, 1990. – С. 211.

⁸⁵ Сочинения преподобного Максима Грека в 3 ч. – Троице-Сергиева Лавра, 1910. – С. 246

⁸⁶ Цит.: по Рябова Т., Рябов О. Женщина и трансгрессия в средневековой культурной традиции // Женщина и культура. – 1998. – № 14. – С. 15–21.

⁸⁷ Курбский Андрей. История о великом князе Московском. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI в. – М.: Худож. лит., 1986.

чародейством».⁸⁸

Обвинение женщин в занятиях колдовством создавали вокруг них завесу тайн. А тайна, неподвластная рассудку, нуждается в подкреплении иными основаниями. Хаос, текучесть, бесформенность, бескачественность, подчеркиваемые как женские качества в язычестве, в средневековье проявляются в форме тезиса о женском непостоянстве.⁸⁹ Отсюда женская эмоциональность объявляется неустойчивостью, а обольщение Евы змием – склонностью к плотским наслаждениям, соблазну и искушению. «Похоть», к которой склонны женщины, есть проявление дьявольского начала.⁹⁰ Так возникает следующее обвинение в адрес женщины – ее особые отношения с нечистой силой. В средневековой философии она часто представлена как «сатанина невеста», «супруга дьявола».⁹¹ Причина тому ее сексуальность, которая, как полагает Иоанн Златоуст, через похоть вошла в мир, став причиной нарушений социальных норм.

Тема сексуальности встречается во многих древнерусских источниках, где она развивается как тема внутренней борьбы нравственного мужчины с необузданной похотью женщины. Показательно в этом отношении предание о Моисее Угрине, который представлен в предании жертвой женской страсти. Предание наполнено глубокими нравственными размышлениями о красоте, природе добра и зла, ценности добродетелей. Общий их смысл сводится к утверждению «о порочности женщин, их природной склонности к обману и разврату»⁹². В другом летописном источнике, в «Послании» Никифора, даются наставления женщинам, нуждающимся в духовном спасении: «Обуздай «пуп и

⁸⁸ Шпренгер Я., Инсистерис Г. Молот ведьм. – Саранск: Кн. изд., 1991. – С. 124.

⁸⁹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М.: Наука, 1993.

⁹⁰ Повесть о Тимофее Владимирском // Русская бытовая повесть. – М.: Худож. лит., 1987. – С. 76.

⁹¹ Повесть о смерти воеводы М.В. Скопина-Шуйского // Изборник: Повести Древней Руси. – М.: Худож. лит., 1969. – С. 262.

⁹² Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М.: Худож. лит., 1980. – С. 542-555.

чресла», и «змий умертвится».⁹³ Таким образом, древнерусские философы прямо указывают на связь между первородным грехом, привнесенным в мир Евой и телесностью, отягощающей человеческий род. Спасение человечества (подразумевается его мужская часть) находится на пути к сохранению ясности разума и пониманию того факта, что женская красота есть «слабость языческая».⁹⁴

Предметом особого обсуждения становятся способы, которыми женщины соблазняют мужчину и отвращают их от праведности. Летописец Нестор утверждает, что «бес прельстил женщину, а она мужчину, что волхвуют женщины разными кознями и отравами».⁹⁵ Показательно, что «бесы болезней» в народных заговорах считаются «дщерями Ирода царя» и изображаются в виде голых женщин с крыльями: имена их – Трясея, Огня, Ледея, Глухья, Ломя и другие.⁹⁶ Женская сексуальность объявляется природным грехом, подавляющим в женщине рассудок. Отсюда женщина склонна к ереси, проявлениям недостатка веры.

Патриархатная модель отношений между полами имела особенно ярко выраженный характер в частной сфере. Этому предмету уделяется особое внимание в древнерусской средневековой литературе. В краткой формулировке он представлен в «Поучении» древнерусского князя Владимира Мономаха, советующего своим сыновьям: «Жену свою любите, но не давайте ей власти над собой».⁹⁷

Мы наблюдаем традиционную патриархатную модель семьи и социума, которую, можно объяснить как иерархическую модель. И поэтому в знаменитом «Слове» Даниила Заточника (XIII в.) можно найти пример, иллюстрирующий данную структуру и характеризующую ментальность древнерусских философов

⁹³ Никифор митрополит Киевский. Послание к князю Владимиру // Златоуструй: Древняя Русь X–XIII в.в. – С. 172.

⁹⁴ Повесть об Акире Премудром // Памятники литературы Древней Руси. XII век. – С. 245–281.

⁹⁵ См. подробнее: Повесть временных лет. – М.: АН СССР, 1950.

⁹⁶ См. подробнее: Никольский Н.М. История русской церкви. – М.: Политиздат, 1988.

⁹⁷ Изборник. – М.: Худож. лит., 1969. – С. 155.

в целом: «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».⁹⁸ Интересно, что в древнерусской литературе мы не находим образа «злого мужа». Предложенная организация домашнего жизнеустройства удобна для мужа, а не для жены. Женское начало представлено как злое, острое оружие дьявола и стрела, летящая с ядом!

В «Слове о злых женах», написанном во второй половине XV столетия, осуждается вся женская природа. Привлекательность женщины – это «сеть расставленная, прельщающая людей сладострастием: со светлым лицом и большими глазами подмигивающая, улыбками ослабляющая, устами поющая, словами чарующая, одеждами завлекающая, ногами играющая, делами убивающая... От красоты женской многие погубили, и от нее любовь, словно огонь, возгорается».⁹⁹ Деятельность и самостоятельность женщины – это зло, так как в этом случае она становится госпожой над своим мужем. Женское лукавство – это помощь бесу, а мысли ее не устойчивы «как храм без крыши».

В данном произведении сталкиваются две бинарные оппозиции: человек и злая жена. Злая жена – это «колодец смрадный», «стрела с отравой», «ветер холодный, день непогожий, бешеная сука, неистовая коза».¹⁰⁰ Человек – муж имеет право бить злую жену, даже засечь до смерти. Муж утверждает, что если такой же будет другая, то я и третью засеку.¹⁰¹

Идеи онтологической греховности, вторичности, подчиненности женской природы были развиты и закреплены в «Домострое» (XVI в.). По мысли составителя Сильвестра, «книга, глаголемая Домострой, имеет в себе вещи зло полезны, во – учение и наказание всякому христианину, мужу и жене,

⁹⁸ Изборник. – С. 155.

⁹⁹ Слово о злых женах // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб.: «Наука», 1999. – Т. 7. – С. 485.

¹⁰⁰ Там же. – С. 485 – 487.

¹⁰¹ Там же. – С. 485.

и чадам, и рабом, и рабыням» 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 Божию заповедь, благословится Богом, а во-вторых, славится и людьми. Жена добрая, и трудолюбивая, и молчаливая – венец своему мужу, коли орел муж жену свою добрую – только хорошее выносит из дома своего; благословен муж такой жены, и годы свои проживут они в добром мире. За хорошую жену похвала мужу и честь».¹⁰²

Существенно то, что православный патриархат не является воспроизведением патриархата языческого как естественного доминирования мужского принципа в архаической ментальности. Это подтверждается тем, что в «Домострое» общехристианский догмат об онтологической вторичности женского начала практически не играет никакой роли. Центральная проблема православной этики – адекватное следование Божиим заповедям с тем, чтобы обрести спасение на страшном суде. Именно способ решения этой задачи и определяет подчиненность женского начала мужскому. В христианстве подчиненность обосновывается идеей будущего спасения, а в язычестве сжигание жен обеспечивает будущее благополучие мужа в другом мире. 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 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».¹⁰³

Конструкция языческого патриархата развивается в «Домострое» с помощью института «духовного отцовства». «Духовный отец», как посредник между Богом и мирянами, как бы трансцендирует естественное половое различие людей. В нем, в конечном счете, находят равенство мужской и

¹⁰² Домострой // Библиотека литературы Древней Руси. – Спб.: Наука, 2000. – Т.10. – С.153 – 155.

¹⁰³ Там же. – С. 151.

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».¹⁰⁴

Объектом повышенного внимания и заботы духовных отцов была семья, в которой церковь стремилась утвердить власть мужчин в семье. Но вполне закономерен вопрос: насколько в действительности древнерусская женщина соответствовала требованиям церкви и была идеалом доброй жены – смиренной, покорной, безмолвной?

Можно сделать вывод, что женщина в христианстве была обречена считаться предрасположенной к нарушению социальных норм, к нонконформизму. Активное обсуждение женской природы, способов, которыми она «отравляет» социальную и частную сферы жизни, по сути, является своеобразной аргументацией идеи о том, что эти области должны быть поставлены под контроль мужчины. В древнерусской культуре (XI-XII в.в.) закрепились фундаментальные характеристики женского начала – его онтологическая вторичность, греховность (согласно ветхозаветному мифу об Адаме и Еве) и подчиненность мужскому началу. Подавление феминного проявления в культуре стало основой длительного существования патриархата. Подавление женщин проистекало не из их биологического отличия от мужчин, а из социального конструирования феминности как вторичного. Через отвержение женской сексуальности и женской субъективности создавалась парадигма социальной власти, контролирующая женщин, как через прямое насилие, так и через средства культуры (прежде всего через систему социализации).

В то же время, христианство более лояльно к женщине, чем язычество. Во-первых, в средневековой культуре женщина – не только Ева, но и Мария. С именем Марии связана идея спасительной миссии женщины, женского мессианизма. В истории практически не обращено внимание на то, что

¹⁰⁴ Там же. – С.131.

христианство, фактически, обязано своей победой женщинам. Как утверждается в Евангелии, в первую очередь, без рассуждений и колебаний в Христа поверили женщины и пошли за ним. Торжество новой веры, по выражению Нестора, «предуготовила денница и луна спасения» княгиня Ольга, которая «сделавшись ревностною христианкою,... служила убедительным примером для Владимира».¹⁰⁵ Образ Богородицы на многие века стал для стран христианской культуры воплощенным женским идеалом полов. Идея непорочного зачатия лишает женский образ сексуальности в контексте Богородицы.

Следует отметить, что особенную значимость образ Богородицу приобрел в русской ментальности, где Богородица стала покровительницей Русской земли.

Во-вторых, христианство объявляет, что жизнь и смерть человека зависят не от «злой» женской природы, а от воли Божией. В-третьих, Священное писание признает наличие у женщины бессмертной души, что делает возможным после смерти уравнивать души как мужчин, так и женщин. Однако земная женщина вовсе не ровня мужчине. Она греховна, как греховна ее праматерь Ева, сообщница дьявола, орудие темных сил, обрекших человека на изгнание из рая. Все, что связано с плотью, для истинного христианства греховно, и женская телесность как вместилище греха вменяется женщине в вину.

В-четвертых, телеологическое восприятие женщины, ориентированное на мужчину, допускает для нее один – хотя и исключительный – положительный вариант женственности.

Так как нет прочной границы между мужским и женским, а женское развитие имеет в идеале мужской образ существования, не исключена возможность, что в благоприятных условиях или в необычных ситуациях женщины могут достигнуть уровня мужчин и приобрести статус «полноценной

¹⁰⁵ Карамзин Н.М. История государства Российского. Кн. I. – М.: Эксмо, 2002. – С. 111.

личности». Как отмечают российские исследователи, «модель одного пола является ступенчатой моделью, в рамках которой женщины могут подняться до мужественности, а юноши являются «женственными» или стать таковыми в старости. Вследствие этого модель пола подразумевает разграничивающий, способствующий формированию половой идентичности дуализм мужского / женского полов не изначально, а лишь там, где более низкая по рангу позиция женщины в порядке бытия абсолютизируется как воля божья или как неизбежное наказание женщин, являющихся дочерьми Евы...».¹⁰⁶

Поэтому уже на ранних этапах российской истории женщины проявляли неконформизм, изменяли устоявшиеся нормы жизни, удивляя и возмущая современников. К примеру, исследовательница Е.О. Лихачева отмечала высокую грамотность женщин в древнерусском государстве, подчеркивая при этом вклад Анны Всеволодовны (Янки, сестры Владимира Мономаха), основавшей в 1086 г. при Андреевском монастыре в Киеве первое женское училище.¹⁰⁷ Одним из первых неконформистских проявлений в русской культуре является женское стремление к образованию. К примеру, дочери Ярослава Мудрого, королевы, стали создательницами политических систем в Венгрии, Норвегии, Франции.

Историки свидетельствуют, что не только женщины привилегированных кругов древнерусского общества были образованными и инициативными, но грамотность была распространена и среди женщин среднего и низшего сословий.¹⁰⁸

Однако в целом, трудно не согласиться с мнением русского историка И.Е. Забелина, утверждавшем, что наши предки не признавали в женщине «личной самостоятельности, человеческого достоинства, человеческих прав».¹⁰⁹

¹⁰⁶ Шаберт Инна. Гендер как категория новой истории литературы // Пол, гендер, культура. – М.: Изд. Рос-го гос. гуман-го ун-та., 1999. – С. 115.

¹⁰⁷ Лихачева Е.О. Материалы для истории женского образования в России. (1086-1796). – Спб., 1890. - Т. 1. – С. 1.

¹⁰⁸ Бабишин С.Д. Данные эпиграфики о грамотности древнерусских ремесленников // Вопросы истории. – 1973. – № 4. – С. 36.

¹⁰⁹ Забелин И.Е. Женщина по понятиям старинных книжников // Опыты изучения русских древностей и истории. – М., 1872. – Ч. 1. – С. 147.

Выводы по 1 главе

При исследовании проблемы женского нонконформизма выявляются причины онтологической вторичности женщин в человеческом обществе:

во-первых, ментальные стереотипы человеческого общества формируются на основе мифологического сознания;

во-вторых, фундаментом гендерного конструирования общества являются отношения власти, в которых женское и мужское начала представлены как бинарные оппозиции. По мнению некоторых ученых в архаический период существовали матриархальные общества, в которых власть принадлежала женщинам, данное общество характеризовало высоко гармоничное устройство человеческого бытия;

в-третьих, анализ концепций перехода матриархата к патриархату , доказывает, что причиной подавления женщин в обществе является результат иерархического разделения труда, приведший к доминированию мужской категории в культуре, так как в результате обособления женщин в приватной сфере терялась ее социальная значимость;

в-четвертых, в брачных отношениях женщина играет роль сексуального объекта мужской власти, что конструируется культурными установками;

в-пятых, в древнерусской культуре (XI-XII вв.) закрепились фундаментальная характеристика женского начала – его онтологическая вторичность и подчиненность мужскому началу. Социальными аспектами для формирования женского нонконформизма в Древней Руси являются патриархальные отношения власти, установления о покорности жен православной церкви, категорические нормы «семейного права».

ГЛАВА 2. РАЗВИТИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ИДЕЙ ЭМАНСИПАЦИИ И САМОСОЗНАНИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЖЕНСКОГО НОНКОНФОРМИЗМА В РОССИИ

2.1. Влияние концепции индивидуальной свободы на формирование женского нонконформизма в России

Социальный психолог Ж. Мендель утверждает, что ко времени зарождения капиталистических отношений в Западной Европе возникает новый тип человека – индивидуума, обладающего определенным личностным самосознанием, с тоской, любовью и одиночеством.¹¹⁰ Н.А. Бердяев называет это отделение от родовых связей кризисом рода, надломом в поле.¹¹¹

Симона де Бовуар отмечает, что концепт личного мужского освобождения приближает идею женской свободы.¹¹²

Рационализм эпохи Просвещения идеологически оформляет новые общественные запросы и ценности и противопоставляет божественному авторитету Церкви и абсолютной монархии авторитет «естественного права». Идея «естественного права» ставила в центр истории Человека и объявляла его гражданином общества, равным перед лицом Закона всем другим гражданам. М. Вебер назвал этот процесс «расколдовыванием мира», в котором происходит «очеловечивание» отношений между полами, основанные на «взаимной ответственности». Это отношения «создающей свою ответственность любви».¹¹³

Идеи индивидуализма эпохи Просвещения предшествовали европейские женские еретические движения XII–XIV вв., объявившие о своем праве на

¹¹⁰ Mendel G. On est toujours l'entant de son siecle le XX siecle: Un regard psychopolitidue. – P., 1986. – P. 99.

¹¹¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Харьков: «Фолио», М: АСТ, 2002 – С. 177.

¹¹² Beauvoir S. de. Op. cit. – P. 179.

¹¹³ Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 328 – 334.

особую интерпретацию учению Христа, о своем мессианстве. В XIII-XVI вв. в Европе появились первые писательницы, актрисы, затем – светские дамы, фаворитки, которых привлекала общественная сфера деятельности, вопросы науки и политическая жизнь. Вспыхивает целое созвездие просвещенных королей, цариц, правительниц. Они изменили представления о возможностях и традиционных добродетелях женщин. Неудивительно, что век Просвещения представил новые идеи гендерных отношений. Странник женского равноправия Пулен де ля Барр в эссе «О равенстве обоих полов» доказывал, что неравенство полов есть результат подчинения женщины грубой мужской силе, а вовсе не предписание природы.¹¹⁴

Европейские философы – просветители XVII-XVIII вв. в целом разделяли новые идеи. Отталкиваясь от концепции «естественного права» Вольтер обличал несправедливость женской дискриминации; Дидро полагал, что униженное существование женщины есть следствие определенных гражданских законов и обычаев; Монтескье считал, что женщина может и должна участвовать в общественной жизни.¹¹⁵

Разоблачив абсурдность мифа о женщине, как о существе второго сорта, просветители, однако, воздержались обсуждать вопрос о ее способности быть субъектом истории. Новый дискурс пола, утвердившийся в XVIII веке, впервые нашел выражение в философии Руссо, оказавшей огромное влияние на последующие концепции женской эмансипации и равенства полов.

В консервативной России идеи Руссо получили распространение под воздействием Западного Просвещения, повлияв на русский менталитет и культуру.

Руссо принадлежал к числу сторонников теории демократии, построенной на понятии общего интереса, который нельзя подменять ни отдельными групповыми интересами, ни простым суммированием этих интересов. Руссо считал, что общий интерес даже может противоречить всем

¹¹⁴ Beauvoir S. de. Op. cit. – P. 179.

¹¹⁵ См. напр.: О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века) – М.: Прогресс - Традиция, 2000. – С. 456 – 457.

имеющимся групповым и индивидуальным. Только экономически независимый и хорошо образованный человек способен отличить общий интерес от интересов своей группы. Поэтому в теории Руссо и других сходных теориях не каждый человек наделяется всеми правами гражданина. Женщины, дети, рабы, слуги, рабочие, неграмотные, бедные считались недостаточно зрелыми и независимыми для того, чтобы принимать решения, затрагивающие общие интересы.

Концепция демократии Руссо напоминают идеи Аристотеля, утверждавшего, что мужчины и женщины, рабы и свободные не могут обладать равными правами. В антропологии полов, согласно Руссо, женщина буквально вычленяется как «другое», она становится объектом мужского дискурса.¹¹⁶ Может быть поэтому, как отмечают некоторые авторы, «убежденность в том, что задаваемое определение полов соответствует природе, способствовала – и по сей день способствует – затушевыванию идеологического характера данного социокультурного конструкта и мешала критически отнестись к нему».¹¹⁷

В философии пола, предложенной Руссо, женщина как природное существо равна мужчине. Однако, в трактате «Эмиль или О воспитании» Руссо утверждает, что человеческая природа равна и едина и во всем, что не относится к полу, женщина равна мужчине; она обладает теми же органами, теми же потребностями, теми же способностями».¹¹⁸ Тем не менее, равенство мужчины и женщины как представителей человеческого рода не означало для Руссо их политического равенства.

Руссо определяет категорию «типично женское» как «естественное» и законное. Из общепринятой дистанцированности духа и тела Руссо делает вывод о том, что женщина, развивающая в себе мужские способности,

¹¹⁶ Эрих – Эсфели Верена. К вопросу о становлении концепции женственности в буржуазном обществе XVIII века: психоисторическая значимость героини Ж.Ж. Руссо Софи. // Пол. Гендер. Культура – М.: Изд. Росс. гум. ун., 1999. – С. 69.

¹¹⁷ Там же. – С. 56.

¹¹⁸ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. Кн. V // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. в 3-х т. Т.1. – М., 1961. – С. 546.

перестает быть женщиной и превращается в нечто несуразное. Поэтому он полагает, что женщина, в своих поисках автономности должна оставаться женщиной, а не руководствоваться мужскими образцами для подражания. По его мнению, в том, что у мужчин и женщин есть общего, «оба пола одинаковы, но в том, что у них есть различного, они не подлежат сравнению. Совершенная женщина и совершенный мужчина столь же мало схожи по своему нравственному облику как и по своей внешности».¹¹⁹ Руссо утверждает, что основания добродетели для женщины одни, а для мужчин другие. Мужчине следует быть откровенным, прямым добросовестным, женщине – хитрой, кокетливой, стыдливой. Мужчина должен опираться только на собственные суждения, женщина обязана учитывать мнение других людей, мужчина не должен лгать, а женщина обязана притворяться.

Несмотря на подчеркивание «природных» различий между полами Руссо выступил с революционными идеями воспитания женщин, которые дают основание назвать его одним из идеологов женской эмансипации и нонконформизма. Хотя он не считал, что мальчиков и девочек нужно воспитывать одинаково, он выступал и против той точки зрения, что девочку нужно учить только домашнему хозяйству. «Этого отнюдь не требует природа, даровавшая женщине столь изящный и пронизательный ум; напротив, ей угодно, чтобы женщина мыслила, чтобы она имела свое суждение, чтобы она любила, чтобы она обладала познаниями и заботилась о своем умственном развитии».¹²⁰ Ведь мужчине и женщине необходимо общаться друг с другом, поэтому она должна быть образованна и воспитана. Руссо высказал и другую революционную идею для того времени: он полагал, что мужчина и женщина имеют право самостоятельно выбирать себе спутника жизни и должны полюбить друг друга еще до брака.¹²¹

Дополняет концепцию Руссо рассуждения Д. Дидро. В сочинении «О женщинах» он называет их «тайной», «загадкой женственности». Для

¹¹⁹ Там же. – С. 547.

¹²⁰ Там же. – С. 555.

¹²¹ Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. Кн. V. – С. 606.

компенсации своих слабостей женщина должна нравиться мужчине, создавать в доме приятную атмосферу, и поддерживать гармонию субординации. Тем самым мужчина будет крепко привязан к семье, не станет искать удовольствий вне семьи, и даст средства на существование жены и детей. При таких условиях гармония личных отношений становится залогом общественной гармонии и благополучия общества. У Руссо и Дидро, как и позднее, будет и у Фрейда, «женское» связано с нарциссизмом. Потребность женщины, в концепции просветительства, состоит не в том, чтобы любить, а в том, чтобы ею восхищались и любили ее.

Продолжая рассуждения Руссо и Дидро, И. Кант развивал идеи об ином, чем только рождение детей предназначении женщин. Более того, он полагал, что выполнение женщинами гражданских обязанностей, будет только облагораживать и культурно развивать общество.¹²²

В социально-историческом контексте толкование модели полов в конце XVIII века имело вполне определенное значение, суть которого состояла в том, чтобы объективно обосновать вытеснение женщин из области трудовой деятельности в контрастную сферу домашней семейной жизни. Аргументация причин вытеснения основана на «женском предназначении» хранительницы домашнего очага и самоотреченной жертвенности мужу и детям.

По мнению Ж.Ж. Руссо мужчина должен оставаться общественным деятелем, творцом истории и, одновременно, хозяином дома, главой семьи, который уважает и содержит жену и детей, надзирает за их поведением. Женщине отводится роль подруги, добровольно подчиняющейся власти мужчины, терпеливо относящейся к его несправедливостям и капризам.¹²³ Руссо призывал женщину вступать в брак по любви, признал за нею право на счастье, на уважение в семье, на женское образование, воспел любовь, материнство, сострадание. Руссо фактически узаконил за женщиной право на всю полноту человеческих чувств. Руссо сделал шаг вперед к идеалу свободы и

¹²² См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1999. – С.402–412.

¹²³ См.: Руссо Ж.Ж. Трактаты. – М., 1969. – С. 318 – 320.

равенства. Женщина в его понимании вполне сложилась в человека, готового бросить вызов традициям.

Подводя итог некоторому анализу принципиальных установок философии пола в западноевропейской культуре Нового времени можно обратиться к выводам Мишеля Фуко, исследовавшего данный вопрос. Как считает Фуко, в отличие от парадигмы пола Средневековья, оперирующей противоположными категориями «мужское» и «женское» как бинарными оппозициями, философия Нового времени возводит различия между анатомией и физиологией, между мужской и женской ментальностью в ранг принципиальных. Женщина, потерявшая сентиментальные добродетели, несет общественную функцию «дополнения». Женщина должна быть естественной и нравственной, а мужчина – культурным и интеллектуальным. И если женщина естественна и ее нравственность не извращена, то, по мнению Руссо, такая женщина достойна положительной оценки.¹²⁴

По сути дела Руссо идейно подготовил женщин к борьбе за свои права, которые они впервые активно отстаивали в период французской революции. Женщины добивались признания их прав на труд, образование, уважение в семье и обществе. К сожалению, революционные законодатели так и не признали за женщинами право быть включенными в категорию «свободных» и «равных». Отказ французских законодателей привел к возникновению феминизма – движения в защиту политических и гражданских прав женщины. К числу его родоначальниц можно в равной мере отнести Олимпию де Гуж, Мэри Уолстонкрафт, Абигейл Адамс.

Процесс изменения ментальности относительно женской эмансипации на Западе не мог не коснуться России. В России XVII в. процесс вызревания неконформизма связан, прежде всего, с активным участием женщин в дворцовых переворотах¹²⁵ и крестьянских бунтах. Стихия бунта весьма

¹²⁴ Шаберт И. Гендер как категория новой истории литературы // Пол, гендер, культура.. – М.: Изд. Росс. гум. ун., 1999. – С. 118.

¹²⁵ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. – М.: Голос, Колокол-Пресс, 1997. – Т. 14. – С. 203 – 403.

импонировала женскому чувству протеста и создавала поле для самоутверждения. В действительности это была крайняя форма проявления нонконформизма. В конечном итоге сотни женщин оказались втянутыми в «бунташные» движения (Алена Темникова, волжская разбойница Наталья, Василиса и многие другие¹²⁶), и, тем не менее, оставались за сценой истории. Более того, участь невидимых «молчащих структур» постигла сотни тысяч российских женщин. Демографическая статистика XVII – первой половины XIX в. не включала, их, как правило, в списки подданных империи. Российская история практически отказала женщинам в праве на существование

Мэрлин Фрай в работе «Видеть и быть увиденной: политики реальности» высказала точку зрения, что для фаллократической реальности, сформированной мужским опытом, женское бытие не является реальностью. Для конструкции реальности предпосылкой небытия объектов является их уничтожение в сознании.¹²⁷ Это способ видения, который вместо рационального соотношения своих взглядов с открывающейся реальностью, начинает с неких твердо установленных взглядов, мифических представлений и воспринимает все в проекте изменения мира для того, чтобы привести его в соответствие со своими взглядами. Как отмечает М. Фрай, «небытие женщины обусловлено общей перцептивной формой восприятия, которая допускает существование только одного рода людей, т.е. мужчин».¹²⁸ Данная схема восприятия исключает женщин как носителей восприятия и наделяет их характеристиками пассивных существ.

В то же время именно в XVII в. русское общественное сознание начинает изменять отношение к ряду норм, связанных с «женским вопросом». Связан этот процесс, прежде всего, с реформаторскими начинаниями царевны

¹²⁶ Немирович-Данченко В.И. Русские женщины // Швейгер А.Ф. – Лерхенфельд. Женщина. Кураре. – Н. М., 1998. – С. 676 – 677.

¹²⁷ Frye Merilyn. To See and Be Seen: the Political of Reality // Women, Knowledge, and Reality: Exploration in Feminist Philosophy. – Boston: Unwin Hyman, 1989.

¹²⁸ См.: Чухин Н.А. Присутствие в истории: опыт методологического анализа // Женщины в истории. Возможность быть увиденными. – Минск: БГПУ, 2001. – С. 54.

Софьи и ее сподвижников.¹²⁹ Они коснулись экономического и правового положения русских женщин. Семь лет ее регентства даже самый язвительный из мемуаристов – князь Борис Иванович Куракин – назвал «торжеством воли народной», «временем экономического и культурного расцвета».¹³⁰

До прихода Софьи к власти женская половина царской семьи общалась только с боярынями и женской прислугой. Теперь же, теремные затворницы имели возможность выйти в свет и «соревновались в роскоши и изяществе нарядов, дворцовых убранств, мастерстве их певческих и инструментальных капелл, тщательности подготовки праздничных действ...».¹³¹ Сестрам, теткам и вдовствующим царицам Софья позволила завести собственные дворы, обеспечившие художников всех специальностей массой заказов. Эти нововведения способствовали общему развитию эстетической культуры, архитектуры и искусства, а в развитии этой стороны духовной жизни общества немаловажную роль играли женщины.

При царевне Софье начинает развиваться институт фаворитизма. Значительная роль в государственных делах принадлежала Федору Леонтьевичу Шакловитому, а в борьбе с московским восстанием сложился политический союз Софьи и князя Василия Голицына, благодаря которому Софья обрела личную свободу и уверенность в себе. В данном контексте поведение царевны Софьи рассматривается как вызов общепринятым нормам и стереотипам, поэтому историками сознательно искажаются исторические факты, связанные и с биографией царевны, и даже с ее внешностью и поведением.

Сподвижниками Софьи были просветители и философы Симеон Полоцкий,¹³² Сильвестр Медведев,¹³³ публицист, поэт и композитор Игнатий

¹²⁹ См.: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков. – М.: МГУ, 1990. – С. 247.; Богданов А.П. Летописец и историк конца XVII века: Очерки исторической мысли «переходного времени». – М.: Наука, 1994. – С. 109 – 116.

¹³⁰ Богданов А.П. В тени Великого Петра. (Россия. Исторические расследования). – М.: Армада, 1998. – С. 8.

¹³¹ Там же.

¹³² См.: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков. – М.: МГУ, 1990. – С. 244.

Римский-Корсаков. Симеон Полоцкий привил Софье органическую теорию «порядка» в отношении между частями «государственного тела»: головой – правительством и местной администрацией, производительными руками, ногами и т.п. Сильвестр Медведев указывал царевне, что «не возможно мирствовать многое множество людей, не возмев в судах правосудства».¹³⁴ И Софья сосредоточила свое внимание на контроле за правосудием, и искоренением должностных злоупотреблений. Историк С.М. Соловьев дает оценку царствования царевны Софьи согласно маскулинным стереотипам, называя ее «богатырь – царевной».¹³⁵ «Но как никакая тюрьма не воспитывает, не prepares для свободы, не развивает и не укрепляет сил, так и терем не воспитал русской женщины для ее нового положения, не укрепил ее нравственных сил...».¹³⁶ Хотя и для мужчин, по мнению Соловьева, тоже не было достаточно нравственного воспитания.

Начатые Софьей реформы в конечном итоге привели к изменению порядка наследования имущества. Российское законодательство признало право дочерей и жен на наследование отцам и мужьям не только движимого, но и недвижимого имущества. Правительство шло на ограничение патриархальной власти мужей, сдерживало их попытки завладеть имуществом жен. В 1677 и 1679 г.г. поместья и вотчины, полученные женами в качестве приданого или же купленные ими в браке и проданные мужьями, «велено было возвратить по принадлежности».¹³⁷ В 1693 г. патриархом Адрианом были приняты меры, направленные против принудительных браков.¹³⁸

Реформаторские движения XVII в. продолжились в следующем веке. Петр I понимал, что если приобщить к вводимым им новшествам женщин, то

¹³³ Там же. – С. 247-249.

¹³⁴ Богданов А.П. В тени Великого Петра (Россия. Исторические расследования). – М.: Армада, 1998. – С. 273.

¹³⁵ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. 7. Т. 14. – М.: Голос, Колокол-Пресс, 1997. – С. 498.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Иконников В.С. Русская женщина накануне реформы Петра Великого и после нее. – Киев, 1874. – С. 61.

¹³⁸ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. VII. – М., 1962. – С. 478.

дело преобразования России пойдет быстрее. Им были составлены ряд указов, меняющих образ женщин высшего сословия. К их числу относятся: указ о новом порядке заключения браков (1702 г.), утверждение Устава ассамблей, в которых собрание лиц обоих полов стало обязательным (1718 г.), запрет на принудительные браки (1725 г.). При нем окончательно было закреплено исключительное право женщин на свое приданое,¹³⁹ которым, до петровских указов, на время замужества распоряжался муж.

С нашей точки зрения, опорные основания для формирования основ женского нонконформизма в России заложил духовный союз «двух Екатерин»: императрицы Екатерины Великой и ее сподвижницы Екатерины Воронцовой-Дашковой, прозванной Екатериной Малой. Они оказали громадное влияние на женское самосознание, в первую очередь, устройством своей жизни. Они вели равноправные беседы с элитой Франции: Дидро, Д'Аламбером, Вольтером. Екатерина Великая вела эти беседы в письмах, Малая – непосредственно во время зарубежного путешествия. По возвращению в Россию Дашкова была поставлена во главе Петербургской академии наук (1783-1794), а затем и во главе Новообразованной (1786 г.) Российской языковой академии.

Век XVIII, начатый Петром I, попал полностью в женские руки. Екатерина II – одаренный организатор, сумела нацелить на выполнение задач внутренней и внешней политики ряд талантливых государственных деятелей. Она открыла в Россию дорогу женщинам из Европы, приезжавшим в страну работать в качестве актрис, художниц, гувернанток, содержательниц модных салонов и т.д. Поклонница талантов и образования, она подписала в 1764 г. указ «О воспитании благородных девиц в Санкт-Петербурге при Воскресенском Монастыре».¹⁴⁰ Екатерина II поощряла распространение грамотности среди женского населения и литературные опыты российских писательниц и поэтесс. Благодаря Екатерине II были основаны первые женские литературные журналы,

¹³⁹ См. Орлов А.С., Георгиев В.А., Георгиева Н.Г., Сивохина Т.А. Хрестоматия по истории России с древнейших времен до наших дней. – М.: ПБОЮЛ Л.В. Рожников, 2000. – С. 166.

¹⁴⁰ Полное собрание законов Российской империи (ПЗС). – СПб, 1830. – Т.IV. – № 1741.

в которых она и сама публиковала свои сочинения.¹⁴¹ В журналах принимали участие Е.В. Хераскова, А.Ф. Ржевская, А.П. Бунина, Н.П. Сумарокова, М.В. Сушкова. Проявлением женского нонконформизма становится появление женской интеллигенции: более сотни женщин писателей, поэтов, публицистов, артистов.

Немалую роль в восстановление женского самосознания сыграли переводчики белорусской, украинской и литовской культур, которые широко культивировали в переводах песни и любовную лирику. Жанр любовных посланий, широко распространившийся в столице Московского государства, популяризировал общеславянские представления о высокой ценности женской личности, поблекшие в период монголо-татарского ига и Средневековья.¹⁴²

Екатерина спровоцировала дискуссию о порядке семейного воспитания. В XVIII веке вопросов внутрисемейных отношений и семейного воспитания касались многие авторы, включая И.Т. Посошкова («Завещание отеческое» 1719 г., которое иногда называют Домостроем XVII в.), В.Н.Татищева и Екатерину II («Наставление к воспитанию внуков», 1784). Деликатного вопроса внутрисемейных отношений касался «Устав благочестия» или «полицейский», 1782 г. В нем обязанности супругов обозначены следующим образом: «Муж да относится к своей жене в согласии и любви, уважая, защищая и извиняя ее недостатки, облегчая ее немощи, доставляет ей пропитание по состоянию и возможности хозяина»; «жена да пребывает в любви, почтении и послушании к своему мужу и да оказывает ему всякое угождение и привязанность аки хозяйка».¹⁴³ Эти постановления вошли в свод законов 1832 и 1857 г.г. с одним характерным изменением для обязанностей жены – она должна пребывать в «неограниченном послушании». Как видим, закон конца XVIII – первой половины XIX в. мало отличался от «Домостроя» и уложения 1649г.

¹⁴¹ Лихачева Е. Материалы для истории женского образования в России 1086 – 1856. – СПб., 1899. – С. 263.

¹⁴² Веселовский А.А. Любовная лирика XVIII в. К вопросу о взаимоотношениях народной и художественной лирики. – СПб., 1909. – С. 69.

¹⁴³ ПСЗ – I. – СПб, 1830. – Т. 21. – № 15379. – Ст. 41.

Русский XVIII век вывел на историческую сцену женщину не только в связи с новым правом на биографию, попыткой «выйти из строя, реализовав свою собственную личность»¹⁴⁴, но и в связи с выполненными ею новыми социальными ролями в истории, позволившей ей ярко и деятельно заявить о себе. Именно в это время сложились представления о женщине как о наиболее адекватном выразителе эпохи.¹⁴⁵

По мнению историка Ключевского, самой блестящей стороной государственной деятельности Екатерины была внешняя политика.¹⁴⁶ Задачи внешней политики были поставлены самой историей, и решение их позволяло завоевать народное расположение. Решение восточного вопроса (продвижение южной границы государства до его естественных пределов) и западнорусского (политического объединения русской народности воссоединением с Польшей) позволило титулярной формуле всея Руси получить назначение, соприкасавшиеся с действительностью.¹⁴⁷ Главной идеей Екатерины II была идея воскрешения Греции, так называемый греческий проект, целью которого было восстановление Византии под патронажем России. Идеал восстановления православия в турецком Стамбуле, витал в умах русских политиков еще весь XIX век.

Екатерина II стремилась придать своему царствованию национальный «чисто русский характер», которому она пытается создать перевес в политике, интеллектуальном и нравственном развитии славянского народа, судьбой которого она, немецкая принцесса, призвана была управлять.¹⁴⁸ Екатерина II изложила три основных принципа своей политики: «Я хочу лишь добра стране,

¹⁴⁴ Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.в.). – СПб.: Искусство – СПб, 1994. – С. 254

¹⁴⁵ Горьковская З.П. Реконструкция женских социальных ролей в России второй половины XVIII – начала XIX в.в. (по запискам Е.Р.Дашковой) // Сибирь – мой край. – Новосибирск, 1999. – С. 301.

¹⁴⁶ Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. III. – М.: Мысль, 1993. – С. 227.

¹⁴⁷ Там же. – С. 248.

¹⁴⁸ Валишевский К. Роман одной императрицы. – М.: ИКПА, 1989. – С. 36 – 37. .

куда бог меня привел, слава страны – моя собственная слава»; «Я хочу, чтобы страна и подчиненные были богаты»; «Власть без народного доверия ничего не значит для того, кто хочет быть любимым и славным..., примите за правило ваших действий, ваших уставов благо народа и справедливость, неразлучные друг с другом; свобода, душа всех вещей!».¹⁴⁹

Следуя своим принципам, в 1763 году Екатерина II пытается, если не отменить, то, по крайней мере, смягчить пытки, часто заменяет телесные наказания, наложенные по приговору суда, «ссылкой или простым поселением»; «за более важные поступки она уменьшала наказание наполовину».¹⁵⁰ А для «водворения порядка и спокойствия среди буйных черкесов», при чем, когда одни советовали употребить оружие, другие – энергичные административные меры, Екатерина высказала свое мнение: «Я знаю только одно действительное средство: торговля и удобство жизни, которые смягчают нравы этих людей».¹⁵¹

Вместе со своими европейскими современниками – королем Пруссии Фридрихом II и австрийским императором Иосифом II – Екатерина открыла эпоху просвещенного абсолютизма. Манифестом просвещенного абсолютизма в России был «Наказ» Екатерины II, содержащий план создания нового законодательного кодекса. Главная идея «Наказа» заключалась в том, что самодержавие само по себе, без заботы о благе людей, пагубно для государства. Власть самодержавия должна быть уравновешена властью законов. Законы же должны запрещать только то, что вредно обществу. Карательное законодательство должно уступить место предупреждению преступности. Средством для этого является просвещение.

«Во многих местах сочинения указано на нравственные обязанности человека и правительства, на добродетели, патриотизм, гуманность, любовь к

¹⁴⁹ Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. III. –С. 258.

¹⁵⁰ Валишевский К. Роман одной императрицы. – М.: ИКПА, 1989. – С. 116.

¹⁵¹ Там же. – С. 143.

ближнему, кротость и пр.». ¹⁵² Екатериной II высказывается мысль о пагубном влиянии на развитие государства сосредоточения больших имений у сотни великих богачей, государство получит пользу, «имея несколько тысяч подданных, наслаждающихся умеренным достатком». ¹⁵³ В «Наказе» Екатерина II пытается определить сущность понятия «свобода». Человек волен делать не то, что ему хочется, а то, что «законы дозволяют». Истинная свобода гражданина заключается в спокойствии духа, в подчинении каждого человека государственным законам и наслаждении безопасностью. Вследствие этого «надлежит быть закону такому, чтоб один гражданин не мог бояться другого, а боялись бы все одних законов». ¹⁵⁴

Екатерина II рассуждает об основаниях естественного права, о том, как различаются положительные и естественные права. Для этого она анализирует исторический и этнографический материал, связанный с обычаями и нравами древних греков, древних римлян, остготов, англичан и китайцев. «Говорится о добродетелях и пороках, о выгодах и недостатках темперамента различных народов, о влиянии климата и почвы на историю различных стран и о необходимости принятия в соображение всего этого при законодательстве». ¹⁵⁵ Основные выводы «Наказа» можно свести к следующему: во-первых, Россия – это европейская держава и вследствие этого «русские законы должны иметь европейские основы». Этими основами являются статьи «Наказа», синтезирующие передовую европейскую мысль (Монтескье «О духе законов», Беккариа «О преступлениях и наказаниях»). Во-вторых: управлять таким огромным государством, как Россия, можно лишь посредством самодержавной власти и Екатерина II выступает поборницей конституционной монархии. По мнению Екатерины II самодержавная власть в ее лице получала новый облик, «становилась чем-то вроде лично-конституционного абсолютизма». ¹⁵⁶

¹⁵² Брикнер А.Г. История Екатерины второй. – М.: АСТ, 2002. – С. 557.

¹⁵³ Брикнер А.Г. История Екатерины второй. – С. 558.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Там же. – С. 559.

¹⁵⁶ Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. III. – С. 267.

Либеральные идеи Екатерины II не всегда находили в обществе адекватное понимание, но вокруг императрицы группируется духовная элита, сплоченная общим политическим идеалом. Это были первые русские либералы, поддерживавшие Екатерину во всех ее прогрессивных замыслах: попытке создания в 1762 г. «конституционного» императорского совета, подготовке «Наказа», подававшие ей проекты об освобождении крепостных крестьян и введении конституционного строя. К духовной элите принадлежали Н.И.Панин, Е.Р.Дашкова, Д.И.Фонвизин.

Взгляды Екатерины II на «свободу» трансформировались в результате пугачевского восстания и французской революции. Екатерина II, ранее приверженная идеям либерализма и рассуждавшая с философами на тему прогрессивной эмансипации порабощения масс, после бунташных событий, делает акцент на карательную государственную машину. Либералы Новиков, Радищев, интеллигенты-разночинцы преследуются за вольномыслие. Тем не менее, некоторые принципы либерализма были сохранены. В 1775 г. была осуществлена губернская реформа, разделившая Россию на 50 губерний и уезды; были официально разделены административная, судебная и финансовая власти, за соблюдением законов в губернии стал наблюдать прокурор, появились благотворительные учреждения, ведавшие строительством школ, больниц, приютов для сирот и многое другое. Либеральные реформы имели принципиальное значение. Впервые в российском законодательстве понятие права было поставлено выше понятия обязанности и государственные интересы сопоставлялись с общественной пользой.

Во время правления Екатерины II самостоятельное развитие получил институт фаворитизма. Женщина на престоле перешагнула общепринятые границы, и при ней фаворитизм становится своеобразным государственным учреждением.¹⁵⁷ «В ее отношениях к фаворитам играет роль не только чувственная страсть, но и потребность в уме и воле, чтобы эффективнее управлять

¹⁵⁷ Поликарпов В.С. История нравов России. – Ростов-на-Дону: «Феникс». 1995. – С. 25.

делами империи».¹⁵⁸ Екатерина смело перешагнула рабские запреты своего пола, стала пользоваться «неограниченной свободой, независимостью, властью, самодержавной властью».¹⁵⁹ Екатерина II воспитывала своих фаворитов, давая им опору в «мужском разуме и воле, если бы даже эти разум и воля стояли в развитии ниже, чем ее собственные». Екатерина сознательно позволяла вмешиваться фаворитам в государственные дела. Так, видимую роль в политике и управлении государством, играл Григорий Орлов; С. Зорич оставил заметный след в истории развития народного образования; князь Потемкин принимал деятельное участие в решении восточного вопроса и в управлении южной Россией. Однако все деяния фаворитов опирались на волю императрицы и как отмечают исследователи, «ни один из них не имел преобладающего влияния на Екатерину».¹⁶⁰ Перешагнув запреты пола, Екатерина II свои отношения выстраивала по маскулинному типу и в оценках современников она представала как политический деятель, использующий технологии мужского типа: резкая, властная, по сути одинокая, но не желающая делиться властью.

Биография Е.Р.Дашковой так же является примером нового социального конструкта эпохи.¹⁶¹ С ее именем связано развитие идей женской эмансипации в России во второй половине XVIII века. Ее называли «страстный партизан женской равноправности».¹⁶² Заняв в 1783 г. пост президента Академии наук, Дашкова вынуждена была выслушивать «самые невыгодные и оскорбительные толки о своей деятельности»¹⁶³ в силу того, что в Петербурге главенствовали патриархальные нормы и роль «Начальницы» была мужской. Кроме личностных качеств, собственной эмансипации, запросы самого времени позволили ей занять государственный пост и тем самым передать истории

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Валишевский К. Роман одной императрицы. – С. 149.

¹⁶⁰ Брикнер А.Г. История Екатерины второй. – С. 780.

¹⁶¹ См.: Записки и воспоминания русских женщин XVIII - первой половины XIX веков. – М.: Современник, 1990. – С. 69 – 279.

¹⁶² Огарков В.К., Е.Р. Дашкова: ее жизнь и общественная деятельность. – М., 1893. – С. 58.

¹⁶³ Дашкова Е.Р. Записки княгини Е.Р. Дашковой. – М.: Наука, 1990. – С. 77.

личную славу. Для современников Екатерины Романовны ее назначение было «поводом для изумления».¹⁶⁴ Е.Р. Дашкова, освоив часть мужских ролей (государственная служащая, начальница, писательница, ученая), не заменила ими общечеловеческие и женские (патриот, мать, хозяйка, статс-дама). Нонконформизм в лице Е.Р. Дашковой вступил в свою новую фазу – фазу освоения русскими женщинами XVIII – начала XIX в.в. целостного социокультурного контекста.

Княгиня Дашкова поддерживала развитую Дидро идею свободы. Она не только рассуждала о свободе крестьян, но и стремилась облегчить положение «мужиков». Однако Дидро понимал свободу как необходимость для образования крестьян и развития промышленных сил, а Дашкова считала, что первичным является образование. И когда «низшие классы моих соотечественников будут просвещены, то они сами захотят быть свободными; потому что поймут, как надо пользоваться свободой без вреда для других и плодами ее, столь неизбежными каждому цивилизованному обществу»¹⁶⁵, а если путать действие с причиной, то это породит анархию и возмущение.

Религиозные убеждения Дашковой носят глубокий символический характер. Она строго соблюдала христианские обряды, но не признавала многие догматы греческой церкви и критиковала безнравственное духовенство, считала, что оно не способно поддержать высокий характер религии. «Я никогда не встречала ни одного человека, который бы так высоко понимал величие Божества, как я его чувствую ... провидение, сотворив и одарив нас полным сознание добра и зла, оно дало нам безграничную свободу избирать тот или другой путь: иначе, что же такое была бы справедливость?... Во мне есть внутренне сознание, моя вера тверда».¹⁶⁶

Издатель «Колокола» и «Полярной звезды» Г.Герцен, соглашаясь с мнением современников Дашковой, что она родилась быть главою государства:

¹⁶⁴ Там же. – С. 198, 201.

¹⁶⁵ Дашкова Е.Р. Записки княгини Дашковой. — М.: «Наука». 1990. – С. 112.

¹⁶⁶ Там же. – С. 111.

министром или полководцем, делает вывод: «Дашкова родилась женщиной и женщиной осталась всю жизнь. Сторона сердца, нежности, преданности, была в ней необыкновенно развита ... Дашковой русская женская личность, разбуженная Петровским разгромом, выходит из своего затворничества, заявляет свою способность и требует участия в деле государственном, в науке, в преобразовании России – и смело становится рядом с Екатериной».¹⁶⁷ Данный вывод выходит за рамки традиционного в XVIII – XIX веках понимания «женственности», где под этой категорией выявлялся природно-онтологический, а не социокультурный конструкт.¹⁶⁸ Своей общественной и научной деятельностью княгиня Дашкова изменила устоявшиеся стереотипы, и в результате замены природно-заданной классификации на созданную культурой принадлежность к женскому полу была освобождена от ее биологического детерминизма и включена в канон социально обусловленных критериев классификации. Таким образом, нонконформизм Дашковой изменил понятие «женственность». Эта категория изменяется в зависимости от исторического контекста и пересекается с другими дискурсивно созданными идентичностями, такими как класс, поколение, вероисповедание, этническая принадлежность.¹⁶⁹

Жизнь, социальный опыт и идеи К. Р. Дашковой оказали огромное влияние на ее современниц. Под влиянием ее примера, в конце XVIII века госпожа М.Фагонорус написала заявление на имя председателя учебной комиссии Петербургской академии, где просила разрешение сдать экзамены и получить «диплом» на право преподавания. Комиссия дала положительный ответ.¹⁷⁰

Немаловажным фактором для формирования женского нонконформизма

¹⁶⁷ Там же. – С. 7.

¹⁶⁸ Державина Е.И. Предшественник «Словаря Академии Российской 1789 – 1794» и его автор // Е.Р.Дашкова и ее современники. (научное издание). – М.: МГИ им Е.Р.Дашковой, 2002. – С. 83.

¹⁶⁹ Будде Гуннилла-Фридерике. Пол истории // Пол. Гендер. Культура. – С. 135.

¹⁷⁰ Цит. по Тишкин Г.А. Женский вопрос в России 50-60 годы XIX в. – Л.: Изд-во Л-го университета, 1984. – С. 153.

в российской культуре стала просветительская деятельность Н.И. Новикова. В 70-е годы XVIII в. он основал журнал для женщин «Модное ежемесячное издание, или Библиотека дамского туалета». В этом журнале был начато обсуждение проблемы общественной роли женщин и даже их превосходства над мужчинами. В журнале был опубликован цикл статей «О благородстве и преимуществе лиц женского пола» сторонников и горячих пропагандистов женской свободы: П.А. Алексеева и С.Е. Десницкого. В публикациях они развивали идею равноправия мужчин и женщин, считая ее «превосходством новой цивилизации».¹⁷¹ Новиков настаивал на том, что именно женщинам мужчины обязаны своими добродетелями. «Без них, - писал Новиков, - мы были бы самшвенники (эгоисты), пожирающие людей, и алчные тигры, имея вместо богов, единственно жажду и голод, и заменяя когти, коих мы не имели, грубейшим понятием, если бы женщины нас не исправили. Без женщин мы не имели - бы другого свойства, как грубость без живости, чувствительность нашла - бы тройной панцирь около нашей груди, а подлый страх занял бы открытые входы нашей души».¹⁷² В другом своем журнале, Новиков устами отца, дает наставление своим современницам. В духе Дидро и Руссо, признавая в женщинах равных себе существ, он считает, что женщины должны влиять на мужские сердца для возвышения добродетелей и «одушевления счастья человеческой жизни и к услаждению трудностей оной».¹⁷³

В то же время наряду с идеями равноправия женщин, обоснования их высокой ценности в семье и обществе продолжают создаваться произведения о злобности женщин, противоестественности и аморальности женской свободы, предсказывается гибель цивилизации в случае эмансипации женщин. Воинствующим противником идей гендерного равенства по праву можно назвать М.М. Щербатова, который возлагал вину за «повреждение нравов в

¹⁷¹ Грацианский П.С. С.Е. Десницкий. – М. 1978. – С. 58.

¹⁷² Михневич Вл. Русская женщина XVIII столетия. Киев - Харьков 1895 г. Репринтное издание. – М.: «Панорама», 1990. – С. 177.

¹⁷³ Михневич Вл. Русская женщина XVIII столетия. – С. 178.

России» М.М. Щербатов возлагает на женщин.¹⁷⁴ Его современник, И.Н. Болтин решительно восстает против равноправия женщин в России, т.к. это, по его мнению, приведет к общественному несчастью, разрушит семью.¹⁷⁵

Политическая и социокультурная ситуация XVIII века, поддерживаемая имперской властью, способствовала укреплению самосознания женщины. Блистательный опыт женской эмансипации состоялся. Идея женского нонконформизма становится существенной гранью развития русского общества.

¹⁷⁴ Щербатов М.М. О повреждении нравов в России. – СПб., 1906. – С. 70-84.

¹⁷⁵ Болтин И.Н. Примечания на историю древней и нынешней России г. Леклерка. Т. 1. – СПб., 1788. – С. 472 – 473.

2.2. Основные этапы решения вопроса о женском нонконформизме в русской философии

Благодаря социальным реформам XVII-XVIII вв. в России происходит становление личностного начала в женском сознании, а вместе с ним и философская рефлексия по этому поводу. Одним из первых, кто обратил внимание на изменяющееся женское сознание, был А.С. Пушкин. В духе либерально-романтических идей Ж.Ж. Руссо он предпринимает попытку пересмотреть права женщин на свободу, на их способность к нравственному выбору и автономности. В поэме «Цыгане» очевидна прямая переключка идей свободы с теорией «естественного права», разработанной французскими просветителями. Философские декламации Алеко есть ни что иное как сентенции «естественного» человека, ищущего воли, свободы в целом и свободной любви.

Те же устремления к свободе свойственны и Земфире. Но ее цели идут далее предписаний Руссо, который открыто сомневался в способности женщины к нравственному выбору – этой естественной основе гражданственности, сомневался и назначал женщине хранить верность своему избраннику, рожать и воспитывать его детей. В пушкинской постановке проблемы естественное право либо существует для всех, значит и для женщин; либо его нет ни для кого. Отсутствие естественного права на свободу неизбежно приводит к скрытому или прямому сопротивлению авторитарной (патриархатной) власти – «Медному всаднику». Бунт и гибель Земфиры есть отстаивание права личности на свободу чувств и их выражений. С этой точки зрения поэма «Цыгане» – документ эпохи, прямое свидетельство начавшегося в России освоения темы женской эмансипации.

В этом смысле свободна не только Земфира, но и Татьяна Ларина – наивысший этический идеал русской женщины, воспеваемый как образец добродетели и верности. Мы считаем, что нельзя рассматривать русскую женщину XIX в. исключительно в аспекте ее верности долгу и

добродетельности. Подвиг Татьяны состоит, прежде всего, в осознании себя как личности нравственной, ответственной за себя и свои поступки, свободно и добровольно, подобно Земфире делающей свой выбор.

Пушкин ранее других засвидетельствовал сдвиги в сознании русских женщин, изменение в их вкусах и предпочтениях. В частности, в повести «Рославлев» он упоминает о восторге, с каким московское высшее общество встречало в канун нашествия Наполеона одну из самых знаменитых женщин века – французскую писательницу и Жермену де Сталь. Она рискнула бросить вызов грозному покорителю Европы, и Бонапарт признал в ней равного противника. Преследуемая императором, мадам де Сталь скиталась из страны в страну, пока не оказалась в России. Москва признала мужество этой женщины. Пушкин был ее горячим поклонником и во многом разделял ее взгляды по поводу английской конституционной монархии, как образца государственного устройства. В годы Великой французской революции мадам де Сталь пыталась изменить течение истории своей страны по британскому политическому образцу. Русские аристократки тоже были «без памяти от славной женщины, столь же добродушной, сколь и гениальной». Их привлекали в г-же де Сталь вовсе не традиционные женские добродетели. Они были покорены ее удивительной способностью «иметь влияние на общественное мнение», «смелостью ума и души», «патриотизмом» в высшем смысле.

Влияние идей свободы, равенства и нравственного достоинства как следствие распространения романтической философии эпохи Просвещения, явно прослеживается в поступках русских женщин высшего сословия в 20-е годы XIX в. Речь идет, прежде всего, о женах, подругах и сестрах декабристов. Женщины не вышли на Сенатскую площадь, но они сумели понять и поддержать своих братьев и мужей в трудные дни расправы над декабристами. Самые верные отправились вслед за ними в страшную сибирскую ссылку, а оставшиеся хранили память и об этих женах, и об их мужьях, что также требовало гражданского мужества. Позднее в российском общественном сознании, в российской исторической литературе утвердилось мнение о том, что

декабрьское восстание выиграли женщины, выиграли, не бунтуя, не протестуя, а исполняя свой долг, следуя своему традиционному назначению. На этой основе в общественном мнении возник характерный для России идеализированный своеобразный «архетип» женского героизма (как нормы долженствования) – героизма самоотречения. Впоследствии он станет камнем преткновения для русского феминизма и русского женского движения конца XIX и начала XX вв.

Женский героизм, или образцовое женское поведение, трактовали по-разному. А.И. Герцен, вспоминая в своих мемуарах «Былое и думы» о высокой нравственности, проявленной декабристками, размышлял таким образом: «Вообще женское развитие – тайна: все ничего, наряды да танцы, шаловливое злословие и чтение романов, глазки и слезы – и вдруг является гигантская воля, зрелая мысль, колоссальный ум. Девочка, увлеченная страстями, исчезала, и перед вами Тироань де Мерикур, красавица-трибун, потрясающая народные массы...».¹⁷⁶ Судя по мемуарам Герцена, в либеральном сознании российского общества 40-х гг. представления о женском героизме сплавлялись воедино с представлениями о мятежном бунтарстве героинь Французской буржуазной революции 1789 года, мечтавших о свободе и равенстве. В «Былом и думах», Герцен описывает впечатления от зарубежной встречи с одной из соотечественниц и называет ее за воинственный пыл и истовую веру в свое предназначение влиять на судьбу отечества «мирной Шарлоттой Корде»¹⁷⁷ или «Шарлоттой Корде из Орла».¹⁷⁸ Оценка Герцена точно определила «сплавленную» символику, лежавшую в основе структуры воспитания и образования женщин 40-х – 50-х гг. XIX в. – поколения революционных демократов, которое можно считать также и поколением первых отечественных феминисток.

Процесс решения вопроса о женском нонконформизме в русской

¹⁷⁶ Герцен А.И. Былое и думы. Собр. соч. в 8 т. Т. V. – М.: Правда, 1975. – С. 106 – 107.

¹⁷⁷ Герцен А.И. Былое и думы. Собр. соч. в 8 т. Т. VII. – М.: Правда, 1975. – С. 294 – 295.

¹⁷⁸ Там же. – С. 355.

философии XIX в. и проявлением его в практике женской эмансипации, можно разделить на ряд качественно отличных этапов.

Первый этап (30-40-е годы) связан с именем В.Г. Белинского и, отчасти, А.И. Герцена. Это период брожения и кристаллизации идей о равных и гражданских правах и свободах в русской социально-философской мысли. Основные вопросы, вынесенные русскими философами на обсуждение, включали в качестве общих вопросов проблемы женского образования, права на самостоятельность и участие женщин в общественно-политической жизни страны.

Философские взгляды Белинского находились под сильнейшим влиянием патриархатных образцов русской культуры. В ранний период своего творчества В.Г. Белинский определяет всякую сознательную деятельность мужчин как «путь к свершению подвига жизни», но провидение божие дало мужчине «источник силы», находящийся вне него». ¹⁷⁹ Этот источник находится в высокой душевной гармонии и «в том чистом эфирном пламени любви, которое соединяет его с женщиною. Женщину он называл ангелом – хранителем мужчины на всех ступенях его жизни». ¹⁸⁰ Белинский определяет задачу женщины укреплять сильную душу мужчины и укрощать «дикие порывы его буйной воли». Она должна быть опорой, источником силы, «бледным лучом солнца» в старости, напоминанием яркого пламенного солнца, освещавшего «дорогу его жизни и давшее вкусить ему все человеческие радости!». ¹⁸¹ Женщина – это представительница на земле красоты и грации, жрица любви и самоотвержения. Святой подвиг жизни женщины заключается в том, чтобы быть нежной матерью и преданной супругой. Мужчине открыт весь мир, все стороны бытия, а восприятие женщины должно гармонизировать с ее назначением и должно гармонизировать с ее назначением и неведение, односторонность женщины есть ее достоинство. Поприще женщины –

¹⁷⁹ Белинский В.Г. Жертва. Литературный эскиз. Соч.Г-жи Монборн // Белинский.В.Г. Полн.собр.соч. в 13.т. – М.: Изд-во Академии наук, 1953. – Т. 1. – С. 224.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Там же. – С. 225.

возбуждать в мужчине энергию души, пыл благородства, поддерживать чувства долга и стремление к высокому и великому.

Белинский акцентирует свое внимание на воспитании и образовании женщин, полагая, что и юноше, и девушке, должны быть даны равные возможности для интеллектуального развития. Он считает, что одной из задач воспитания должно быть привитие женщинам и мужчинам взаимного уважения и любви без корыстных интересов. Только такие основания могут стать чувствами свободной личности.

Для Белинского понятие эмансипация тождественно понятию женщина – писательница. Жажда подобной эмансипации – это желание удовлетворения порочных страстей, что ведет к сокрушению института брака и семьи.¹⁸²

Белинский, излагая теорию о врожденных природных правах человека и его способностях, выводит женщину за скобки общественной сферы. Как существо эмоциональное и безрассудное женщина лишена холодного рассудка и логики – качеств, необходимых в строительстве политики, производства и других сфер общественной жизни. Творчество и женщина – вещи несопоставимые. Творчество женщины ощутимо лишь в проявлениях чувственности. Она не может быть поэтом, когда говорит, а становится таковой только тогда, когда любит. По словам Белинского, «женщина – писательница бездарная смешна и отвратительна», женское авторство нарушает земную гармонию, так как «женщина – автор не может ни любить, ни быть женою и матерью».¹⁸³ Именно поэтому все творчество женщин и вся их жизнь, в которой они могут себя реализовать, лежит в частной (личной или семейной) сфере.

Однако взгляды Белинского с течением времени претерпевают значительные изменения. «Лживый взгляд на женщину осуждает ее на молчание. Этот взгляд, запрещающий выходить женщине из заколдованного круга простых светских отношений, не есть принадлежность собственно русского общества: оно равно принадлежит и просвещенному Западу

¹⁸² Белинский В.Г. Жертва. Литературный эскиз. – С. 226 – 227.

¹⁸³ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. – М.: Изд-во Академии наук, 1953. – Т. 1. – С. 226.

Европы».¹⁸⁴

Белинский отмечает, что, перестав бить женщин, мужчины доказывают «право своей силы» рассуждениями об ограниченности женского ума, с их точки зрения, больше приспособленного для кухни и воспитания детей, чем для творчества. Насилие над женщиной оказывает и светское общество, осуждая за занятие литературой. Белинский называет общество «тысячеглавым чудовищем», объявляющим женщину безнравственной, беспутной. Общество «грязнит благороднейшие чувства» женщины – писательницы, грязнит «чистейшие помыслы и стремления, возвышеннейшие мысли, грязнит их грязью своих комментариев; объявляет ее безобразною кометою, чудовищным явлением».¹⁸⁵ Белинский делает вывод, что общество так презирает женщину – писательницу потому, что она посмела самовольно вырваться из круга привычных обязанностей, перешагнуть рамки своего пола.¹⁸⁶ Анализируя творчество женщин – писательниц, Белинский делает вывод, что женщины, занимавшиеся авторством на Руси, «всегда обладали известной степенью образованности, знанием хоть французского языка, при этом, им немало служит и врожденный женской натуре такт приличия и здравого смысла, тогда как несравненно большая часть пишущих в России мужчин попали в писатели нечаянно и без всякого приготовления».¹⁸⁷ По мнению Белинского, само общество отняло у женщины все права, кроме любви. Другие сферы человеческой жизни были закрыты для женщины, и сила духовности могла выражаться только в любовных переживаниях.¹⁸⁸ Поэтому женщины, сумевшие преодолеть запреты и стереотипы патриархатной культуры, женщины по-настоящему талантливые и образованные, вызывают у Белинского уважение. Перечисляя большое количество имен женщин – писательниц, он указывает, что Анна Бунина не уступает литератору Д.И. Хвостову «ни в трудолюбии, ни в

¹⁸⁴ Белинский В.Г. Сочинения Зенаиды Р-вой // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. – М.: Изд-во Академии наук, 1953. – Т. VII. – С. 649.

¹⁸⁵ Белинский В.Г. Сочинения Зенаиды Р-вой. – С. 649

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же. – С. 650.

¹⁸⁸ Там же. – С. 665.

выборе предметов своих песнопений».¹⁸⁹ Белинский отмечает нравственное содержание романов Марьи Извековой, необыкновенный дар перевода стихов Павловой (Яниш), возвышенную душу Елизаветы Кульман. Белинский пишет о «неотъемлемом достоинстве повестей» Жуковой¹⁹⁰, таланте Зенаиды Р-вой¹⁹¹, глубине чувств поэзии графини Ростопчиной¹⁹².

Взгляды Белинского положили начало обсуждению вопроса о равноправии женщин. Дискуссии вокруг него обрели острый характер в конце 40-50-х годов XIX века в связи с нарастанием социальных противоречий в российском обществе. Особенности этого периода нашли отражение в философии А.И. Герцена. На раннем этапе своего творчества он не выходит за рамки либерального гуманизма. Женщина в его понимании – дочь, мать, сестра, возлюбленная. Его интересуют вопросы уважения в семье, чистота взаимоотношений между мужчиной и женщиной. Вынося «женский вопрос» в социальную сферу, Герцен осуждает практику женской бесправности в патриархальном крепостном обществе, где женщины находились в положении рабынь¹⁹³. В период увлеченности революционными идеями, Герцен усматривает в бедственном положении женщины выражение неготовности и несостоятельности всей общественно-политической системы решить женский вопрос. Исторический опыт, по мнению Герцена, ничему не научил человечество. Христианская религия претендует на идеологию человеколюбия, но не помогла обществу осознать роль женщины. Ни Античная, ни средневековая культуры, ни буржуазное общество не могут принять идею равенства мужчины и женщины. Уровень цивилизованности не играет здесь

¹⁸⁹ Там же. – С. 652.

¹⁹⁰ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. – М.: Изд-во Академии наук, 1954. – Т. V. – С. 477.

¹⁹¹ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. — М.: Изд-во Академии наук, 1955. — Т. VII. - С. 657 – 658.

¹⁹² Белинский В.Г. Стихотворения графини Е. Ростопчиной // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. — М. Изд-во Академии наук, 1954. – Т. V. – С. 457.

¹⁹³ Герцен А.И. Сорока-воровка. Собр. соч. в 8 т. – М.: Правда, 1975. – Т. 1. – С. 457.

¹ Там же. – С. 323 – 344.

существенной роли. Буржуазное общество не преодолело деспотизма в семейных отношениях. Герцен отмечает, что от неправильного понимания предназначения женщины, следуют и пороки ее воспитания. Женщина рассматривается как вещь, брак – как сделка, в которой эта вещь должна быть выгодно продана. Воспитание женщины сводится к тому, чтобы подготовить ее к роли невесты, а затем бессловесной рабыни в семье. Герцен полагал, что женщина вправе считать себя равной мужчине. Даже если признать, что призвание женщины – семья, то это не должно помешать ее общественному призванию. Женщина-мать, давая человеку жизнь, выполняет общественное и величайшей важности дело. Герцен утверждал, что по своим способностям женщина не уступает мужчине, более того, в силу своих особенностей женщина может и здесь превзойти мужчину.¹⁹⁴

Герцен рассматривает женскую эмансипацию как сложный и противоречивый процесс. По мнению писателя, эмансипация должна иметь своим следствием возвышение достоинства женщины, рост престижа ее личности. Герцен писал: «У загнанной женщины, у женщины, брошенной дома, был досуг читать и, когда она почувствовала, что «Домострой» плохо идет с Ж.Санд, и когда она наслушалась восторженных рассказов о Бланшах и Селестинах, у нее терпение лопнуло, и она закусила удила. Ее протест был дик, но ведь и положение было дико. ... Ее оппозиция не была формулирована, а бродила в крови – она была обижена». Унижение полукрепостного состояния было осознано, но способ освобождения оставался неясным. Личная независимость не простиралась далее суетности и распущенности.¹⁹⁵ Герцен цинично называл «ложной эмансипацией» взгляды женщин высокого сословия. Он определил им место первой фаланги добровольцев в авангарде женского движения и с нескрываемым налетом сарказма пишет, что эта «фаланга и восторженная, идущая первой в огонь», распевая песни, «покрывая собой более

¹⁹⁴ Герцен А.И. Капризы и раздумье // Собр. соч. 8 т. – М.: Правда, 1975. – Т. 2. – С. 332 – 336.

¹⁹⁵ Герцен А.И. Былое и думы // Собр. соч. 8 т. – М.: Правда, 1975. – Т. 7. – С. 438.

серьезную фалангу, у которой нет недостатка ни в мысли, ни в отваге, ни в оружии «с иголкой».¹⁹⁶

Истинной эмансипацией Герцен называет сознательный протест против своего бесправия совсем иной фаланги – фаланги русских девушек, которую он называет «молодежь Минервы». О серьезности движения свидетельствует высказывание Герцена о том, что если на выкрутасы русских барышень правящие круги смотрели с любопытством, то на «суровых нигилисток» смотрели совсем по иному, они «разглядели за их очками неминуемую опасность для государства» и объединили все силы для того, чтобы решительно пресечь зло. И прежде всего, решили исключить молодых особ из высших учебных заведений, понимая, что это самый лучший способ пресечь борьбу женщин за освобождение от векового бесправия и невежества.¹⁹⁷

Второй этап развития идей женской эмансипации связан с именами Писарева, Г.Е. Благодетлова, Н.В. Шелгунова и охватывает середину 60-х годов XIX – начало XX вв. Его характерной чертой является вовлеченность женских масс в общественно-политические движения. Многие из активисток этих движений впоследствии приняли непосредственное участие в революционной деятельности.

Взгляды Благодетлова нашли отражение в статьях «Для чего нам нужны женщины» (1869), «Женский труд и вознаграждение его» (1870) и целом ряде других работ. Автор считает, что труд женщины стал уделом безжалостной эксплуатации. Будучи физически слабее мужчины, женщина постепенно вытесняется везде, где могут привлечь к работе сильный пол. При равной работе женщине, как правило, платят меньше, и многие отрасли деятельности вообще закрыты для женщин, хотя «она по умственному развитию может стоять неизменно выше многих из вас, и все-таки вы не дадите ей места даже между конторщиками».¹⁹⁸ Благодетлов отмечает, что женщины потому не протестуют

¹⁹⁶ Там же. – С. 439.

¹⁹⁷ Герцен А.И. Былое и думы. – С. 439 – 442.

¹⁹⁸ Благодетлов Г.Е. Сочинения. «Для чего нам нужны женщины», «Женский труд и вознаграждение его». – СПб., 1882. – С. 73.

против своего бесправного положения «что все их воспитание, вся общественная обстановка внушает им от колыбели и до гроба чувство повиновения и сознания их собственного бессилия. Все им говорят, что они рождены не для гражданской деятельности, не для умственного труда, а для услаждения часов досуга своих владык и для украшения концертных праздничных залов».¹⁹⁹ Благосветлов считает, что следует обозначить экономические и правовые проблемы женщины и разработал меры для их решения. Он выступал с идеей установления равенства перед законом, для того, чтобы сделать обыденную жизнь человечества школой воспитания нравственности. Далее Благосветлов предлагал предоставить женщине «средства гласной защиты» своих прав и право создавать свои артели, свои организации.

Женский вопрос занял большое место в творчестве Шелгунова. Он указал на общественное значение борьбы за эмансипацию женщин, отмечая, что эта борьба вызвала «необыкновенное возбуждение между русскими женщинами». Шелгунов критикует результаты этого движения, говоря о том, что, «женский вопрос» вышел хлебным вопросом, и неясность сначала придала ему характер пошлости и пустоты». Теперь стыдно говорить о «женском вопросе», так как он надоел своей бессодержательностью. Одно положительно: желание женщины учиться и та энергия, с которой она преследует свою цель, заставляет перед ней преклоняться.²⁰⁰

В XIX веке многим политическим деятелям казалось естественным неучастие женщины в политической жизни. В проекте конституции одного из лидеров движения декабристов, Никиты Муравьева, женщина не является субъектом политических прав. К примеру, в выборах в Палату представителей участвуют только «обыватели мужского пола»²⁰¹, в выборах волостной и

¹⁹⁹ Там же. – С. 75.

²⁰⁰ Шелгунов Н.В. Избранные педагогические сочинения. – М.: Академия наук РСФСР, 1954. – С. 403.

²⁰¹ Муравьев Н.М. Проект Конституции // Избранные социально – политические и философские произведения декабристов. – М.: Изд-во Политич. лит-ры, 1951. – Т. 1. – С. 309.

уездной власти назначают одного избирателя «с каждых 500 жителей мужского пола».

Женщине запрещается даже присутствовать на заседаниях двухпалатного парламента. «Заседание обеих Палат публичное ... Женщины и несовершеннолетние до 17-летнего возраста не допускаются на заседания обеих Палат».²⁰²

Патриархатная культура отвергала участие женщин в политической жизни общества. Подобное положение вещей было характерно не только для России, но и для Европы и Америки. Но процесс женской эмансипации вносил важные изменения в данную проблему. Теоретически общественное сознание было готово принять идею выхода женщин из приватной сферы в публичную и возможность на равных правах участвовать в жизни гражданского общества. Поэтому в Европе и в Америке практика женской эмансипации выражалась в борьбе за юридическое и политическое равноправие. Прежде всего, женщины добивались права избирать и быть избранными в органы законодательной власти. В русской философии предлагалось два различных подхода для решения вопроса женской эмансипации.

В середине XIX в. русский социальный контекст характеризовался отсутствием гражданского общества, а русская доминирующая ментальность – отсутствием правового сознания.

Западники рассматривали данный фактор как существенный дефект русского исторического развития и усматривали будущее России в интеграции с европейской социокультурной средой. Они считали, что европеизация России неизбежна, поскольку западноевропейская цивилизация – это истинная цивилизация, так как ее основой является личное право и договор граждан с обществом как самостоятельных юридических лиц. Славянофилы в противовес западникам настаивали на самобытности и самодостаточности России. Основные принципы славянофильской теории четко сформулировал Хомяков: православие, самодержавие, община. Это означало, что самобытность русского

²⁰² Там же. – С. 312.

народа определяется его глубокой врожденной религиозностью, особым складом души, требующим жизни в самодержавном государстве, общинным укладом хозяйства, который характеризуется круговой порукой и коллективизмом.

В рамках такого подхода был выработан своеобразный взгляд на перспективу женской эмансипации. Наиболее полно этот взгляд сформулировал один из лидеров славянофильства А.С.Хомяков. 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 свободного развода для женщин неизбежно ведет к глубокой деградации всего общества.

Семья, с точки зрения Хомякова, есть духовное соединение и нравственная основа усовершенствования человечества. Разрыв духовного союза неодинаково отразится на судьбе мужчины и женщины. Мужчина освободится от детей, а женщина лишится детей. При этом «в наступившей борьбе рабство духовное и вещественное делается единственно возможным уделом слабой половины человеческого рода, ибо дети суть единственная ограда, ограда священная и несокрушимая, которая спасает слабость женщины от буйной энергии мужского превосходства».²⁰³

Хомяков, критически анализируя концепцию женской эмансипации, развитую в романах Жорж Санд, приходит к выводу, что ее неизбежным результатом будет война полов с легко прогнозируемым исходом. Именно эмансипация женщины приведет к разрыву духовного союза мужчины и

²⁰³ Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки. – М.: Современник, 1988. – с. 286.

женщины и будет «приговором рабства для всех женщин».²⁰⁴ Теория эмансипации, с одной стороны, представляется Хомякову нелепой, безнравственной, безумной, ложной, но, с другой стороны, Хомяков не отрицал саму постановку вопроса о свободе женщин в обществе.

Учение о женской эмансипации, с точки зрения Хомякова, основывается на двух составляющих. Во-первых, «на чувстве справедливости», которое призывает женщин к борьбе за свои права. Во-вторых, «на той нравственной слабости, которая, не решаясь на строгий приговор против порока, готова распространить его пределы, чтоб уничтожить, по крайней мере, несправедливые привилегии, даруемые обществом на пользование этим пороком».²⁰⁵

Движение женской эмансипации Хомяков считает неизбежным вследствие того, что человечество живет во лжи, нарушая нравственные законы. По мнению Хомякова, «школа Санд» восстала против общей неправды, царящей в обществе.

В соответствии с логикой анти - правового мышления он усматривает в идее женской эмансипации закономерное выявление общей «нравственной слабости» западной цивилизации. Перспектива 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, определяющие их взаимные права, обязанности которых тождество для женщины и для мужчины, очевидно, всякому разумному существу».²⁰⁶ Единственно возможная форма преодоления не только полового антагонизма, но и естественного эгоизма видится Хомякову в божественно санкционированном союзе полов. Семья должна основываться на любви. Для Хомякова любовь – это самое нравственное чувство человека. Это высшее духовное начало, к которому должен стремиться человек и высший духовный

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ Там же. – С. 287.

²⁰⁶ Там же. – С. 276.

закон «которым должны определяться отношения человека к человеку». Для того, чтобы достигнуть исполнения этого высокого закона, человеку необходим союз с лицом другого пола. Этот союз – семья, является представлением самого человеческого рода. Цель союза заключается не в наслаждении, а в нравственной жизни, где нет места эгоизму и пороку. Нарушение «семейной святости» Хомяков считает нарушением всех законов любви человеческой. Гармония человечества возможна, если поколения с поколениями соединяет взаимная любовь родителей и детей.

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 рационалистического мировоззрения Н.Г. Чернышевского. Его знаменитый роман «Что делать?» 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 секулярной историософии Чернышевского природная данность половой разделенности представляется как своего рода «проклятие» человека, фундаментальная предпосылка человеческой истории как истории несправедливости. В отличие от Хомякова он считает, что доминирование мужчины есть выражение господства сильного над слабым, а по сути, является источником всех остальных форм угнетения, подавления и эксплуатации. Поэтому Чернышевский ощущает необходимость радикального преобразования отношений полов между собою, т.е. и всего порядка общества. 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 перевес необходим для будущего равенства».²⁰⁷

В онтологии Чернышевского половая дифференциация осознается Чернышевским как свидетельство глубокого несовершенства человечества. Интересна, на наш взгляд, идея Чернышевского, отвергающая половые различия и приводящая к идее андрогинности. «Но когда-нибудь будут на свете только «люди»; ни женщин, ни мужчин (которые для меня гораздо нетерпимее

²⁰⁷ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 15 т. – М., 1939. – Т.1. – С. 444.

женщин) не останется на свете. Тогда люди будут счастливы».²⁰⁸

Эта связь финальной утопии счастья с преодолением пола закономерно вытекает из материалистической метафизики Чернышевского, отрицающей любой дуализм. Парадокс в том, что в секулярном и атеистическом мышлении воплотился христианский (и особенно православный) монизм. Отрицание второго творящего начала в мире, объяснение зла как недостатка добра, вера в преобразующую 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, объединяющая физические и психические (являющиеся лишь их разновидностью) 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 иррациональной драмы 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 средой духовенства, в которой он вырос. Именно поэтому ей присущ мощный «посюсторонний» пафос, пафос жизнеутверждения, культ жизни в разумных и, следовательно, счастливых формах. Здесь можно видеть любопытное сочетание традиций и крепкого, земного бытоустройства православного духовенства со стремлением в духе Фейербаха преодолеть религиозное самоотчуждение человека.

Идеи Чернышевского вызвали к жизни бурные дискуссии среди русских

²⁰⁸ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 15 т. – М., 1950. – Т. 15. – С. 152.

философов. В нее оказались втянутыми Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, В. Розанов, Н. Федоров, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк и другие. Одни из них, как и славянофилы, склонялись к защите устоев патриархата, другие, следуя за Чернышевским, рассуждали о философии пола в терминах вечной женственности и мировой души, равнозначности Софии и Логоса. Показательно еще и то, что русские философы конца XIX в., поднявшие проблему эмансипации на самый высокий уровень анализа, видели в Чернышевском своего прямого предшественника. Николай Бердяев прямо говорил об этом: «Что делать?» Чернышевского – художественно бездарное произведение... Но социально и этически я совершенно согласен с Чернышевским и очень почитаю его. Чернышевский свято прав и человечен в своей проповеди свободы человеческих чувств... В его книге, столь оклеветанной правыми кругами, есть сильный аскетический элемент и большая чистота... У этого нигилиста и утилитариста был настоящий культ вечной женственности...».²⁰⁹

Чернышевский был убежден, что в преобразовании отношений между полами, в установлении партнерства, равенства, взаимного доверия и уважения, мужчина должен быть не просто активным началом, но, если нужно, и началом страдающим, ведь на нем лежит вина за многовековое рабство женщины. Чернышевский предлагал что-то вроде мер по «дискриминации» мужчины – его повышенной ответственности за перестройку отношений между полами, и в первую очередь семейных отношений.

Именно поэтому центральное место в программе женской эмансипации Чернышевского занимает концепция любви, новых, свободных форм брака. Новые люди – представители передового русского общества не просто поддержали идеи преобразования патриархальной семьи, но в реальной жизни противопоставляли этой семье либо свободные союзы, либо фиктивные браки, заключавшиеся по идейным соображениям во имя освобождения женщины.

²⁰⁹ Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание. – Ростов Н/Д: Феникс, 1997. – С. 373.

Вступив в фиктивный брак, женщина получала свободу из рук мужа-единомышленника. Этот брак позволял ей, имея разрешение мужа, поступать на службу, учиться, уезжать за границу для получения диплома о высшем образовании, пока такие дипломы не стали выдавать в России, и т.д. Общество легче мирилось с такими союзами, чем с самостоятельностью одинокой женщины. Вообще, новые люди искренность и глубину чувств ставили выше закона, любовь, справедливость, добро – даже выше права, а чувство человеческого достоинства скорее связывали с искренностью самовыражения, чем с самоутверждением. Может быть, поэтому в России так прижились фиктивные браки, а потом и свободные союзы, которые на какое-то время стали едва ли не нормой жизни даже в крестьянской среде. А возможно, это произошло еще и потому, что демократическая оппозиция воспринимала традиционную семью как оплот патриархальности, который следует разрушить в первую очередь, и разрушить до основания. Н.А. Бердяев считал, что патриархальная семья в России представляет собой еще более страшную тиранию, чем тирания самого государства, так как иерархически организованная, авторитарная семья истязает и калечит человеческую личность, и эмансипационное движение, направленное против таких форм семьи, имеет глубокий персоналистический смысл, есть борьба за достоинство человеческой личности.

В размышлениях Л. Толстого о проблемах пола в аутентично-религиозной форме реализовалась рационалистическая традиция, уходящая корнями в философское мышление Чернышевского. Толстовский религиозный рационализм, своего рода русский протестантизм, весь устремлен на поиск единственно истинной веры, столь же единой и истинной, как сам Бог.

Столь же истово, как в поисках веры, Толстой всю жизнь истово настаивал на том, что женщина тем совершеннее, чем меньше в ней личностного начала, чем полнее она способна раствориться в детях, в муже, в семье. Открыто, откровенно рассуждает он об этом в письмах, более тонко, философски – в романах и рассказах.

В романе «Анна Каренина» он формулирует свою философскую точку зрения на спорные в конце XIX в. вопросы о женском образовании, о свободе женщин, их правах и обязанностях. В дискуссиях Стивы Облонского и его жены Долли четко расставлены все акценты. Стива Облонский горячо вступает за право женщин быть образованными, независимыми, за их стремление взять на себя исполнение традиционно мужских обязанностей. Долли столь же горячо возражает ему, доказывая, что основное дело любой женщины – в семье, своей или чужой. Ее поддерживает старый князь, и заявляет, что все эти новомодные женские притязания абсурдны, равнозначны тому, «что я бы искал права быть кормилицей...». А в это время в стороне от разговора Константин Левин и Кити Щербицкая, заняты своим особым «каким-то таинственным общением». Именно в этом таинственном общении, по Толстому, разгадка спора: любовь, семья, продолжение рода. Здесь все «обязанности» и все «права» женщин. Здесь поле для ее героизма. Толстой считает, что высшее назначение женщины даже не столько в воспитании и кормлении детей, сколько в полном отдании себя тому, кого любишь, а так называемый женский вопрос, охвативший, как это должно быть со всякой пошлостью, большинство женщин и даже мужчин – это просто недоразумение.

Толстой утверждал, что на самом деле «вопроса женского нет. Есть вопрос свободы, равенства для всех человеческих существ, женский же вопрос есть вздор»²¹⁰, а модное женское движение только путает женщин. Основной целью человечества Толстой считает «воспитание целомудренной женщины».²¹¹

Между тем, это недоразумение всерьез занимало Толстого. И роман «Анна Каренина» был задуман им, в том числе, и в качестве противоядия по отношению к очень популярной в ту пору в русском обществе книге английского социального философа Дж. С. Милля «Подчиненность женщины». Книга вышла в России в 1869 году, мгновенно разошлась, была несколько раз переиздана. О ней шли бесконечные споры. Толстой живо интересовался

²¹⁰ Толстой Л.Н. Дневники. 1895-1910 гг. // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 20 т. – М.: Худож. лит-ра, 1965. – Т. 20. – С. 96.

²¹¹ Там же. – С. 105.

полемикой известного критика Н.Н. Стрхова с Миллем. На статью Стрхова «Женский вопрос», появившуюся в журнале «Заря» (1870 г.), он откликнулся письмом. В письме, рассуждая уже о судьбе одиноких женщин, в числе прочего замечал: «Никакой надобности нет придумывать исход для отражавшихся или не нашедших мужа женщин: на этих женщин без контор, кафедр и телеграфов всегда есть и было требование, превышающее предложение. Повивальные бабки, няньки, экономки, распутные женщины. И женщина, не хотящая распутничать душой и телом, вместо телеграфной конторы всегда выберет это призвание, - даже не выберет, а сама собой нечаянно впадет в эту колею и с сознанием пользы и любви пойдет по ней до смерти». И настойчиво подчеркивал: «Вы, может быть, удивитесь, что в число этих почетных званий я включаю и несчастных б... этот род женщин нужен нам... этот класс женщин необходим для семьи при теперешних усложненных формах жизни».²¹² Быть проституткой или «Магдаленой», по Толстому, нравственнее и честнее, чем быть телеграфисткой, служащей, врачом. Ибо «Магдалена» служит высшей цели – по-своему способствует продлению рода. Только в этом – назначение женщины. А ее высший «героизм» – в готовности понять и признать это назначение. Как принимают его Наташа Ростова, Долли и Кити Щербицкая. Трагедия Анны Карениной – в притязании на свое собственное «желание», на любовь, не связанную с семейным долгом, на личное счастье. По Толстому, такое притязание равнозначно безнравственности, или утрате нравственной опоры, что, собственно, и обрекает Анну на смерть.

Толстой убежден, что идеал совершенства женщины не может быть тот же, как идеал совершенства мужчины. Толстой считает, что к достижению этого мужского идеала направлена теперь вся та смешная и недобрая деятельность модного женского движения, которое теперь так путает женщин.

В поисках истинной веры Толстой сталкивается с проблемой пола и рассматривает ее в контексте общей критики цивилизации как радикального

²¹² Толстой Л.Н. Письмо 148 Н.Н. Стрхову // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 20 т. Письма 1845 –1886 гг. – М.: Худож. лит-ра, 1965. – Т. 17. – С. 335 – 337.

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, то есть в неосознанной прихоти порабощенной женщины. Вся цивилизация строится как женская прихоть: «Миллионы 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 от того, что их унизили, лишили их равных прав с мужчинами. И вот они мстят действием на нашу чувственность, уловением нас в свои сети».²¹³ Этот фрагмент из монолога героя «Крейцеровой сонаты» Позднышева отражает взгляд самого Толстого и содержит в концентрированном виде ее историософскую часть толстовской «философии пола». Вторая часть – теологическая метафизика пола – строится у него на фундаменте пессимизма.

Жизнь без цели и смысла не имеет никакой ценности. Цель находится за пределами жизни. Цель жизни приводит к ее прекращению. Под целью человечества Толстой понимает «благо, добро, любовь», благодаря которым произойдет единение человечества и люди «раскуют копья на серпы». Но достижению цели мешают страсти. Из всех страстей самой сильной, злой и коварной является плотская половая любовь. Цель человечества будет достигнута и люди соединятся воедино, если «уничтожатся страсти и последняя, самая сильная из них, плотская любовь». После достижения цели смысл жизни теряется. Но пока человечество продолжает жить, не следует уподобляться кроликам и свиньям, чтобы плодиться, а также обезьянам и парижанам, пользующимися удовольствиями половой страсти. Человечество должно стремиться к добру, а идеал добра достигается воздержанием и

²¹³ Толстой Л.Н. Крейцера соната // Толстой Л.Н. Повести и рассказы. – М.: Сов. Россия, 1982. – С. 250.

чистотою.²¹⁴

Разумеется, Толстому должны были казаться крайне поверхностными любые концепции женской эмансипации, ограниченные сферой социально-политических и экономических прав. «Рабство женщины ведь только в том, 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 в детстве и общественным мнением. И вот она вся такая же приниженная, развращенная раба и мужчина все такой же развращенный рабовладелец».²¹⁵ Самое главное, что нужно мужчине от женщины – это ее тело, именно телом она властвует над мужчиной, покоряя его через чувственность. Поэтому «любовь зависит не от нравственных достоинств, а от физической близости и притом прически, цвета, покроя платья».²¹⁶ Поэтому все женщины живут как в домах терпимости, постоянно торгуя своим телом. «Проститутки на короткие сроки – обыкновенно презируемые, проститутки на долгое – уважаемые».²¹⁷ Вывод Толстого заключается в выведении целомудрия в абсолют и прекращении общения полов. 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».²¹⁸

«Удивительное дело, какая полная бывает иллюзия того, что красота есть добро»²¹⁹, - говорит Позднышев, одной фразой характеризуя существо всего мирозерцания Толстого. Интересно сопоставить это положение со знаменитым высказыванием Достоевского: «Красота спасет мир». В рамках

²¹⁴ Толстой Л.Н. Крейцера соната. Толстой Л.Н. Повести и рассказы. – М.: Сов. Россия, 1982. – С. 254.

²¹⁵ Там же. – С. 262.

²¹⁶ Там же. – С. 246.

²¹⁷ Там же. – С. 247.

²¹⁸ Толстой Л.Н. Собр. соч. в 12 т. – М: Правда, 1987. – Т. 11. – С. 129.

²¹⁹ Толстой Л.Н. Крейцера соната. – М., 1982. – С. 262.

того же христианского мировоззрения он выстроил совершенно иную «философию пола». Очевидно, это можно объяснить более глубокой степенью религиозности Достоевского, его сознательным выбором православия как единственно аутентичного христианства. При этом религиозность Достоевского весьма чутка к возвышенному переживанию женской красоты (или даже женщины как красоты), характерному для ветхозаветной «Песни песней». А рационалистическая религиозность Толстого в восприятии 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. Герман 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, раздваивание 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 сверх историческом состоянии человечества, преодолевшего пол, состоянии, обетованном в Евангелии. Вслед за Хомяковым он 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».²²⁰ Но это лишь идеальный план его «метафизики пола», в котором идеально задана гармонизированная уравновешенность полов. В природе все идеализированно и любовь мужчины к женщине начинается с привлечения внимания женской красотой. Красота «привязывает» мужчину, так как «нравственная связь еще слаба. Потом не надо уже красоты, любят женщину, потому что сживутся душами (органическое соединение)».²²¹ План его философии, т.е. «реализма в высшем смысле», вносит в эту статичную метафизику напряженно-трагический динамизм.

Философия пола Достоевского ставит любовь на первое место в иерархии ценностей жизни. Космология любви в философии Достоевского объединяет две противоположности: «содомский» разврат и мир непорочной любви с «идеалом Мадонны».

В «метафизике пола» Достоевского обнаруживается 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

²²⁰ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. – Л.: Наука, 1984. – Т.27. – С. 46.

²²¹ Там же. – С. 47.

толстовскую «безличную божественность среднего рода».²²² Он подвергает критике идеи «Крейцеровой сонаты» в философском трактате «Смысл любви», где половая любовь провозглашается высшей и абсолютной ценностью человеческого бытия. 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».²²³ В свою очередь, такая любовь становится истиной, поскольку она «действительно избавляет нас от неизбежности смерти и наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь».²²⁴

Гимн Соловьева половой любви и превращение ее в одно из важнейших средств решения вселенской задачи – рождение 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. В аспекте становления идей женского нонконформизма в русской религиозной мысли к исходу XIX в., Соловьевым был найден универсальный ответ на целый комплекс вопросов, включающих взаимоотношение полов и женскую эмансипацию.

Соловьев определяет субстанционально-рефлексивное единство Бога с помощью ветхозаветного образа Премудрости. 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».²²⁵ Уже в отношении Бога и его Премудрости, Соловьев вносит некоторый оттенок мужского и женского начал. В еврейском тексте

²²² Бердяев Н.А. Духи русской революции // Литературная учеба. – 1990. – № 2. – С. 136.

²²³ Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.2. – С. 513.

²²⁴ Там же. – С. 521.

²²⁵ Соловьев В.С. Россия и вселенская Церковь. – М., 1911. – С. 335.

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 существования, как Иегова, Ягве – Елогим, Троиный Бог есть его активное начало или глава».²²⁶

Размышляя о соотношении Бога и души мира, Соловьев 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».²²⁷ Вводя в теологическое и онтологическое учение понятие 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 познавательного и пассивного».²²⁸ Такой взгляд на соотношение мужского и женского наряду с утверждением, что «жена есть лишь дополнение мужа»²²⁹, может навести на мысль, что в теологии Соловьева находит отражение лишь логика традиционного патриархального мышления. Однако его размышления о финальной цели человечества рассеивают это подозрение.

Соловьев рассуждает о сизигическом единстве индивидуального человека с Богом.

«В день, когда Бог сотворил человека, по образу Божию сотворил его, мужа и жену сотворил их».

«Тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во церковь».

Владимир Соловьев в работе «Смысл любви» определил образ Божий как соединение «двух основных сторон его, мужской и женской».²³⁰ Из бытия,

²²⁶ Там же. – С. 342.

²²⁷ Там же.

²²⁸ Соловьев В.С. Россия и вселенская Церковь.– С. 33б.

²²⁹ Там же. – С. 361.

²³⁰ Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С. 529.

из пустоты Бог сотворил Вселенную, Христос сотворил церковь материально, осязательно. Мужчина должен создавать женское начало, идти первыми шагами на пути к совершенству. Мужчина и женщина – несовершенные потенции и достигнуть совершенства могут только путем взаимодействия друг с другом. Имеется в виду, что мужчина и женщина восполняют друг друга не только материально, но и идеально, духовно. Посредником проводником Божественной силы является мужчина (по Соловьеву – это человек), создает, творит себе женское дополнение.

Владимир Соловьев отождествляет божественное совершенство с вечной Женственностью, «это совершенство, которое для нас еще только осуществляется, для Бога, то есть в истине, уже есть действительно. То идеальное единство, к которому стремится наш мир и которое составляет цель космического и исторического процесса»²³¹ есть любовь Божественная. Эта любовь идеальная, предшествует нашей любви.

По мнению Соловьева, объективная любовь есть соединение индивидуального человека с Богом, это «луч вечной Божественной женственности»²³², тот источник, который воссоединяет индивидуального человека с Богом.

Вечная Женственность по Соловьеву – это образ вселенной. Он (то есть Бог) желает, чтобы эта женственность воплотилась в великом «многообразии форм и степеней». «Вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий».²³³

Вечная Женственная Божия является предметом нашей небесной любви, задача Божия – воплотить женственность в существо низшее, земной природы – земную женщину.

В половой любви божественная сущность «получает средства для своего окончательного, крайнего воплощения в индивидуальной жизни человека».

²³¹ Соловьев В.С. Смысл любви. – С. 533.

²³² Там же. – С. 534.

²³³ Там же.

Отсюда, даже несовершенная любовь является великим наслаждением людей. «Истинное соединение предполагает истинную разделенность соединяемых, то есть такую, в силу, которой они не исключают, а взаимно полагают друг на друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни».

Владимир Соловьев определяет сизигические отношения, по его словам – это связь единого человеческого организма с «всеединою идеей». То есть речь идет о гармоничном сочетании личностного «я» со своей социальной средой, со своим народом, со всем человеческим. «Как бы то ни было, с образом или без образа, требуется, прежде всего, чтобы мы отнеслись к социальной и мирной среде как к действительному живому существу, с которым мы, никогда не сливаясь до безразличия, находимся в самом тесном и полном взаимодействии».²³⁴

Философ дает определение природы во всеобщем космическом процессе. Внешне природа рассматривается им как царство матерей, «через человечество, через действие его универсально-разумного создания она должна войти в это царство изнутри». Человек должен достичь сизигического единства с природой, для того, чтобы увековечить ее красоту.²³⁵

В своей работе «Жизненная драма Платона» Владимир Соловьев рассуждает о назначении человека. «Но человек тем-то и выделяется по преимуществу между прочими тварями, что он хочет и может становиться выше себя самого, его отличительный признак есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремление к бесконечному росту и возвышению».²³⁶ Владимир Соловьев констатирует, исходя из постулатов христианской религии, человек выше ангелов. Цель человека – путь «перерождающей и обожествляющей любви».

Владимир Соловьев определяет начало и цель такого пути. Бог сотворил человека по своему образу и подобию и соединил их изначально.

²³⁴ Там же. – С. 545.

²³⁵ Соловьев В.С. Смысл любви. – С. 546.

²³⁶ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С. 617.

«Положительное соединение мужского и женского начала как истинный андрогонизм – без внешнего смешения форм, – что есть уродство, – и без внутреннего разделения личности и жизни, – что есть несовершенство и начало смерти». Так Владимир Соловьев подходит к определению Богочеловеческого процесса. Путь высшей любви соединяет мужское и женское, духовное и телесное. Это соединение и есть соединение божественного и человеческого. Любовь, в смысле эротического пафоса, всегда имеет своим собственным предметом телесность, но телесность, достойная любви, то есть прекрасная и бессмертная, не растет сама собою из земли, не падает готовую с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим.

В работе «Критика отвлеченных начал» философ рассуждает о нравственном идеале человеческого общества. «Но такое внутреннее соединение оказалось возможным только в том случае, если в основу будет положена та сфера общества, которая служит выражением абсолютного, божественного начала в человеке».²³⁷ Философом определяется нравственно-нормальная деятельность, «которая, исходя из чувства любви, принимает форму долга, и имеет своим предметом или целью осуществление всеединого богочеловеческого общества».

Человечество должно достигнуть совершенства в совершенстве человека (и каждого пола в отдельности) и общества. В философии Соловьева тройкое совершенство воплощается в женщине как «обоготворенной природе», мужчине как «человеке-Боге» и обществе, явившим собой «окончательное воплощение вечной Премудрости». Это есть лишь «одно человеческое существо» (поскольку общество только "распространенный человек"), и в своем совершенстве, т.е. единении с Богом, оно представляет собой воплощенную Софию, Богоневесту и Жену Слова Божия». В результате совершенное человечество так гармонизирует половую разделенность, что само выступает как одна из сторон божественной брачной мистерии.

Теология пола, развитая Соловьевым на почве иудео-христианской

²³⁷ Соловьев В.С. Смысл любви. – С. 592.

догматики, определила его социально-историческую доктрину. 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 мужского и женского принципов в их теологическом, онтологическом и антропологическом измерениях. 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 являлась поверхностным политическим лозунгом, 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.

Сама идея единения требовала обновления сознания, структура которого, по сути, оставалась неизменной два с половиной тысячелетия. Происходило преодоление дуализма, противопоставляющего одно другому («или то, или это» вместо «и то, и это», как в реальности). София же как «грань» между творцом и творением, «связующее звено» между духом и материей. По словам 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 эона человеческого существования. Бытия достойно только всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков. Это существо освободит сознание от иллюзии, что свобода возможна в мире

несвободы, зависимости.

Свобода достигается реализацией индивидуального, ибо центр везде, в каждой точке, что Н.А.Бердяев называл «сингулярностью». Человек, уверял он, существо индивидуальное. Бердяев находит причину рабства духа в структуре сознания, монизм является философским источником рабства человека. Практика монизма есть практика тиранистическая.

Единый центр, «монизм», позволял одной точке угнетать другие. Вопреки объявленной идее равенства, которое в принципе невозможно при моноцентрической системе, при отношении господства – подчинения, т.е. при отсутствии свободы, не мнимой, а истинной, внутренней. Существование личности многогранно, «и та однопланность, которой требует всякий монизм, есть тирания и разрушение личности». Личность не может принадлежать единой системе или плану, монизм является философским источником рабства человека и тиранистической практикой.²³⁸

С точки зрения Бердяева, одной из форм, основанных на иерархических отношениях господства – подчинения, является семья. Бердяев считает, что для любви между полами необходима свобода, а «легальная любовь и есть любовь умеренная».²³⁹ Институт брака отрицательно влияет на человеческую жизнь, калечит ее и причиняет страдание. Причины этого заключаются в следующем: семья как и государство подчиняется определенным законам, основу семьи составляет не любовь, а хозяйственные отношения; брак - это «сомнительное таинство», так как для него свойственны элементы рабства.²⁴⁰ Мы полагаем, что к подобным асоциальным и опасным, по словам самого Бердяева, выводам, его привели наблюдения над рабским и униженным положением женщины в семье. Бердяев считал, что бесправие женщин начинается со времен победы патриархата над матриархатом.²⁴¹

²³⁸ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 303..

²³⁹ Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание. – Ростов Н/Д.: Феникс, 1997. – С. 372.

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же. – С. 374.

Высшее назначение культуры философы видели в борьбе с «мировым уравнением». 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: «Категория 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».²⁴²

Он соотносит половую разделенность человечества с его одиночеством. Целостное «я» – это мужественно – женственный, то есть бисексуальный андрогин. Однако физическое соединение полов может сделать одиночество еще более острым. Преодоление одиночества и целостное соединение полов возможно только в любви. «Но метафизическая тайна пола так велика и глубока, что половое одиночество и томление не преодолевается до конца и в любви».²⁴³ Преодоление одиночества возможно только в андрогинном существе, но это означает изменение природы.

По мнению Бердяева, женское начало – начало рождающее, а мужское – творящее. «Женщина вдохновляет мужчину к творчеству» и в результате акта творчества и акта рождения человека, человечество стремится к андрогинной

²⁴² Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Харьков: «Фолио», М.: АСТ, 2002. – С. 164.

²⁴³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – С. 280.

целостности.²⁴⁴ Мужской принцип есть антропологический и личный, женский – космический и коллективный. Синтезирование этих двух принципов приводит к полноте и совершенству. Мужской и женский принцип не только стремятся к соединению, но и «постоянно борются с друг другом как смертельные враги».²⁴⁵ Женское начало видится Бердяеву не только в рождении и вдохновении мужчины, но и в заботе, охранении, попечении, без которых мир погиб бы», оно «излучает благуя теплую энергию». Именно поэтому, по мнению Бердяева, в христианстве так глубок культ Божьей Матери.

Но космическая мистика женской природы существенно отличается от земных женских характеристик. В своей работе «Судьба России» Бердяев, рассуждая о России и русской ментальности, использует категории пола «мужское» и «женское».²⁴⁶ При этом все отрицательные характеристики он отождествляет с женским началом. Это пассивность и покорность русского народа в государственных делах, так как «он всегда ждет жениха, мужа, властелина».²⁴⁷ Русская религиозность связывается с коллективной мистической женственной теплотой Богородицы, в отличие от «мужественного, активного, духовного пути»²⁴⁸ Христа. Так как Россия женственна и бессильна, все мужественное начало было для нее трансцендентным, приходящим из вне. «Россия невестится, ждет жениха, который должен прийти из какой-то выси, но приходит не суженный, а немец – чиновник и владеет ею».²⁴⁹ Бердяеву жутко за судьбу России, «так как в ней он видит не «вечно женственное», а «вечно бабье».²⁵⁰ Выход видится Бердяеву в раскрытии для России ее внутреннего мужественного потенциала для оформления «национальной стихии», при этом мужественное сознание он называет «светоносным». По его мнению, «пассивную рецептивную, женственную апокалиптичность русской души»

²⁴⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 71.

²⁴⁵ Там же. – С. 67.

²⁴⁶ Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание. – Ростов н/Д: Феникс, 1997.

²⁴⁷ Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание. – С. 11.

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Там же. – С. 20 – 21.

²⁵⁰ Там же. – С. 34.

нужно соединить с «мужественным, активным, творческим духом».²⁵¹ И, возможно, тогда в обществе будут созданы условия для существования и развития личности.

Н.А. Бердяев подчеркивал, что для того, чтобы личность социально могла существовать, ей нужна духовная свобода, освобождение от родового и социального. Окружающий мир подавляет человека, и для обретения человеком подлинной свободы нужно заменить родовые связи на личные связи близких по духу людей.²⁵²

Но русская патриархатная культура не могла дать женщине духовной и личной свободы, и практически единственной возможностью «освобождения от родового и социального» была женская эмансипация.

²⁵¹ Там же. – С. 96.

²⁵² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – С. 305.

Выводы по 2 главе

В русской философии XIX – XX веков существовало две основные тенденции в решении вопроса женской эмансипации. С одной стороны, олицетворение женщины с природным и греховным. С другой стороны, рассмотрение всей истории человечества с точки зрения равноправных отношений между мужчиной и женщиной.

Идеи эпохи Просвещения способствовали развитию самосознания женщин. Идея женского нонконформизма становится реальной гранью развития русской культуры. Во-первых, женщина выходит в публичную государственную и интеллектуальную сферы и доказывает факт своей обеспеченности в истории. Во-вторых, трансформируются стереотипные взгляды в Российском обществе на категорию «женственность», в которой выявляется социокультурный конструкт. Результатом становления в обществе идей эмансипации являются философские исследования данной проблемы в России XIX века.

Итак, раскрывая понятие женской эмансипации, то критикуя ее, то отмечая положительные стороны, русские философы XIX века теоретически обосновали ее необходимость и, что очень важно, разработали программу для решения женского вопроса. Это и была программа развития женского нонконформизма в русской культуре, которая охватывала проблемы воспитания, образования, литературы и искусства, этики и психологии, права и политики. Она легла в основу широкого общественного движения в пользу женского равноправия, развернувшегося в конце XIX и начале XX столетия.

ГЛАВА 3. РОССИЙСКИЙ ФЕМИНИЗМ И ГЕНДЕРНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЯ ЖЕНСКОГО НОНКОНФОРМИЗМА

3.1. Философский анализ идей эмансипации и самосознания в движении российского феминизма

Логическим завершением развития социально-философских концепций женской эмансипации и широкого обсуждения «женского вопроса» в России стало идейное движение феминизма. Апологетики феминизма включали в свои дискуссии широчайший круг проблем, требовавших осмысления и поиска путей их решения.

Российский феминизм, возникший в середине XIX века, был национально окрашен идеями русской культуры и имел своеобразные отличительные от западного феминизма черты.

Это своеобразие во многом объясняется общей спецификой развития России, которую по традиции, идущей от Н.А. Бердяева и развернутой многими современными отечественными исследователями, в особенности А.С. Ахиезером, принято называть «расколотым обществом».²⁵³ Речь идет об обществе, в котором сталкиваются полярные системы ценностей, полярные представления о нравственности, нормах поведения, социальных отношениях, где в определенные моменты истории соседствуют разные типы цивилизаций. Причем такой «раскол» характерен не только для общественного организма, но и для отдельной личности. Сущность раскола, по словам А.С. Ахиезера, «в смешении логик, отрицающих друг друга». Такое «смешение логик» очень ярко, очень отчетливо проявилось в философии российского феминизма. Проявилось оно еще и потому, что возникало на стыке этих логик, при переходе от традиционного типа мышления к либеральному.

Непосредственно причастны к разработке и распространению в

²⁵³ См.: Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – Т. 1. – С. 29.

обществе либералистских идеалов женщины-писательницы пушкинской поры. Эта литература, отстаивая идею женского равноправия, открыто восставала против общегосударственного принципа «благонамеренности». След в истории русской культуры оставила поэтесса Е.П. Ростопчина. Писательница представляла те круги общественности, которые, отвергая николаевское торжество чиновников бюрократии, связывали свои надежды на обновление России с именем Александра II, воспитанника Жуковского.

В.Г. Белинский называл поэтические произведения «светской музыки графини Ростопчиной» интересными, высоко – талантливыми, прекрасными и считал, что «они известны каждому образованному и неутомимому читателю русских периодических изданий».²⁵⁴ Белинский соотносил занятие поэзией исключительно мужской сферой деятельности, и для достижения положительных результатов в творчестве «женщине должно иметь и мужские силы при женской грации».²⁵⁵ Белинский, анализируя стихотворения Ростопчиной, делает вывод, что ее талант соединяет поэтическое вдохновение, ум и глубокое чувство.

Новый комплекс общественно-политических идей, связанных с реформистскими концепциями, развивала в своем творчестве К.К.Павлова, примыкавшая к славянофилам, но выступавшая за объединение с западниками. С именем поэтессы связан один из самых ярких поэтических откликов на крестьянскую реформу 1861 г. – стихотворение «На освобождение крестьян» (1862 г.), оценивающее реформу всего лишь как предпосылку «свободы будущих времен». Патриотические идеи стихотворения Н.С.Тепловой «Слезами горькими, тоскою/ Твоя погибель почтена», привело к отрешению «от места» цензора Н.С.Глинки, пропустившего стихотворение, воспринятого общественностью как память К.Ф.Рылееву (за «упущение по службе» цензор провел на гауптвахте три дня). Таким образом, сформулированные женщиной идеи самосознания имели особое влияние в обществе и стали важным

²⁵⁴ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. – М.; Изд-во Академии наук, 1953. – Т. 5. – С. 457.

²⁵⁵ Там же. – С. 458.

фактором, формирующим и оппозиционные, и радикальные настроения в обществе.

В начале XIX в., одной из форм общественной жизни был салон. П.А.Вяземский считал, что «искусство» владеть салоном дано только женщине. «Ум женщины, – пишет он, – тем и обольщает и господствует, что он отменно чуток на чужой ум. Женский ум часто гостеприимен; он охотно зазывает и приветствует умных гостей, заботливо и ловко устраивая их у себя...».²⁵⁶ Вяземский такой «царицей светской общности» считал княгиню Зинаиду Волконскую. В салоне Волконской все «носило отпечаток служения искусству и мысли».²⁵⁷ Салон З.Волконской противостоял идейно «фамусовской Москве». В годы консолидации сил декабристского общества, самыми деятельными участниками салона Волконской были И.В. Киреевский, П. Вяземский, Д.В. Веневитинов, А.С. Пушкин, П.Я. Чаадаев, В.Г. Кюхельбекер, В.Ф. Одоевский. После подавления восстания салон З.А. Волконской в условиях наступившей реакции приобретает особое значение, здесь хранят верность идеалам декабризма. Ее дом становится центром сведений о декабристах. Агент жандармерии так описывает поведение женщин, решительно настроенных против карающего самодержавия: «Между дамами самые неприметные и всегда готовые разорвать на части правительство – княгиня Волконская и генеральша Коновницина. Их частные кружки служат сосредоточием всех недовольных; и нет брани злее той, которую они извергают на правительство и его слуг».²⁵⁸

Традиционно в русской литературе образ женщины – это образ матери, верной, всепонимающей и всепрощающей жены, способной пожертвовать собой ради семьи. В этом ключе характеризуется и поступок жен декабристов. Герцен писал, что часть дворянства позорно отреклась от осужденных и «... одни женщины не участвовали в этом позорном отречении от близких».²⁵⁹ Некоторые жены воспользовались правом развода с осужденными, но многие,

²⁵⁶ Муравьев В.Б. В царстве муз: Московский литературный салон Зинаиды Волконской. 1824-1829 г.г. – М.: Моск.рабочий. 1987. – С. 18.

²⁵⁷ Там же. – С. 12

²⁵⁸ Там же. – С. 18.

²⁵⁹ Там же. – С. 16.

последовали за своими мужьями на каторгу.

С нашей точки зрения, данный поступок нельзя оценивать только как семейный долг, многие жены декабристов разделяли прогрессивные идеи декабризма и имели оформленную гражданскую позицию. В данном контексте женщина выступает не объектом истории, а ее субъектом.

Таким образом, после подавления восстания декабристов, салон Волконской, во-первых, был единственным в России прибежищем для русской прогрессивной мысли, во-вторых, в то время, когда в России был создан жандармский корпус для подавления всякого вольномыслия, литературные чтения в салоне З.А. Волконской приобрели значение, далеко выходящих за пределы собственно литературные. Салон З.А. Волконской становится символом освободительного движения, символом жизнестойкости и веры.

Нонконформизм в лице З.А. Волконской – это интеллектуальный, духовный, идейный протест против самодержавной власти. В лице З.А. Волконской ее современники видели не стремление подражать мужчине, а «замечательную, умную и образованную женщину..., в которой все дышало грацией и поэзией», у этой «необыкновенной женщины, которая вполне посвятила себя искусству», был ровный и приветливый характер, «она очаровала своих многочисленных поклонников простотой общения, сердечным участием к чужому горю, добрым, незлобивым отношением к людям».²⁶⁰

Исследование влияния женского движения в социальной системе и социальной трансформации общества предполагает рассмотрение методологических основ данного феномена. Прежде всего, уточним само понятие «женское движение». В конце XIX – начале XX века в научной и общественной среде России данный термин использовался в широком и узком значении. В широком смысле слова, он означал участие женщин в освободительном движении. В узком – самоорганизацию в союзы и общества с целью достижения равных с мужчинами гражданских и политических прав.

²⁶⁰ Муравьев В.Б. В царстве муз: Московский литературный салон Зинаиды Волконской. 1824-1829 г.г. – М.: Моск. рабочий. 1987. – С. 12.

При этом в качестве смыслового компонента включалась направленность женских организаций на преодоление препятствий, мешающих достижению поставленных целей. Одна из лидеров женского движения А.Н.Шабанова трактовала женское движение как «инициативную деятельности женщин по самоорганизации» в общества, союзы и клубы для борьбы за свои права.²⁶¹

На заре женского движения, в середине XIX века, чаще всего об эмансипации говорили мужчины. Женщины внимали им и соглашались с ними. О женщинах-теоретиках неконформизма известно мало, их идеи менее освещены в научной литературе. Хотя некоторые имена все же известны: Е. Самас де Турнемир, Н. Дурова, А. Энгельгардт, А. Блюммер, М. Трубникова, А. Философова, Н. Дестунис. Однако в теоретическом плане развернутую концепцию освобождения женщины выработала М.Н. Вернадская (девичья фамилия Шигаева).²⁶² В своих работах Вернадская призывала своих современниц, женщин 50-х годов XIX столетия, быть деятельными, работать и учиться, так как в преддверии новых капиталистических отношений, возникло новое отношение к женщине. Вернадская, в отличие от своих современников – сторонников женской эмансипации, наиболее твердо и последовательно отстаивала идею необходимости женского труда как источника независимости. Надо учитывать, что Вернадская призывала к труду женщин из тех социальных групп общества, которые никогда не рассматривали труд как источник своего существования. Она убеждала своих современниц из богатых сословий, что «в простонародье, где женщины работают наравне с мужчинами, они пользуются гораздо большей свободой, чем женщины высшего круга, хотя мужчины в простонародье гораздо грубее и гораздо более злоупотребляют своими правами, чем мужчины образованные. Наши кухарки, няньки, горничные относительно гораздо независимее, чем их барышни».²⁶³ Многие статьи Вернадской уже в своем названии содержат идеи неконформизма – «Женский труд»,

²⁶¹ Шабанова А.Н. Очерк женского движения в России. – СПб., 1912. – С. 15.

²⁶² Тишкин Г.А. Женский вопрос в России 50 – 60 годы XIX в. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – С. 112 – 114.

²⁶³ Вернадская М.Н. Собрание сочинений. – СПб., 1862.

«Назначение женщины», «Еще о женском труде», «Свобода выбора труда», «Свобода мены». Вернадская своими работами убеждала женщин, что их независимость – в труде.²⁶⁴

Феминизм довольно быстро и легко распространился в российском обществе примерно с середины XIX века, причем в основном в гуманистической своей версии, и никогда не впадал в крайности вроде объявления «войны полов». Как было представлено ранее, уже на рубеже 50-60-х годов русская интеллигенция, которая к тому времени стала определять общественное мнение и общественные предпочтения, даже вырабатывать нормы социальной жизни, отстаивала, в основном, идеи женской эмансипации и поддерживала женские движения. Автором первого манифеста русского феминизма стал литературный критик М.Л. Михайлов, первым горячим проповедником женского образования – знаменитый хирург Н.И. Пирогов, его поддерживали такие крупные ученые, как И.М. Сеченов, П.Ф. Лесгафт, Н.И. Костомаров.²⁶⁵

Для женщин XVIII – XIX вв. был немислим откровенный дискурс, связанный с репродуктивными функциями женщин. На Западе к тому времени феминизм уже формулирует идеи «сознательного» материнства, рождения только желанных детей, предохранения от беременности, возможности ее прерывания, вообще «присвоения» женщиной своего тела в качестве необходимого условия ее свободы. В России даже слухи об этих идеях вызывали настоящий шок. А роман М. Арцыбашева «Санин», появившийся в начале XX века и вполне невинный с точки зрения современной морали, встретил бурю негодования в обществе только потому, что автор робко заговорил в нем о тех ловушках, которыми чревато для женщины сексуальное желание, страсть. Самовыражение женской сексуальности было не принято.

Именно этот барьер, запрещающий выражение сексуальности, не просто отделяющий женскую личность от общего, родного, но и

²⁶⁴ Крындачевский Г.А. Идея самоэмансипации // Феминизм и российская культура. – СПб, 1995. – С. 106.

²⁶⁵ См. напр.: Тишкин Г.А. Женский вопрос в России 50 – 60 годы XIX в.

противопоставляющий в определенный момент эту личность роду, пытался взять в начале XX века русский феминизм. Его одолению мешало другое: традиции архаичной в глубинных своих пластах социальной культуры, задавленность «лица – миром», общества – государством.

Мешало то, что русские феминистки не вычленили женские проблемы, а вступили в борьбу с патриархатной культурой в радикальном, революционном контексте. Женское движение стало его составной частью, но отнюдь не самой важной. И вопросы решало, как тогда полагали, не самые важные. Самым важным считалось полное, радикальное освобождение России от феодально-абсолютистского строя и взамен него построение нового общества, общества подлинного равноправия и свободы, некоего «Града Грядущего».²⁶⁶ Русский максимализм, устремленность к концу – черты русского характера, подмеченные Н.Бердяевым, – в полной мере давали о себе знать в освободительном движении. Женщины шли в него потоком не потому, что оно обещало им личное женское освобождение, а потому, что оно обещало освобождение России.

Революционный радикализм также можно считать особым фактором, воздействовавшим на феминизм. Уже в 70-е годы XIX века, женщины, по самым приблизительным подсчетам, составляли пятую часть от активистов революционного крыла демократического движения. Эта доля оставалась почти неизменной на протяжении всего XIX века. Советская историография подтверждает, что женщины-революционерки были наиболее последовательными сторонницами равноправия полов – ведь они добивались «равного с мужчинами права на каторгу и смертную казнь». История женщин в революционном движении была достаточно полно освещена в этой историографии.²⁶⁷

Одним из проявлений социальной жизни России 1860-60-х годов XIX

²⁶⁶ См. напр.: Бердяев Н.А. Судьба России // Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание. – Ростов Н/Д: Феникс, 1997. – С. 125.

²⁶⁷ См. напр.: Женщины русской революции / Сост. Л. Стишова. – М.: Политиздат, 1982.

столетия был нигилизм. Представители нигилизма отрицали идеалистическую философию, религию и деспотизм во всех их проявлениях, а требовали свободы личности, равноправия женщин, проповедовали «разумный эгоизм», придавали большое значение естественным наукам и опытному знанию. Они считали, что мораль старого общества препятствует развитию личности, поэтому цель быта – создание нового человека. Это было первое общественно-политическое движение, в рядах которого участвовала женщина.

Женщины-нигилистки активно вступают в ряды революционно-пропагандистских и заговорщицких организаций. К примеру, в группе «Народная воля» участвовало более 600 женщин (среди них София Перовская, Вера Засулич,²⁶⁸ Вера Фигнер). Восприняв идеи Чернышевского о «народном служении» активистки народнических организаций, однако, не определяли себя в качестве активисток женского движения, предпочитая говорить об освобождении «народа» в целом.²⁶⁹

Женский нигилизм, как и мужской, проявлялся в анти - поведении, в эпатаже мужского общества. Антиженская внешность нигилисток (заимствование предметов мужского гардероба, грубая манера поведения, антиэстетический вид) несли особую смысловую нагрузку, выражавшую протест против отсутствия выбора в собственной судьбе, против заданной им обществом жизненной программы, науки «нравиться», как обязательный составляющий женского воспитания. Нигилистки демонстрировали свое безразличие к традиционной женской жизни. Женский нигилизм – это попытка опровергнуть свой пол, его символику, желание достичь таким образом равенства с мужчиной, нарушая восприятие себя как женщины, как эстетического и социального объекта, как носителя определенных социальных функций. Женский нигилизм подорвал жесткую концепцию «нормальности», «приличности» женского облика. Был подорван диктат нормы, установлены

²⁶⁸ Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года. О либерализме вообще // Восток, Россия и Славянство. – М.: Республика, 1996. – С. 220.

²⁶⁹ Жидкова Е. «Свою личную драму она обобщила и выступила на защиту женщины вообще» // Преображение. – 1997. – № 5. – С.88 – 95.

новые предпочтения.

Поворотным фактором в развитии государственного либерализма явился выстрел Веры Засулич в градоначальника Ф.Ф. Трепова, обвиненного заговорщиками в насилии. К. Леонтьев, анализируя ее поступок, называл Засулич «повивальной бабкой», «преступницей, присвоившей себе право казнить заслуженных государственных деятелей».²⁷⁰ С этих пор «правительство было вынуждено, наконец, карать сурово отъявленных врагов государственного порядка, ... а испуганные либералы стали осторожнее...».²⁷¹

Женский нигилизм – это радикальное движение за эмансипацию и одно из крайних проявлений женского нонконформизма в русском обществе.

В тени оставался либеральный поток феминизма. В начале XX века в среде интеллигенции женщины чувствовали себя не менее полноценными людьми, чем мужчины во многом благодаря усилиям первых русских феминисток – Надежды Васильевны Стасовой, Анны Павловны Filosoфовой, Марии Васильевны Трубниковой и многих-многих других их сподвижниц. В своих воспоминаниях «На путях к свободе» феминистка второй волны, Ариадна Владимировна Тыркова - Вильямс. Она писала: «Мы были равны не перед законом, а перед общественным мнением, особенно в тех кругах, где я жила... Мне уступали дорогу, придвигали стул, оказывали те мелкие знаки внимания, которые благовоспитанные люди привыкли оказывать женщинам. Но это нисколько не нарушало полного равенства, прелесть которого я оценила, только попав в Англию. Там я наблюдала, как при внешнем почтении, несравненно большем, чем отдавали женщинам в России, англичанок держали за чертой, в своего рода женском гетто, которого не поколебали ни избирательные права, ни появление женщин в парламенте».²⁷²

Предметом философии феминизма, стали проблемы положения женщин,

²⁷⁰ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). – М.: Республика, 1996. – С. 276

²⁷¹ Там же.

²⁷² Цит. по: Айвазова С. Г. Русские женщины в лабиринте равноправия. – М.: ЗАО «Редакционно – издат. компл. Русанова», 1998. – С. 55.

женской солидарности в преодолении трудностей, и проблемы общества в целом. По замечанию известного художественного и музыкального критика XIX в. В.В.Стасова, «...в начале второй половины 60-х годов нынешнего столетия для лучших и интеллигентнейших русских женщин, а вместе с ними для моей сестры, пришла пора самой крупной, самой плодотворной для нашего отечества деятельности, пора самой могучей инициативы их по части освобождения женщины от тысячелетних цепей и принуждения. По всему мужскому нашему миру шли тогда перемены и перевороты, которым ничего подобного не было во всей прежней нашей истории, в эти же самые минуты, выросшие вдруг и расцветшие духом и волей существа женского нашего мира, вся вторая половина русского народа тоже почувствовала свою прежнюю болезнь ... встали и пошли».²⁷³

Идеи первых российских феминисток Н.В.Стасовой, М.В.Трубниковой, А.П. Философовой имели четкую социальную направленность. Они решали ее, с одной стороны, откликаясь на нищенское положение целого слоя женского «помещичьего пролетариата», а с другой, – исходя из принципиальной убежденности в том, что мужчины и женщины должны иметь равные обязанности в этой жизни. Обо всех этих мотивациях свидетельствует замечательное письмо М.В. Трубниковой к английской феминистке Ж. Бутлер, датированное 13 апреля 1869 года. В нем подчеркивалось, в частности: «У нас в России, с одной стороны, значительное множество женщин, ищущих труда, с другой стороны полный недостаток в школьных учителях, врачах, деревенских аптекарях, арендаторах, просвещенных земледелах, всякого рода специалистах. Все эти факты доказывают, что специальное образование не есть фантазия, а истинная настоятельная потребность... кроме специалистов по призванию или по необходимости, есть масса женщин, жаждущих общего образования... которых влияние женщин, посвятивших себя специальностям. Но мы желали бы, чтобы всякий человек имел право выбирать себе дорогу, без всякой помехи,

²⁷³ Стасов В.В. Надежда Васильевна Стасова. Воспоминания и очерки. – Спб., 1899. – С. 118 – 119.

ни загородки».²⁷⁴

Благодаря усилиям этих сподвижниц, к началу XX века Россия стояла на одном из первых мест в Европе по числу женщин, получивших высшее образование. Но прежде того эти усилия по достоинству оценил Дж. С.Милль, в котором первые русские феминистки видели «великого представителя и двигателя женского освобождения в Европе». Милль счел необходимым обратиться с письмом к «дамам, организаторшам высшего образования в С.-Петербурге», в котором говорилось: «... Я узнал с чувством удовольствия, смешанного с удивлением и почтением, что в России нашлись просвещенные и мужественные женщины, решившиеся ходатайствовать, для своего пола, об участии его в разнообразных отраслях высшего образования... Это именно то, чего требуют с постоянно возрастающей настойчивостью, но до сих пор все еще не достигают все просвещеннейшие люди других стран Европы. Благодаря вам, милостивые государыни, Россия может быть скоро опередит их; это доказало бы, что нации сравнительно новейшей цивилизации воспринимают иногда ранее прежних великие идеи усовершенствования».²⁷⁵

К необходимости решения вопроса о женском нереволуционном участии в политической жизни российское женское движение подошло на втором этапе своего развития, после 1895 г. Лозунгом женского движения этого времени становится «свобода и равенство всех перед законом без различия пола, а наиболее крупной политической организацией становится «Русское женское взаимоблагодетельное общество».

Женщины требовали равноправного участия в решениях законодательного собрания, так как наравне с мужчинами они платили налоги и были ответственны перед законом.²⁷⁶

Российское женское феминистское движение выступило инициатором и социальным заказчиком исследований роли женщин в истории. Женщина

²⁷⁴ Цит. по: Айвазова С. Г. Русские женщины в лабиринте равноправия. – М.: ЗАО «Редакционно – издат. компл. Русанова», 1998. – С. 45.

²⁷⁵ Там же.

²⁷⁶ Шабанова А.Н. Очерк женского движения в России. – Спб., 1912. – С. 15.

перестала быть только объектом «поло-детерминированных» исследований, но стала и активным субъектом процесса создания «нового» знания в истории, представляющего «женский» взгляд в историографии.

Идеи феминизма развивает Мария Константиновна Цебрикова – сотрудница радикальных «Отечественных записок», автор предисловия к русскому изданию книги Дж.С.Милля «Подчиненность женщины». В «Открытом письме» Императору Александру III она попыталась изложить концепцию женского равенства и личного достоинства: «Мои личные мотивы – это право раба протестовать... и в древней Руси были единичные протестанты. ...XIX век принес одно новое, что протестовала женщина».²⁷⁷ Русская феминистка в своем письме, появившемся в открытой печати в Европе и в списках в России, протестовала против официальной политики властей и абсолютизма, ломая стереотип «женского героизма», женского долга. Ее страшило предчувствие, что слепое неприятие общественного мнения, общественного стремления к переменам толкает Россию к гибели, к революции: «Я прямо говорю, – заявляет Цебрикова, – я боюсь революции, боюсь крови. Я могу умереть, но не помогать смерти. Наше правительство делает для ее вызывания гораздо больше, чем могут сделать все красные вместе».²⁷⁸ Письмо датировано 18 января 1890 года. Оно потрясает своей искренностью, болью, точностью предчувствия.

В комментарии к письму, опубликованному в России уже в 1906 году, Цебрикова так объясняла мотивы своего поступка: «...Я находила, что Россия слишком дорого платит за развитие революционного дела выпалыванием лучших всходов молодых поколений... Я удерживала молодежь от красного знамени... Лучшие молодые силы уходили в снега Сибири, а на обыденную работу мирного прогресса оставались умственные и нравственные оборвыши... Мелькнула мысль написать письмо царю. Это был единственный исход для меня... Личность задавленная имеет право протеста, не только за всех, за кого

²⁷⁷ Цит. по: Айвазова С. Г. Русские женщины в лабиринте равноправия. – С. 46.

²⁷⁸ Там же.

она мучилась, но и за себя одну».²⁷⁹

Император спрашивал разбиравшую дело Цебриковой комиссию, нельзя ли запереть ее в монастырь. Эта мера пресечения женского своеволия, практиковавшаяся московскими царями, в конце XIX века была признана невозможной. Цебрикову сослали в Вологодскую губернию.

Реакция монарха на письма М.К. Цебриковой закономерна, так как царь для русского народа – это идеальное лицо, бог, хотя и в человеческой плоти. Уверенность царя в своей справедливости была абсолютной и непоколебимой, так как Россия глубоко патриархальная, принципиально крестьянская страна. Народ, к которому апеллировала Цебрикова, хранил веру в Царя. Радикальный критик самодержавия М.А. Бакунин подчеркивал: «Русский народ, хотя и главная жертва царизма, не потерял веры в царя. Беды свои он приписывает кому и чему вам угодно, и помещикам, и чиновникам, и попам, только отнюдь не царю».²⁸⁰ Истинно народным злом Бакунин называл патриархальность России.

Эта патриархальность, в противовес которому и возник русский феминизм, согласно Бакунину, создает в России особый тип социальной жизни. Ее отличительная черта – «поглощение лица миром», подчиненность личности общине, артели. «Мир» для русского человека – естественное продолжение его семьи, он до седин покорен родителям в своей семье, общине, миру, покорен царю, который стоит над всеми общинами как всеобщий патриарх и родоначальник, «земной Бог».

Данные заключения во многом перекликаются с теми наблюдениями над особенностями русской жизни и характером русского народа, которые обобщил в работе «Русская идея» Н.А.Бердяев. Бердяев, во-первых, подчеркивал, что «соборность, коммюнитарность» – особые свойства русского народа, а во-вторых, выделял то обстоятельство, что за внешним иерархическим строем,

²⁷⁹ Цебрикова М.К. Письмо к Александру III. – СПб., 1906.

²⁸⁰ Бакунин М.А. Народное дело // Бакунин М.А. Анархия и порядок: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо – Пресс, 2000. – С. 330.

русские в последней глубине всегда были антииерархичны, почти анархичны.²⁸¹ По мнению Бердяева, у русских нет таких делений, таких классификаций, группировок по разным сферам, как у западных людей, и есть большая цельность. Она-то, эта «цельность», и создает основание для продления дней «социума власти». Такой традиционный социум не предполагает разделения на сферы «общественной» и «частной» жизни, которое произошло в буржуазной Европе. Такой социум не создает условий для саморазвития индивида. Эта властная «цельность» стала одной из главных причин, тормозивших продвижение страны по пути модернизации. «В стране самодержавной монархии утверждался анархический идеал, в стране крепостного права утверждался социалистический идеал. Раненые страданиями человеческими, исходящие от жалости, проникнутые пафосом человечности, не принимали империи, не хотели власти, могущества, силы».²⁸²

В патриархальной России не было места, где могла бы формироваться независимая личность, не было пространства для автономии индивида, а без автономности индивида не могла сложиться новая либеральная цивилизация. Подчеркнем вслед за Бакуниным, что семья, главная ячейка патриархального уклада, держалась в России не на авторитете взрослого мужчины, а на авторитете родителей, причем обоих – отца и матери.

Поскольку мужчина и женщина находились под опекой мира, общины, государства, в значительной мере взявшего на себя еще и функции рода, то между ними существовало некое подобие равенства в рабстве – в рабской зависимости от всех властных структур.

И в силу того, что уже с начала XIX века потребность освобождения от этой зависимости становится главной для мыслящего русского человека, представители обоих полов с равным пониманием воспринимали причины возникновения феминизма, освобождения женщины, женского движения. С одной стороны, феминизм рассматривали в России в первую очередь как

²⁸¹ Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000. – С. 52.

²⁸² Там же.

движение за освобождение человеческой личности – любой, будь то женщина или мужчина, – из-под опеки рода. На эту сторону феминизма, в частности, обращал особое внимание Н.А.Бердяев, подчеркивавший, что новый человек есть, прежде всего, человек преображенного пола, восстанавливающий в себе андрогинический образ и подобие Божье, искаженное распадом на мужское и женское в человеческом роде.²⁸³ Именно поэтому одними из принципов организации нового интернационального общества А.Н. Бакунин называл «безусловную свободу» мужчины и женщины в свободном браке, при этом женщина «будет провозглашена равной во всех политических и социальных правах, а также во всех политических и социальных функциях и обязанностях».²⁸⁴

Но с другой стороны, сама идея эмансипации женщин часто рассматривалась как обезьянья зависть и подражательность женщин мужчинам, а основанием этого движения считалась «глубокая вражда полов».²⁸⁵ А.Н. Бердяев, определяя объективные причины возникновения эмансипации, считал, что «она лучше лицемерного принуждения в старой семье». Однако в женской эмансипации он видел «гермафродическое уродство», «лжебытие», а не «андрогиническую красоту».²⁸⁶ То есть проблема полов решалась идеально – утопически, а возможность реального решения женского вопроса называлась физическим и духовным уродством.

Русским феминисткам уже на начальном этапе женского движения удалось воздействовать на развитие русской ментальности в период от реформы 1861 года до революции 1905 года. Это было время, когда женское движение формировалось и приспосабливало общие установки и задачи феминизма к конкретной ситуации в России. Тогда решались самые практические и самые насущные вопросы женского труда, его оплаты, образования. Женщины учились поддерживать друг друга в коллективных

²⁸³ Бердяев Н.А. Смысл творчества. – С. 179.

²⁸⁴ Бакунин М.А. Анархия и Порядок: Сочинения. – М.: Эксмо – Пресс, 2000. – С. 299.

²⁸⁵ Бердяев Н.А. Смысл творчества. – С. 180.

²⁸⁶ Там же.

действия – в ассоциациях, артелях, группах, коммунах. Подводя итоги этого периода, А.Н.Шабанова, возглавлявшая «Русское женское взаимно - благотворительное общество», в числе его несомненных завоеваний называла открытие Высших женских курсов в 1878 году, на курсы сразу же записались 800 слушательниц; и открытие «женских врачебных курсов» при Медико-хирургической академии в Петербурге в 1871 году. Как отмечала Шабанова, деятельность первых женщин-врачей была настолько самоотверженной и эффективной, что привлекла «сочувствие русского общества к делу врачебного образования». Женщины-врачи получили крещение в войне с Турцией, работали в земствах, в гулких деревнях и в городах, преподавали, участвовали в научных исследованиях.²⁸⁷

Всероссийская перепись населения 1897 г. впервые выявила общую картину образования в стране. Средний уровень грамотности в России составлял 21,1%, причем среди мужчин грамотность была выше (29,3%), чем среди женщин (13,1%). К этому времени лишь немногим более одного процента населения России имело среднее и высшее образование.

Лишь в 1906 году женщины-педагоги добились права преподавать в младших классах мужских учебных заведений, и в 1911 году они формально были уравнены с мужчинами при получении высшего образования.²⁸⁸

Вопросы эмансипации женщин во всех сферах общественной и личной жизни, а так же проблемы брака, семьи и любви поднимала в своих работах А.М.Коллонтай. В своих книгах, статьях, лекциях, докладах на темы «Новая мораль и рабочий класс», «Семья и коммунистическое государство» Коллонтай утверждала, что любовь – одно из высших проявлений красоты жизни, она обогащает того, кто ее испытывает, и того, кому она дарится.²⁸⁹ В одном из своих писем она писала: «Я знаю, что в будущем новом человечестве, очень

²⁸⁷ Шабанова М. Женские врачебные курсы. — Вестник Европы. – 1886. - № 1. – С. 555.

²⁸⁸ Паначин Ф.Г. Педагогическое образование в России. – М.: Наука, 1979. – С. 97.

²⁸⁹ Олесин М. Первая в мире. Биографический очерк об А.М.Коллонтай. – М.: Полит. Лит., 1990. – С. 120.

далеком от наших дней, Эрос будет жить как «праздник» существования человека. Того, кто не пережил годы влюбленности, будут жалеть!».²⁹⁰ Коллонтай утверждала идею свободного брака. Она считала, что у каждого общественного класса свой идеал любви. Идеалом буржуазии является законная супружеская пара, а в государстве рабочих будут созданы такие социальные отношения, которые полностью раскрепостят женщину от кухни, забот о детях, то есть пролетариат создаст свой идеал. Это любовь – товарищество. И будут ли отношения между полами оформлены брачным союзом или просто выражены в «проходящей связи» для «классовых задач рабочего класса» совершенно безразлично.²⁹¹ В статье «Дорогу крылатому Эросу» Коллонтай называет три главных принципа новых любовно-брачных отношений:

Во-первых, равенство во взаимных отношениях (без мужского самодавления и рабского растворения личности в любви со стороны женщины).

Во-вторых, взаимное признание прав другого, без претензии владеть безраздельно сердцем и душой другого (чувство собственности, взращенное буржуазной культурой).

В-третьих, товарищеская чуткость, умение прислушаться и понять работу души близкого и любимого человека (буржуазная культура требовала эту чуткость в любви только со стороны женщины).²⁹²

Внутренние потенции человека, по мнению Коллонтай, могут реализоваться только в свободном и равноправном любовном союзе. Эту новую любовь Коллонтай называет «крылатым Эросом», а «Эрос бескрылый» – это легко возникающее и быстро проходящее физическое влечение, не затрагивающее духовных струн человека.²⁹³

Коллонтай много писала о семье в коммунистическом государстве, об

²⁹⁰ Коллонтай А. Освободите крылатого Эроса // Молодая Гвардия. – 1923. - № 103. – С. 111-124.

²⁹¹ Там же. – С. 123.

²⁹² Там же.

²⁹³ Осипович Т. Новая женщина в беллетристике Александры Коллонтай // Преображение. – 1994. - № 2. – С. 70.

«Обществе и материнстве»²⁹⁴, но самым важным является ее вклад в разработку психологического аспекта эмансипации. Коллонтай одна из первых заметила, что объявить политическое и гражданское равноправие женщин вовсе не значит сделать ее равноправной. Коллонтай считает, что в новом обществе должна быть «новая женщина».²⁹⁵ Чем же отличается она от знакомых читателю традиционных женских типов: «чистой» и милой девушки; жены, страдающей от измены мужа; старой девы, оплакивающей неудачную любовь своей юности; «жрицы любви» – жертвы печальных условий или собственной «порочной натуры»? Да тем, что новая женщина самостоятельна и независима, живет общечеловеческими интересами и борется за свои права. Традиционная женщина не мыслится без мужчины, любви и семьи. Качества, которые воспитали в женщине (а именно покорность, мягкость, умение «приспособиться» и уступить), позволяли манипулировать женщиной и никто из большевистских лидеров не ожидал, что женщина возьмет на себя решение политических проблем.

Новая женщина, по мнению Коллонтай, отказывается играть второстепенную роль в обществе, она хочет быть полноценной и полноправной личностью, но для этого ей нужно воспитать в себе качества, до недавнего времени ассоциируемые с характером мужчины.²⁹⁶

Женщине нужно научиться побеждать свои эмоции и выработать внутреннюю самодисциплину, так как «чтобы отстоять у жизни свои еще не завоеванные права, женщине приходится совершать над собой гораздо большую воспитательную работу, чем мужчине».²⁹⁷ Новая женщина должна уважать свободу чувств и для себя, и для другой женщины — своей соперницы. «Ревнивую самку» все чаще побеждает «женщина-человек».²⁹⁸ В отличие от

²⁹⁴ См. работы Коллонтай А. Семья и коммунистическое государство. – М.-П., 1918; Из моей жизни и работы. – М., 1974. – С. 371.

²⁹⁵ Коллонтай А. Новая мораль и рабочий класс. – М., 1919. – С. 13.

²⁹⁶ Осипович Т. Новая женщина в беллетристике Александры Коллонтай. – С. 66.

²⁹⁷ Коллонтай А. Новая мораль и рабочий класс. – С. 17.

²⁹⁸ Там же. – С. 19.

традиционной женщины, новая женщина требует от мужчины не материального обеспечения, а «бережного отношения к своей личности ... к своему духовному «я»».²⁹⁹ Она является личностью самостоятельной и «ее интересы все шире и шире выходят за пределы семьи, дома, любви»,³⁰⁰ отсутствие которых ни в коей мере не уменьшают общечеловеческой ценности женщины.

В отношении женской сексуальности и любви во взглядах Коллонтай просматривается противоречие. С одной стороны она доказывает, что любовь должна быть главным смыслом жизни женщины, которая отказывается от фетиша «двойной морали» в любовных отношениях, она не скрывает своей сексуальности и не боится во взаимоотношениях с мужчиной проявить себя не только как личность, но и как представительница своего пола. А с другой стороны Коллонтай считает, что новая женщина должна научиться отводить любовным переживаниям то подчиненное место, какое они играют в жизни большинства мужчин.

Идеи, изложенные Коллонтай в статье «Новая женщина», значительно дополняют социалистическую и феминистскую мысль XIX – начала XX в.в. о полном равноправии мужчин и женщин в политической, экономической и социальной сферах жизни. Социально-политическому аспекту проблемы женской эмансипации Коллонтай посвящает целый ряд своих дореволюционных публикаций, самыми значительными из которых являются «Социальные основы женского вопроса» (1909) и «Общество и материнство» (1916). Однако в статье «Новая женщина» она начинает настаивать на серьезной переоценке традиционных отношений между полами и в сфере личного общения, в особенности поведения женщины, за которой культурная традиция закрепила подчиненную роль. По мнению Коллонтай, изменение традиционной психологии женщины, привыкшей видеть в мужчине своего властелина, а в любовных отношениях смысл своей жизни, процесс очень сложный и

²⁹⁹ Там же. – С. 20.

³⁰⁰ Коллонтай А. Новая мораль и рабочий класс. – С. 12-22.

драматический.³⁰¹

Однако в советской литературе к 30-м годам XX столетия сформировался свой образ «новой женщины»: асексуальной, без серьезных внутренних конфликтов, совместившей в себе образ героической труженицы на благо советской родины и обязанности матери и жены. С 1923 г. за организацию «Рабочей оппозиции» и феминистские наклонности Коллонтай устраняют от политики,³⁰² а ее публикации подвергают злобной критике, обвиняя их в порнографии, мещанстве и бульварщине. А для полного освобождения женщины и ее равенства с мужчиной нужно лишь участие женщины в «общем производительном труде и тогда женщина будет занимать такое же положение, как и мужчина», а домашний труд «чрезвычайно мелкий и не включает в себе ничего, что сколько-нибудь способствовало бы развитию женщины». Но как совместить этот мелкий, но в то же время самый непроизводительный, «самый дикий и самый тяжкий» домашний труд и «общий производительный труд»³⁰³ до сих пор остается загадкой от теоретиков социализма.

А. Коллонтай была представительницей эгалитарного феминизма, проповедовавшего идею равенства между полами. Идеологом либерального или «буржуазного» феминизма была Ольга Андреевна Шапир.

Ольга Андреевна Шапир развивает феминистскую теорию «отличия полов» вопреки общепринятому восприятию либерального феминизма как идеологии «равноправия». Концепцию Шапир, с одной стороны, можно рассматривать как проект конструирования нового нетрадиционного гендерного поведения. С другой стороны, как критику гендерных стереотипов культуры.

Суть ее теории может быть сведена к следующему. Патриархатное общество основывается на социальном рабстве, которое выросло из рабства

³⁰¹ Осипович Т. Новая женщина в беллетристике Александры Коллонтай. – С. 67.

³⁰² Коллонтай А.М. «Революция – великая мятежница...». Избранные письма, 1901-1952. – М.: «Советская Россия», 1989. – С. 179 – 255.

³⁰³ Ленин В.И. О задачах женского рабочего движения в Советской республике // Нравственный идеал коммунистов. – М.: Полит. лит-ра, 1987. – С. 134.

полового. В обществе, в котором правит мужчина, бесправие женщины закреплено «не только в правовых понятиях, но и в неосознаваемой основе всякого быта, личных интересов, навыков, привычек».³⁰⁴ Женщине в этом антиженском обществе остается только подчиняться этим нормам, созданным господином, а именно быть матерью и жить в принудительном браке, занимаясь принудительным трудом.

В патриархатном обществе создаются такие законы и обычаи, которые не способствуют духовному росту женщины, а культивируют в ней вторичные свойства и особенности, связанные с полом.

Шапир дает определение «отличности» или «разности» женщины. Женщина должна стремиться быть сама собой, должна приложить все силы для развития собственных индивидуальных возможностей, а не стремиться походить на мужчину. Идеал женщины должен появиться из синтеза просвещенности, равноправия и духовности, т.е. Шапир проповедует «равенство при различии», которое является единственно реальным способом достижения равноправия полов.

Особую роль в своем учении Шапир отводила мировому женскому движению. «Идея человеческого равенства поднимает, объединяет, сближает женщин всех культурных стран, с быстротой, присущей только идейным подъемам... Надо взять собственное дело в свои руки, вот что всячески несомненно. Ребячество требовать, чтобы другой с таким же жаром стремился к уменьшению собственных монополий, с каким нам естественно стремиться к получению наших прав».³⁰⁵

Шапир, конструируя новый гендер, доказывала право женщины на собственное видение проблем и пути их решения, а также право быть личностью, а не сексуальным объектом. Одним из стереотипов женского поведения считается жертвенность во имя чего-то. В русской литературе именно такой тип женщины считается идеалом. Шапир доказывает, что

³⁰⁴ Цит. по: Юкина И. Забытая феминистка Ольга Шапир // Женщина и культура. Вестник. – 1997. – № 9. – С. 34.

³⁰⁵ Юкина И. Забытая феминистка Ольга Шапир. – С. 35.

самопожертвование не может быть нормой жизни, «здоровый эгоизм – вот противоядие и необходимая позиция для лиц обоего пола, особенно для женщины».³⁰⁶ Шапир не считает виновником всех женских проблем мужчину, ее философии не свойственно оправдание или обвинение по признаку пола. Она пытается «увидеть» внутренние духовные проблемы женщины, а именно: с чем связаны ее несамостоятельность, подмена собственных интересов интересами семьи, поиск опоры в мужчине. В своих книгах Шапир создает совершенно нетрадиционный для русской литературы женский тип. Это новая женщина, которая мотивирована не на удачный брак, а на свои собственные силы. Нужно делать свою собственную судьбу, «перво-наперво надо свое дело знать... Вот тогда ничто не страшно: тогда всего добиться можно – всего!!».³⁰⁷ Впервые героинями русской литературы становятся расчетливые, трезвые женщины, которые стремятся сами конструировать свою судьбу, это женщины, которые должны отстраниться от чувственной сферы и быть образованными и самодостаточными, не зависимыми и слабыми.

В произведениях О.Шапир подвергается сомнению стереотип зависимости женщины от любовных переживаний, а в повести «Дорогой ценой» это сомнение вырастает в протест: – «Мне плениться еще раз этим проклятым женским рабством? Я презирать себя буду, если когда-нибудь поверю какой-либо любви».³⁰⁸

Таким образом, Шапир создает новую социальную конструкцию женщины. В романе «Антиподы» новая женщина видится по-разному. Лидия презирает малодушных и слабых людей, она считает, что в критической ситуации можно надеяться только на себя, т.е. по сути она эгоистка. Антипод Лидии Рита думает об общественной пользе собственной женской независимости. И Лидия, и Рита – женщины нового типа, индивидуальные, самостоятельные и целеустремленные.

³⁰⁶ Там же. – С. 24.

³⁰⁷ Шапир О. Авдотьины дочки // Только час. – М.: Худож. Лит., 1998. – С. 55.

³⁰⁸ Цит. по: Юкина И. Забытая феминистка Ольга Шапир. – С. 26.

Женщины «старого уклада» представляются стереотипными образами русской ментальности – страдающие, не самостоятельные, жертвенные, им Шапир противопоставляет принцип здорового эгоизма – «принцип удовольствия», нужно жить, наслаждаясь жизнью «страдать возможно меньше», «все – или ничего!».³⁰⁹

В результате проведенного гендерного анализа идей в движении российского феминизма мы пришли к выводу, что в философии пола, сформулированной Цебриковой, Шабановой, Коллонтай, Шапир, женщина перестает быть объектом «полодетерминированных» исследований, а становится субъектом истории и культуры. Этот состоявшийся неконформизм в сознании и в практике рассматривается нами как протест нормам патриархальной культуры. Заканчивается период, когда об эмансипации говорили только мужчины, основные рассуждения которых базировались на вопросах биологического предназначения женщины. В послереволюционный период комиссар социального обеспечения Коллонтай непосредственно участвует в выработке законов равного социального статуса мужчин и женщин, легализации аборт, государственной поддержки материнства, также создает просветительскую сеть для изменения сознания женщин.

В 20-е годы XX столетия В. Ленин дал четкие установки относительно женского движения: во-первых, партийные органы должны его непосредственно контролировать; во-вторых, женщин необходимо «вооружить» для классовой борьбы под руководством коммунистической партии; в-третьих, женщина обязана помогать мужчинам в политической деятельности.³¹⁰

В результате, в России упраздняются независимые женские организации, а так как женотделы иногда носили правозащитные функции, то и они, по приказу Сталина, в 1929 г. были отменены.

Эмансипация в 30-е годы олицетворялась с равным участием мужчин и женщин в индустриализации и коллективизации, о собственно женских

³⁰⁹ Там же. – С. 27.

³¹⁰ Воронина Женщина и социализм: опыт феминистского анализа // Феминизм: Восток. Запад. Россия. – М.: Наука, 1999. – С. 218.

проблемах говорить и писать было не принято. Таким образом, женская субъективность в эпоху тоталитаризма, равно как и мужская, полностью отсутствовала; миф об эмансипации советских женщин закрывал их реальную эксплуатацию.

Интеллектуальный и идейный нонконформизм начинает проявляться только в конце 70-х годов. Возникает, так называемая, независимая женская пресса – это издания, выпускаемые различными общественными организациями и группами женщин. Нонконформистскими изданиями считались журналы: «Мария», «37» и альманах «Часы» (Ленинград). В журнале «37» и альманахе «Часы» работали и мужчины, и женщины, но женская часть редакции стремилась опубликовать социально направленные материалы. В воспоминаниях автора многих статей А. Малаховской высказывается идея о том, что в нонконформистских изданиях было стремление показать женщинам правду об их нелепом и страшном существовании. Это была попытка открыть гораздо более широкие и всеохватывающие закономерности, по которым живет мир коммунизма.³¹¹ Основные вопросы, которые обсуждались на страницах журналов, касались как существования женщин, детей, так и общества в целом. Это были проблемы материнства, абортотариев, семьи и детских садов, школ и пионерских лагерей. Но постепенно вопросы социальной направленности сменились проблемами онтологического осмысления мира. Это носило отражение в докладах I конференции: «Ведьмы в космосе», «Домашний концлагерь», «Заживо погребенные»³¹². В текстах докладов доказывалось, что патриархат создает чудовищное женское воплощение в лице женщин – разрушительниц. Они действуют по маскулинным стереотипам, и похожи больше на мужчин, чем на женщин.

На страницах журнала «Мария» впервые в Советском Союзе был помещен протест против войны в Афганистане и призыв к матерям не отдавать

³¹¹ Либоракина М. Независимая женская пресса // Женщина и культура. – 1997. - № 9. – С. 73 – 79.

³¹² Малаховская А.Н. Женщина как объект и субъект в искусстве (из выступления на первой Московской феминистской конференции) // Преображение. – 1994. – № 2. – С. 19.

своих сыновей на фронт. После выхода 1-го журнала «Мария» многим женским авторам было предложено покинуть страну, оставшихся преследовали власти.

Таким образом, М. Цебрикова, А. Коллонтай и О. Шапир, излагая концепцию женского равенства, развивают идею о праве женщины на роль субъекта в социальном пространстве России, однако советское тоталитарное государство отказывает женщине в реализации данного права и женский нонконформизм проявляется в форме идейного протеста нормам патриархата на страницах самиздатских журналов.

В целом в советском тоталитарном государстве именно женщины выражали интеллектуальный, идейный протест нормам патриархатной маскулинизированной культуры и пытались решить онтологические проблемы смысла жизни и закономерностей бытия.

3.2. Современные философские подходы для анализа женского нонконформизма в России

Современные подходы к осмыслению процесса развития женского нонконформизма в России получили особое звучание в рамках гендерных исследований, занявших прочное место в системе гуманитарного знания и социальных наук, в том числе и в философии. Все большее число исследователей обращаются к гендерной тематике, так или иначе касающейся проблем женского нонконформизма. Медленное, но необратимое изменение философских подходов к решению вопросов пола свидетельствует, на наш взгляд, о том, что происходит формирование гендерной философии, которая сама является проявлением нонконформизма в отношении патриархатной культуры. Она не только способствует изменению многих социальных институтов но, в первую очередь, вырабатывает эгалитарное сознание, ориентированное на равноправие полов.

В преобладающем своем большинстве в русле гендерных исследований работают женщины-философы, находящиеся под влиянием философии феминизма, которую можно рассматривать как составную часть гендерной философии. Основное внимание в их работах занимают следующие проблемы: философия пола, философские аспекты социального конструирования гендера и гендерного равенства, философское осмысление проблемы формирования и репрезентации мужской и женской идентичности через речевые и языковые конструкции, проблемы женского здоровья и репродуктивности и ряд других.³¹³

Исследование работ в вышеуказанных областях обнаружило, что, осмысление проблем женского нонконформизма развивается в русле одной из ветвей феминизма. Либеральный феминизм имеет в своей структуре несколько направлений, однако русские исследовательницы чаще всего излагают

³¹³ См. напр.: Воронина О.В. Пол / гендер как категории феминистской философии // Философские исследования. – 1995. – № 4 – С. 80 – 98; Брандт Г. А. Природа женщины. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2000.

концепции в контексте «культурного» феминизма. Основным предметом исследования является женская культура, а задачей – возможность создания новой женской культуры. Философский анализ социально-культурного развития общества обнаружил маскулинную ориентацию гуманитарных знаний, поэтому феминизм формируется «не только как общественное движение, но и как междисциплинарный феномен совершенного теоретического знания, и как особое мировоззрение».³¹⁴

Обобщая дискуссии российских философов вокруг основных идей либерального феминизма, О.А. Воронина определила их общие основания следующим образом. Во-первых, пол в культурном феминизме рассматривается как философская категория для анализа социокультурного развития; во-вторых, для либерального феминизма характерна феминистская критика традиционной науки и поиск «новых теоретико-методологических подходов» для осмысления культурного процесса.

Используя данные подходы, российская феминистская философия развивается в нескольких направлениях. Прежде всего, это осмысление идей феминистского движения Запада «поскольку развитие его идей вписано в общекультурные процессы».³¹⁵ Как известно, в 60-е годы XX столетия внутри феминизма сформировались три основных течения: либерально-реформистское, социалистическое, радикальное. На протяжении 70-х годов радикальный феминизм сменяется «культурным феминизмом». Исследование содержания данных феминистских теорий позволяет российским философам переосмыслить положение женщин в контексте русской культуры и создать новые модели социокультурных отношений в обществе.

Особое значение придается постмодернистскому феминизму, в части его применения для анализа категорий «женщина», «мужчина», «пол», «сексуальность» и связанных с этими понятиями властных отношений.

Однако некоторые исследовательницы достаточно критично относятся к

³¹⁴ Брандт Г.А. Природа женщины. – С. 86.

³¹⁵ Воронина О.А. Пол/ Гендер как категории феминистской философии // Философские исследования. – 1995. – № 4. – С. 80-98.

попытке везде и всюду апеллировать к постмодернизму. Главную проблему в использовании постмодернистской философии как методологии гендерных исследований они усматривают в противоречивости и разнородности течений, объединяемых понятием «философия постмодернизма». Так, О.А. Воронина отмечает, что теоретиками феминизма постмодерна не составлена единая методология исследований. В связи с этим в настоящее время русская философская феминистская мысль, равно как и западная, критикует традиционную философскую науку на определение категорий «женщина» и «женственность», не может однозначно решить эту проблему.

В работе «Психоаналитический и постмодернистский феминизм» она отмечает, что под данным понятием объединяются идеи радикального феминизма, постструктурализма, теории Дерриды, Фуко и Лиотара. К названному направлению О.А. Воронина также относит философию пола Симоны де Бовуар, Кристины Дельфи, Моника Плазо и других³¹⁶. О.А. Воронина отмечает огромную заслугу Симоны де Бовуар в постановке онтологических вопросов в философии пола. «Почему женщина — второй пол?», - вопрошает С. де Бовуар, а с точки зрения постмодернизма это звучит так: «Почему женщина есть «Иное»? Почему женщина остается привязанной к земле, оказывается отмеченной чертами имманентности и детерминированности, в то время, как она видит мужчину, отлетающим в сферу трансцендентного, зону свободы?»³¹⁷.

Феминизм постмодерна понятие «инаковость» интерпретирует по-другому. «Инаковость» позволяет феминисткам не только критиковать патриархатную культуру за доминирование в целях подавления и подчинения. Позитивное значение «инаковость» в том, что это возможность иной формы бытия, иного способа мышления и возможность по-другому говорить и констатировать различия.

³¹⁶ Воронина О.А. Психоаналитический и постмодернистский феминизм // Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. – М.: МЦГИ, 2001. – С. 84.

³¹⁷ Там же.

В то же время, критический анализ философских идей постмодернизма приводит О.В. Воронину к следующим выводам. С позиций философии постмодернизма выявляется: невозможность построения единой феминистской теории, способствующей освобождению женщин; противоречивость отношений постмодернистской философии феминизма к философии постмодерна. С одной стороны, основываясь на идеях философии постмодерна, феминистки отвергают классические парадигмы об истинности и реальности; с другой стороны, многие феминистки критикуют постмодернизм как патриархатный инструмент, направленный на то, чтобы заставить женщину молчать именно тогда, когда она должна заявить о себе и своих правах быть объектом и субъектом истории.

В качестве попытки решить этот вопрос О. А. Воронина исследует проблему женской монополии на материнство, в котором коренится как сила женщины, так и ее подавление.

Действительно, в патриархатном обществе женщина ассоциируется с понятием «мать». В некоторых случаях критики психоаналитической теории (Нэнси Чодороу) отвергают стандартное объяснение этого феномена. Решение проблемы материнства видится им в следующих положениях. Во-первых, в родительских отношениях должно быть равное представительство отца и матери, для того, чтобы разорвать слишком интенсивную связь матери и ребенка. Во-вторых, мать, интересы которой находятся не только в «приватной» сфере, но и в общественной, не считает своего ребенка центром мироздания, а это, в свою очередь, позитивно отражается на его развитии. В-третьих, мальчик должен обязательно находиться под влиянием отца, для того, чтобы у него не развился страх материнской силы, и не было ожидания женской жертвенности.

Многие исследовательницы считают, что для решения женской проблемы и мужчина и женщина должны нести равную ответственность за воспитание детей. «Дуальное родительство ... полностью разрушит сексуальное разделение труда и сфер жизни».³¹⁸

³¹⁸ Воронина О.А. Психоаналитический и постмодернистский феминизм /

Анализируя критические рецензии на данную тему, О.А. Воронина считает, что в ней исследуются психические доминанты и не учитывается факт подавления женщины обществом. Но, как подчеркивает она, «не семья формирует общество, а общество формирует семью; исследовательница опирается на один тип семьи – белую, гетеросексуальную семью среднего класса; каким образом мужчина должен осознать себя родителем с обязанностями, равными женским».

О.А. Воронина делает вывод относительно критической рецензии на психоаналитический феминизм полагая, что, во-первых, он не дает глобального объяснения подчинения женщины, во-вторых, для решения данной проблемы следует обратить внимание на все структурные элементы современного общества. Позитивным фактором психоаналитической философии является то, что для осознания женщины самой себя необходимо понять влияние на поведение женщины подсознательных психических процессов.

Точку зрения О.В. Ворониной поддерживают также Н.А. Здравомыслова и А.А. Темкина. В русле либерального феминизма они конструируют новую философию пола, подводя новую базу под идею гендерного равенства. В работе «Философия пола» констатируется тот факт, что «метафора пола выполняет роль культурно - формирующего фактора».³¹⁹ Феминизм выступает в контексте современного философского релятивизма, в концепции которого подвергается сомнению универсальность истины, то есть в определенной культуре, в определенное время существовали и существуют свои относительные истины. Поэтому олицетворение женского с темными силами, а мужского – с силами разума и справедливости (а именно так представлены категории «мужское» и «женское» в философии античности, Средневековья и Нового Времени) является доказательством маскулинного характера всей категории «женщина» объясняется ее биологическим несовершенством.

Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. – М.:МЦГИ, 2001. – С. 79.

³¹⁹ Воронина О.А. Философия пола // Философия: Учебник / Под ред. Губина. – М.: Русское слово, 1998. – С. 396.

Как и О.А. Воронина, российские исследовательницы Е.А. Здравомыслова и А.А. Темкина весьма критично относятся к теории биологического детерминизма, согласно которой биологические особенности человека определяют его социальный статус. Этой теории противопоставляется «социальный конструктивизм», согласно которому категории «мужское» и «женское» в обществе определяют не биологические различия, а социально сконструированные понятия.³²⁰ Теория социального конструирования гендера основывается на идеях П. Бергера, Лукмана и К. Мангейма, согласно которым социальная реальность с одной стороны, объективна, так как не зависит от индивида, а с другой стороны, субъективна, потому что создается индивидом. Гендер конструируется в социальной системе (в общественной и семейной сферах) и воспроизводится в структурах сознания. Воспроизведение принадлежности к определенному полу происходит неосознанно, нерелексированно. Механизмом конструирования гендера является культура.

При этом Е.А. Здравомыслова и А.А. Темкина используют метод деконструкции. С помощью метода деконструктивизма, предложенного М.Фуко, можно определить аксиологические ориентиры, которые доминируют в человеческом обществе. По мнению Г. Брандт, в настоящее время деконструкция – основной метод феминистской критики.³²¹ Как отмечают Е.А. Здравомыслова и А.А. Темкина «если признать, что гендер сконструирован как общественные отношения властного взаимодействия, то можно поставить вопрос и о том, что их можно перестроить: ведь то, что встроено в социальный порядок, может быть не только проанализировано, но так же подвержено сомнению и перестроено».³²² Избрав в качестве примера концепции американских исследовательниц Джудит Лорбер и С. Фарелл, согласно которым

³²⁰ Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Социальное конструирование гендера как феминистская теория // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 46 – 65.

³²¹ Брандт Г.А. Почему не пишете? Пишите себя! (феминизм и постструктурализм о женском теле и женском письме) // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1988. – С. 146.

³²² Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Социальное конструирование гендера как феминистская теория. – С. 49.

социальная организация общества основывается на гендерных иерархических отношениях, они последовательно раскрывают возможности данного метода. Дж. Лорбер и С.Фарелл деконструируют культурные и социальные стереотипы патриархатных отношений, находя основание установившемуся гендерному неравенству в конструкциях мужественности и женственности. В духе радикального феминизма они предлагают разрушить позиции биологической дихотомии полов и создать безгендерное общество.

Принимая метод деконструкции как один из позитивных методов гендерной философии, Е.А. Здравомыслова и А.А. Темкина весьма осторожно относятся к идее безгендерного общества. Более того, у них отсутствует оценка данной концепции. С их точки зрения гендерные отношения, в целом, конструируются как дискриминационные. Для изменения данного положения вещей учеными предлагается провести большую интеллектуальную работу, но каким образом это изменит ментальные стереотипы, сложившиеся веками, неизвестно.

По нашему мнению данная концепция не выдерживает критики. Признавая за методологией социального конструирования гендера право на существование, следует отметить, что идея безгендерного общества подрывает саму суть социального конструирования гендера. Феминистская позиция тем и отличается, что открыто признает влияние пола на все аспекты интеллектуальных и социальных действий.

В развитие идей социального конструирования гендера, Е.А. Здравомыслова и А.А. Темкина рассматривают проблему властных отношений как проблему неравных возможностей мужчин и женщин. В публичной сфере женщины, по преимуществу занимает исполнительские позиции и в большинстве случаев отстранены от принятия решений, определяющих решающее участие женщин в политике, бизнесе и других сферах. В приватной сфере феминизм «видит квинтэссенцию женского опыта и одновременно источник подавления женщины».

В противоположность О.А. Ворониной, Е.А. Здравомысловой и А.А.

Темкиной ряд исследовательниц весьма активно используют идеи и методы постмодернизма в исследовании такой важной и новой для философии проблемы как мужская и женская сексуальность. В этой области гендерного знания методология гендерных исследований используется для анализа «парадоксов женской субъективизации и так называемой женской культуры в России (по критериям женского тела и сексуальности)».³²³ В концепции И. Жеребкиной женская категория в русской культуре рассматривается в двух аспектах: с одной стороны – это адаптация женщин к нормам патриархатной культуры; с другой – сопротивление женщин этой культуре (с нашей точки зрения – неконформизм).

Для исследования проблемы сексуальности Ирина Жеребкина в своей работе «Страсть» определила категорию женской субъективности как исторически развивающееся и весьма противоречивое понятие, конструируемое условиями и ожиданиями культуры, в рамках которой создается человеческая субъективность. На пример женских образов Серебряного века русской культуры и женских образов советского периода русской культуры И. Жеребкина рассматривает философское содержание понятий «женственность» и «мужественность», «мужская и женская сексуальность». Для этого используются а) критическая рецепция на славянофильскую и символистскую философию пола; б) критическое исследование биографий советских женщин.

Она отмечает, что первая парадигма сексуальности имела место в традициях русской философии и, в частности, славянофильства, где субъективность женщины не индивидуальна (как в западноевропейской культуре), а растворена в общем, в том, что Хомяков называет сущностью не «в - себе», но «для - других». Понятие сексуальности в традиционной русской культуре заключается в духовном соединении личного «я» с другими. На основе этих утверждений славянофилы создают концепцию Вечной Женственности, «ее главной характеристикой является неиндивидуальный

³²³ Жеребкина И. Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 9.

статус субъективности: субъективность растворена в общем».³²⁴

Метафизика Вечной женственности и женской сексуальности принимает в русской философии Серебряного века вид символов, через призму которых наблюдается двойственное отношение к женщине. С одной стороны, Вечная Женственность – высший символ доброты, нравственности, чистоты, вечной и нетленной красоты. С другой стороны, в реальном мире женщина остается по своей природе бездуховным существом и детерминируется только своим телом и своей сексуальностью. Любовь для женщины возможна лишь как бездуховное телесное воссоединение с объектом любви.

И. Жеребкина отмечает, что в описаниях мужчин женщина представлена со стороны тождественности своему телу, всегда страдающему, плачущему, болящему, а не со стороны духовности и языка. Поэтому, она делает вывод, что женской красоты самой по себе не существует, она создается лишь мужской любовью. Другими словами «мужчина и его раздвоенный тип сексуальности творит женщину в качестве объекта своей духовной любви».³²⁵ И. Жеребкина использует философию Лакана для доказательства концепции, согласно которой женщина в культуре существует лишь тогда, когда это необходимо для мужской сексуальности. В качестве примера может служить любовь Андрея Белого и Валерия Брюсова к Нине Петровской. И. Жеребкина считает, что А. Белый создал из Нины Петровской идеал Прекрасной дамы, а В. Брюсов любил модный символ ведовства, превративший Нину Петровскую в страстную сексуальную истеричку. Поэты любили не саму женщину, а созданные ими же символы сексуальности.

И. Жеребкина обращает внимание на тот, факт, что в философии символизма категория «женщина» реализуется не в языке, а в телесной форме жестов. В концепции Жюль Делеза жест как телесная глубина, а слово является смыслом – поверхностью, при том данные проявления реальности не сводимы друг к другу. В символизме, по теории Славы Жижека, смысл – слово получает

³²⁴ Жеребкина И. Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России. – С. 99.

³²⁵ Там же.– С. 105.

значение Нового тела, а именно из этого рождается концепция Вечной Женственности. В отличие от идеалистического понимания, где жест и слово не сводимы, в символизме допускается взаимодействие между ними через акт трансгрессии. Используя психоанализ Фрейда, символисты определили для сексуальности форму трансгрессии, при помощи которой взаимодействуют смысл – поверхность (слово) и телесная глубина (жест). В данном контексте концепция Вечной Женственности является структурированной в сексуальность, задача которой заключается в обеспечении перехода от «телесной глубины» к «нетелесному смыслу».

Поэтому, хотя среди символистов и в их окружении было достаточно много женщин, чья личностная состоятельность не вызывает сомнений (А. Ахматова, З. Гиппиус, Одоевцева, Черубина де Габриак, Н. Волохова, В. Веригина, О. Судейкина), все таки именно жест является для них наиболее важным проявлением женской субъективности.³²⁶ Под жестом в эпоху символизма понимались следующие формы проявления. Это акцентирование в одежде какой-либо детали или особого цвета и фасона (к примеру, черное платье с черным крестом у Нины Петровской, «узкие платья» Ахматовой); телесное проявление эмоций (слезы Нины Петровской); подчеркнуто – демонстрационные позы (поза «нога на ногу» у Зинаиды Гиппиус в религиозно – философских собраниях). На примере судьбы Нины Петровской, в которую были влюблены Брюсов и Белый, И. Жеребкина рассматривает протест женщины против философии Вечной Женственности. Через наркотики, измены, пьянство, попытки самоубийства Нина заставляет страдать свое тело. Она предъявляет в мир свою «истинную природу – страсть, тело, желание сексуальности».³²⁷

Из гендерного анализа философии символизма, предпринимаемого И. Жеребкиной, вытекают следующие аспекты сексуальности человека. Структура смысла заменяет структуру тела; субъективность человека определяется его

³²⁶ Жеребкина И. Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России. – СПб.: Алетей, 2001. – С. 108.

³²⁷ Там же. – С. 117.

сексуальностью; идеология Вечной Женственности являет собой попытку отойти от сексуализации русской культуры в сторону сексуальности – символа, однако это тот символ, который интенсифицирует желание и при помощи трансгрессии перемещает субъект из сферы «телесной глубины» в сферу «нетелесного» смысла.

В русле постмодернистской философии И. Жеребкина создает вторую парадигму в российской культуре, истоки которой она находит в образах и поведении женщин 30-х гг. Для анализа новой парадигмы она привлекает психоаналитическую концепцию сексуальности Фрейда и Лакана, с точки зрения которых сексуальность – это система, которая включает сознательные и бессознательные фантазии человека и состоит из ряда возбуждений и действий. Цель сексуальности – получение наслаждения, которое находится за рамками базовых биологических потребностей.³²⁸

В развитии субъективности человека бессознательное и сексуальное синтезированы от рождения человека. З. Фрейд и Лакан сходятся в гипотезе, что бессознательное и сексуальность являются не заранее заданными фактами, а конструируются индивидом и культурой. Бессознательное и сексуальность – объекты со своими историями, а субъект – человек, формируется в этих историях. Психоанализ изучает историю человеческого субъекта, проявляющуюся в бессознательно воображаемой жизни. Поэтому для Фрейда важно ответить на вопрос, как женщина становится женщиной, а не что представляет собой женщина.³²⁹

В отличие от Фрейда Ж. Лакан пытается переориентировать психоанализ на понимание конструирования субъекта. Он предлагает использовать лингвистику для понятия человеческой субъективности. Именно в границах языка конструируется человеческий субъект. Язык существует во внешнем мире и влияет на человеческий субъект. Сексуальное желание, по утверждению Лакана, может существовать только в силу его отчуждения. Объект желания

³²⁸ Митчелл Джулиет. Женская сексуальность. Введение // Гендерные исследования. – 1998. – № 1. – С. 69.

³²⁹ Там же. – С. 71 – 72.

становится собственно объектом тогда, когда его теряют и «желание» существует как следствие первоначального отсутствия объекта.

Фрейд доказывает, что если гетеросексуальное тяготение не предписано природой, то гендерно - определенного пола не существует – «в психологическом смысле мужская или женская индивидуальность не может быть врожденной».³³⁰

В теории Фрейда указывается, что существует два типа любви: анаклизис – маскулинный, активный тип, при котором моделируется любовь к другому и женский – феминный тип любви, цель которой – быть любимой, а не любить. Эти две формы любви составляют единое целое гетеросексуального партнерства. И. Жеребкина анализирует любовные отношения В. Маяковского и Лили Брик. На первый взгляд, любовь Маяковского представила маскулинную форму, а Брик – феминную. Однако, несмотря на то, что желания Лили Брик являлись законом для мужчины, ее идентичность не являлась объектом мужского желания. Во-первых, активная мужская форма любви сама «определяет» ценность объекта любви. Во-вторых, любовь мужчины может принимать серийную форму, то есть любовь ко всем женщинам одновременно. К примеру, Маяковский писал идентичные письма и Лиле Брик, и Татьяне Яковлевой. В любви мужчина занимает главенствующую фаллическую позицию. Его любовь, согласно теории Фрейда, являет собой пример нарциссизма, так как сущность женщины, как объекта любви, практически не существует. Для женщины же, нарциссизм означает быть желаемой другим. Лилия Брик рассматривается как пример конструирования совершенно новой женской субъективности в России, так как основным в ее конструкции был не механизм вины и страдания, а механизм женского желания и сексуальности. Формы проявления неконформизма в сексуальной сфере были различны: экстравагантная, порой вызывающая одежда, асоциальная манера поведения, запрет на встречи любимому человеку (в этот период любовные страдания Маяковского дошли до предела), попытка превратить свое тело в фаллос, тратя

³³⁰ Митчелл Джулиет. Женская сексуальность. – С. 80.

большое время на его тренировку и совершенствование, постоянная демонстрация своей сексуальности.

Весьма тесно переплетается с проблемами сексуальности проблемы гендерной идентичности, обсуждаемые через структуру языка и телесности. А.А. Костикова сформулировала задачу новейших философских концепций постмодерна как «создание или поиск иного неиерархического языка, как основы новой культуры».³³¹ Для этого, она считает, следует перевернуть все привычные представления о смыслах, знаках и значениях. Для этого она привлекает методологию Ж. Дерриды, осуществлявшего анализ текста через деконструкцию (расчленение) и дальнейшую его реконструкцию. С использованием данной методологии, Костикова анализирует теории У. Эко, суть которой состоит в том, что у культуры постмодерна есть свой метаязык, способный описать постмодернистские тексты³³² и Ж.Ф. Лиотара, полагавшего, что для постмодерна характерно появление «новой философии», отвергающей тоталитарное мышление.³³³ Костикова делает вывод, что в философии постмодерна ставится проблема поиска нового языка, предполагающего различие, и исключающее иерархию.

В поисках новой модели языка (письма) она обращается к феминистскому построению в лице Ю. Кристевой, Э. Сиксу и других исследовательниц. Она справедливо полагает, что в семиотике заложены аксиологические ориентиры человеческого общества и люди, вовлеченные в эти практики, оказываются в поле воздействия культурных оценок и предпочтений. Лидер деконструктивизма Ж. Деррида писал, что, через анализ текстов и речевых оборотов обнажается «бессознательное», которое невозможно «схватить» традиционно-логическим путем.³³⁴ Например, в многочисленных

³³¹ Костикова А.А. Гендерные измерения новейшей философии языка и их значение для современной культуры // Введение в гендерные исследования: Учебное пособие – М.: Изд-во МГУ, 2000. – С. 193.

³³² См.: Эко У. Имя Розы. – М., 1989.

³³³ См.: Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // *Ad Marginum*. – М., 1994.

³³⁴ Брандт Г. «Почему вы не пишете? Пишите себя!» (Феминизм и постструктурализм о женском теле и женском письме) // *Женщина*.

русских пословицах и поговорках она находит те «молчащие структуры», которые закладывали ментальные основы отношения к женщине.³³⁵ Таким образом, язык закрепляет половую асимметрию не только семиотически, но и грамматически (например, отсутствие формообразования лиц женского пола). Дискурс – социальная речевая деятельность, постоянно воспроизводит традиционную дискриминацию по признаку пола в каждом акте общения.³³⁶

Действительно, анализируя русские сказки, легенды, былины – мы обнаружили, что они утверждали в сознании явным или неявным противопоставлением образы сильных мужчин и страдающих терпеливых женщин. Результатом научного анализа большого эмпирического материала Древней Руси, базирующегося на этом разделении, оказывается аксиологическая окрашенность, и как следствие – его дискриминационность: все мужские качества в устном народном творчестве предстают как положительные, а женские как ущербные и маргинальные. Таким образом, язык является, прежде всего, воспроизводством отношений власти. Подобные отношения основываются на оппозиционности полов. «Именно язык, причем понятый широко – как коммуникация, то есть принятая в обществе система отношений по поводу передачи или обмена информацией, – закрепляет и воспроизводит в культуре не просто различие полов, а дискриминационное их различие – сексизм».³³⁷

В российской феминистской философии языка проблема сексизма рассматривается в двух направлениях. Первое из них нацелено на исследование языка с целью выявления «асимметрий в системе языка, направленных против

Гендер. Культура. – М., МЦГИ, 1999.

³³⁵ Вл. Даль. Собиранье русских пословиц: «Жена без грозы – хуже козы. Люби жену как душу, трясина ее как грушу. Бей жену к обеду, а к ужину опять. Бей жену обухом, приходи да понюхай – дышит да морочит – еще хочет. Жена не горшок – не расшибешь. Волос долог – да ум короток. Бабе вранье и на свинье не объедешь. Женское сердце, что рожа в железе.»

³³⁶ Костикова А.А. Гендерные стереотипы культуры и языка // Введение в гендерные исследования. – М.: МГУ, 2000. – С. 185.

³³⁷ А.А. Костикова. Постструктуралистская феминистская критика культуры // Введение в гендерные исследования. – М.: МГУ, 2000. – С. 189.

женщин». Речь идет о патриархатных стереотипах, зафиксированных в языке и навязывающих его носителям определенную картину мира, в которой женщинам отводится второстепенная роль и приписывается в основном негативные качества. В рамках этого направления исследуется, какие образы женщин фиксируются в языке, в каких семантических полях представлена женщина и какие коннотации сопутствуют этому представлению. Анализируется языковой механизм «включенности» женского рода в грамматический мужской род. Язык предпочитает мужские формы, если речь идет о лицах обоего пола. В русской грамматике первичная форма прилагательного должна быть согласована с существительным мужского рода, при морфологическом разборе нужно ставить «женское» слово в «мужскую» форму. Исследования языка и сексистских асимметрий в нем основываются на гипотезе Сепифа - Уорфа, который отмечает, что язык не только продукт общества, но и средство формирования его мышления и ментальности.³³⁸

В основе исследований второго направления лежит предположение о том, что на базе патриархатных стереотипов, зафиксированных в языке, развиваются разные стратегии поведения мужчин и женщин. Концепция основывается на теории речевых актов Остина Серля, согласно которой доминирование и власть выражаются в речевых актах.³³⁹

Другими словами, мужское доминирование (интенционализм), реализуется в числе прочего в определенном речевом поведении, описать которое можно на уровне ряда микрофеноменов – длины речевых отрезков, частоты перебиваний, наложений речевых отрезков друг для друга, контроле за тематикой дискурса. Все это, приходят к выводу исследователи – намеренное и осознанное проявление борьбы за власть со стороны мужчин.³⁴⁰

³³⁸ Кирилина А.В. Освещение связи языка и пола в истории лингвистики // Теория и методология гендерных исследований. – М.: МЦГИ, «Наука», 2001.

³³⁹ Шайхмайкин А.М. Проблема лингвистического статуса категории рода / Актуальные проблемы современной русистики. Диахрония и синхрония. – М.: МГУ, 1996. – С. 226-273.

³⁴⁰ Там же.

Показательна в этом отношении работа Галины Брандт «Почему вы не пишете? Пишите себя!», где она рассматривает взаимосвязь языка и власти через одну из основных тем философии постструктурализма – «тело и власть».³⁴¹ В качестве основания для рассмотрения проблемы власти Брандт использует идеи М.Фуко. Суть теории Фуко исследовательницей сводится к следующему: практики речевого поведения (дискурсы) оказывают сложное и объемное воздействие, так как «в них заложены неявные ценностные ориентиры и люди, вовлеченные в эти практики, оказываются в поле воздействия культурных оценок и предпочтений. Языковедка Р. Лакофф так сформулировала итог подобной работы: «Язык, – писала она, – в такой же степени использует нас, в какой мы используем его».³⁴²

Метод деконструкции перевел исследование с феноменологического уровня на теоретико-аналитический. Он исследует не только «телесный» механизм действия власти, но и то, каким образом деконструируется субъект и подменяется «другим». Власть влияет на сознание человека через «тело». Желания индивидуума определяются телесными ориентирами, которые впоследствии формируют сознание человека. В результате человек начинает желать то, что «нужно» власти. Происходит подмена человеческого статуса субъекта на статус «объекта знания и подчинения».³⁴³ Данная подмена происходит благодаря дискурсам.

Результатами данной подмены является, с одной стороны, то, что тело женщины олицетворяет плохое, болезненное, причиняющее беспокойство, а с другой стороны, напротив, является поводом для восхищения. Тело женщины должно «желать то, что нужно с точки зрения патриархатной культуры – возбуждать, рожать, кормить, ждать, требовать защиты и поддержки».³⁴⁴ Задача современных гендерных исследований, по мнению Г. Брандт, – это «раз – идентификация», расчленение «себя с собой» для «создания самих себя в нашей

³⁴¹ Брандт Г.А. «Почему вы не пишете? Пишите себя! (Феминизм и постструктурализм о женском теле и женском письме. – С. 142-150.

³⁴² Там же.

³⁴³ Там же. – С. 146.

³⁴⁴ Там же. – С. 148.

автономности», для работы нас самих над самими собой как свободными существами, иными словами для «возвращения» себя в свое тело.³⁴⁵

Однако в данной концепции еще много вопросов, так как постструктурализм, прежде всего, – критика, деконструктивная методология. Г. Брандт исследует методы, предложенные теоретиками феминизма для возможного обретения женщиной своего личностного «я», культурной идентификации. Основным методом является метод обретения женщиной своего «языка», языка своего тела, которого женщину лишила патриархатная культура. Данное понимание письма Г.Брандт предлагает восполнить методологией Ж.Дерриды, в которой элементами текста, созданного автором, являются голос (то, что говорит автор текста) и письмо (текст, который пишется). А основу текста составляет как раз письмо. Таким образом, текст у автора появляется неосознанно, спонтанно. Что же касается авторства, то текст и автор существуют автономно и в письме можно найти скрытый смысл.

Галина Брандт приводит в качестве примеров исследования в области философии языка концепции С. Гриффон и Х. Сиксу. Они не используют метод деконструкции, однако доказывают, что обрести свою культурную идентификацию женщине можно при помощи письма. С. Гриффон доказывает, что при помощи поэзии открывается то, что лежит вне сознания, а именно потаенное знание. Истина открывается через осознание женщиной своего тела. Х. Сиксу призывает женщин через письмо осознать свою женственность, изменяя тем самым стереотипы доминантной культуры. Именно через письмо женщина должна превратиться из «молчащей» структуры в историю в объективно существующую структуру со своими формами культурного творчества.

И.С. Кон считает, что в современных гендерных исследованиях совершен «настоящий прорыв».³⁴⁶ И речь идет как об общих исследованиях гендерной идентичности и женской сексуальности, так и в специфической

³⁴⁵ Там же.

³⁴⁶ Кон И.С. Лики и маски однополой любви. Лунный свет на заре. – М.: ООО «Изд-во «Олимп»: ООО «Изд-во АСТ», – М. 2003. – С. 4.

области изучения природы и истории гомосексуальной любви. Тщательно скрываемый в русской культуре женский гомосексуализм всегда был частью осознанной и неосознанной попытки определения субъективности. К сожалению, критический анализ проблемы гомосексуализма в работах И. Кона ограничивается социально–политическим уровнем активного группового самосознания женщин–лесбиянок. Глубокий анализ женского самосознания остается за пределами его исследований. Суть теории лесбийского радикального феминизма, изложенной И.С. Коном, можно свести к следующим положениям: протест против мужского господства во всех формах и проявлениях. Высшей степенью женской независимости является лесбиянство; лесбийская любовь определяется ее представительницами как сочетание индивидуального самосознания, художественного творчества и политической борьбы; гендерные различия не имеют онтологической реальности и основаны на отношениях власти. Для уничтожения мужского господства нужно не просто уравнивать в правах мужчин и женщин, а уничтожить понятие пола/гендера, основанное на отношениях репродукции.

И.С. Кон считает, что «отрицание онтологической реальности пола, растворение его в «культурном дискурсе» столь же решительно противоречит нашему повседневному опыту и данным науки ...».³⁴⁷ Кон подвергает критике идею радикальной лесбиянизации всего мира, изложенную Джудит Батлер и Андрианной Рич. По его мнению, политизация лесбийской любви и провозглашение идеи «лесбийской нации» является не совсем корректной.

И.С. Кон доказывает, что в настоящее время специалистами различных областей знания признается, что «репродуктивное и сексуальное поведение – взаимосвязанные, но автономные сферы жизнедеятельности».³⁴⁸ Поэтому различия в сексуальных предпочтениях, также как и биологические различия между мужчинами и женщинами, не могут служить основанием для социальной дискриминации.

³⁴⁷ Кон И.С. Лики и маски однополрой любви. Лунный свет на заре. – С. 486.

³⁴⁸ Там же. – С. 501.

Таким образом, современная российская философия феминизма находится на этапе переосмысления концепций западной гендерной философии и разработок методов для критического анализа социально – культурного развития России.

Выводы по 3 главе

На этапе своего возникновения российский феминизм конструировал новую женскую ментальность, передовые женские идеи относительно равного с мужчинами образования, благотворительности, женской сексуальности и индивидуальности, равных с мужчинами политических прав. Первые русские феминистки были глубоко образованными и патриотичными гражданками российского государства, смело отстаивающими неконформистские идеи.

Современные гендерные исследования являются проявлением неконформизма в отношении патриархатного общества. Изменение подходов к анализу пола в современной российской философии позволило по-новому рассмотреть социально-культурное развитие России, результатом является теория «социального конструктивизма», отвергающая биологический детерминизм в поло-ролевых отношениях. В данном контексте исследуются и проблемы женской сексуальности в русском обществе, где женщина, с одной стороны пытается адаптироваться к социальным нормам патриархата, а с другой – проявляют неконформизм.

Российскими исследовательницами создается новая парадигма ментальной идентичности женщины и конструируется новая женская субъективность, где решающее значение имеет механизм женского желания и сексуальности, а не жертвенность и страдание, лесбийская любовь рассматривается как неосознанная попытка обретения женской субъективности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При исследовании проблемы женского нонконформизма в контексте русского общества используется методология гендерных исследований, в рамках которых развивается критический подход к анализу традиционного общества. Ментальные стереотипы общества, и, в частности, в области полоролевых отношений, формируются на основе мифологического сознания. Гендерное конструирование общества происходит иерархически. Властные позиции в публичной и в домашней сферах занимают мужчины, а подчиненные - женщины.

Женский нонконформизм в русском обществе формировался как протест патриархатной политике пола. Исследователи Древней Руси отмечают дискриминационное положение женщин в обществе, при этом категория «женщина» воспринимается как «инаковость» из-за способности к деторождению и лечению травами. В эпоху христианства в философии выводится дуалистическое противостояние духовного мужского и телесного женского, где с мужским олицетворяется гармония и порядок, а с женским неупорядоченность и хаос, то есть «женскому» приписывается онтологическая вторичность. Причинами формирования женского нонконформизма в Древней Руси является патриархатные властные отношения, концепция «инаковости» и «греховности», нормы «семейного права».

Рационалистические идеи эпохи Просвещения существенным образом отражаются на развитие женской эмансипации как на Западе, так и в России. Однако философы Руссо, Дидро, Кант, разоблачив миф об онтологической вторичности женщины в обществе, и признав за ней право на духовное и человеческое, продолжают считать женщину объектом истории. Женское предназначение видится в создании домашнего уюта и жертвенной преданности мужу и детям. В то же время идеи Руссо подготовили женщин к отстаиванию своих прав и во время французской революции женщины борются за включение в категорию «свободных» и «равных». Во Франции возникает первое идейно

оформленное неконформистское движение – феминизм.

В Российском Просвещении идеи эмансипации и самосознания женщин становятся существенной гранью социально-культурного развития. Благодаря неконформистским идеям царевны Софии, Симеона Полоцкого, Новикова, Екатерины Великой, Екатерины Дашковой, под категорией «женственность» выявляется не природно-онтологический, а социокультурный конструкт. В XVIII в. сложилась концепция, согласно которой, женщина является наиболее адекватным выразителем истории. Женщина начинает реализовывать свое личностное «я» и выполнять значимые социальные роли.

Решение вопроса о женском неконформизме в русской философии началось с развития либеральных идей В.Г. Белинского и А.И. Герцена. Философы признавали за женщиной право на образование и самостоятельность и рассматривали женскую эмансипацию, как возможность роста престижа ее личности, хотя в философии пола В.Г. Белинского мужчина детерминирован природой быть умным и сильным, а женщине представлена роль воодушевлять его на подвиги. Обсуждение вопросов эмансипации продолжили Писарев, Благосветлов, Шелгунов, которые исследовали причины неконформизма в России. Эта же проблема освещается в теории славянофильства, в рамках которой эмансипация связывается с войной полов. Однако само проявление эмансипации считается протестом женщин в отношении патриархата. Чернышевский же, напротив, доминирование мужчины рассматривает как господство сильного над слабым и считает данный факт источником остальных форм угнетения в обществе. Русские философы, Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой, вслед за славянофилами склонялись к защите устоев патриархата. Вл. Соловьев, Н. Бердяев, В. Розанов рассуждали о философии пола, создавая символ Вечной Женственности, как мировой души, Софии и Логоса. Вл. Соловьев, в отличие от толстовского нигилистического отрицания половой любви, доказывает точку зрения, что половая любовь – это высшее проявление Божественной любви на земле.

Идейное развитие философия пола получает в философии феминизма, согласно которой женщина перестает быть объектом «полодeterminированных» исследований, а становится субъектом истории и культуры. Теоретики феминизма М.К. Цебрикова, А.Н. Шабанова, А.М. Коллонтай, О.А. Шапир, разрабатывая теорию эмансипации, конструируют новый гендер, в основе которого лежит категория женской субъективности, и доказывают право женщины быть творцом истории и культуры.

В советском государстве, начиная с 20-х гг. XX столетия запрещается развитие идей и движение феминизма, а женский протест тоталитарному режиму проявляется только в конце 70-х гг. на страницах неконформистских изданий в форме критики идеологии и политики советского режима.

В современной России гендерная философия и в особенности философия феминизма является проявление неконформизма в отношении патриархата. Используя методологию философии постмодерна, в русле либерального культурного феминизма женщины – философы создают новую ментальную парадигму гуманитарного знания и конструируют новый гендер. Результатом их исследований является, во-первых, возможность написания новой истории, в которой категория женщина будет рассматриваться не как «молчащий пол», «инаковость» или символ, а категория, имеющая возможность быть и субъектом и объектом истории. Во-вторых, в результате выработки эгалитарного сознания предоставляется возможность создания новых моделей общества, в котором предполагается гендерное равенство. В-третьих, именно в философии феминизма поставлены проблемы, требующие безотлагательного обсуждения и возможного разрешения. Это проблемы сексизма в приватной и публичной сферах, проблемы гомосексуальной любви, насилия, материнства, проституции и многие другие.

К основным факторам, влияющим на конструкцию гендера в российском обществе, относятся: мифологическое моделирование мира; закрепление половых различий в культурных символах; концепция «инаковости» и

греховности; подавление феминного в обществе путём контроля над женским телом и женской природой; идеи западноевропейских и русских мыслителей эпохи Просвещения; реформаторские начинания в России конца XVII – XVIII вв.; идейное движение феминизма; идеи русских философов XIX – XX вв.; советская идеология; конструирование новой гендерной идентичности в культуре на рубеже XX- XXI вв., ломка стереотипов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Айвазова, С.Г. Русские женщины в лабиринте равноправия / С.Г. Айвазова. – М.: ЗАО «Редакционно – издат. компл. Русанова», 1998. – 408 с.
2. Айвазова, С.Г. Симона де Бовуар: Этика подлинного существования // Женщина в российском обществе. – 1997. – № 2. – С. 26 – 34.
3. Аристотель, Политика. Кн. I. Мыслители Греции от мифа к логике. Антология мысли / Аристотель. – М.: «Эксмо – Пресс», Харьков: «Фолио», 1999. – 829 с.
4. Арманд, И.Ф. Избирательные права женщин // Арманд И.Ф. Статьи, речи, письма. – М.: Полит. лит-ра, 1975. – С. 24 – 25.
5. Арманд, И.Ф. Условия полного освобождения работниц и крестьянок // Арманд И.Ф. Статьи, речи, письма. – М.: Полит. лит-ра, 1975. – С. 103 – 232.
6. Асов, А. Амазонки были славянками / А. Асов // Наука и религия. – 1998. – № 3. – С. 34 – 46.
7. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России) / А.С. Ахиезер. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – Т. 1. – 805 с.
8. Бабишин, С.Д. Данные эпиграфики о грамотности древнерусских ремесленников / С.Д. Бабишин // Вопросы истории. – 1973. – № 4. – С. 25 – 30.
9. Бакунин, М.А. Анархия и Порядок: Сочинения / М.А. Бакунин. – М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2000. – 704 с.
10. Белинский, В.Г. Стихотворения графини Е. Ростопчиной // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. / В.Г. Белинский – М.: Изд-во Академии наук, 1953. – Т. 5. – С. 456 – 461.
11. Белинский, В.Г. Жертва. Литературный эскиз. Соч. Г-жи Монборн // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. / В.Г. Белинский. – М.: Изд-во Академии наук, 1953. – Т. 1 – С. 221 – 228.

12. Белинский, В.Г. Сочинения Зенаиды Р-вой // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. / В.Г. Белинский. – М.: Изд-во Академии наук, 1955. – Т. VII. – С. 648 – 678.
13. Белинский, В.Г. Собр. соч. в 4-х т. / В.Г. Белинский. – М.: Советская Россия, 1986. – Т. 1. – 365 с.
14. Бердяев, Н.А. Духи русской революции // Литературная учеба. – 1990. – № 2 – С. 31 – 142.
15. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
16. Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000. – 400 с.
17. Бердяев, Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев. – Харьков: «Фолио»; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 688 с.
18. Бердяев, Н.А. Судьба России. Самопознание // Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание. – Ростов Н/Д: Феникс, 1997. – 541 с.
19. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
20. Благосветлов, Г.Е. Сочинения / Г.Е. Благосветлов. – СПб., 1882. – 600 с.
21. Богданов, А.П. В тени Великого Петра. (Россия. Исторические расследования) / А.П. Богданов. – М.: Армада, 1998. – 330 с.
22. Богданов, А.П. Летописец и историк конца XVII века: Очерки исторической мысли «переходного времени» / А.П. Богданов. – М.: АСТ, 1994. – 302 с.
23. Болтин, И.Н. Примечания на историю древней и нынешней России г. Леклерка / И.Н. Болтин. – СПб., 1788. – Т. 1. – 673 с.
24. Брандт, Г. «Почему вы не пишете? Пишите себя!» (Феминизм и постструктурализм о женском теле и женском письме) / Г. Брандт // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 142 – 150.
25. Брандт, Г. Какого пола был человек, природой которого занималась

европейская философия? / Г. Брандт // Женщина и культура. – 1998. – №1 – С. 2 – 15.

26. Брандт, Г.А. Природа женщины / Г. Брандт. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2000. – 180 с.

27. Брикнер, А.Г. История Екатерины Второй / А.Г. Брикнер. – М.: АСТ, 2002. – 847.

28. Валишевский, К. Роман одной императрицы / К. Валишевский. – М.: ИКПА, 1989. – 130 с.

29. Введение в гендерные исследования / Под ред. А.А. Костиковой. – М.: МГУ, 2000. – 222 с.

30. Введение христианства на Руси / Под ред. Н.Н. Сухова. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.

31. Вернадская, М.Н. Собрание сочинений / М.Н. Вернадская. – СПб., 1862.

32. Веселовский, А.А. Любовная лирика XVIII в. К вопросу о взаимоотношениях народной и художественной лирики / А.А. Веселовский. – СПб., 1909.

33. Владимирский-Буданов, М.Ф. Обзор истории русского права / М.Ф. Владимирский-Буданов. – Ростов н/Д: Феникс, 1995. – 639 с.

34. Воронина, О.А. Женщина и социализм: опыт феминистского анализа / О.А. Воронина // Феминизм: Восток. Запад. Россия / Под ред. М.Т. Степанянц. – М.: Наука, 1999. – С. 205 – 225.

35. Воронина, О.А. Основы гендерной теории и методологии // Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций / О.А. Воронина. – М.: МЦГИ, 2001. – С. 95 – 109.

36. Воронина, О.А. Пол, гендер как категории феминистской философии / О.А. Воронина // Философские исследования. – 1995. – № 4 – С. 80 – 99.

37. Воронина, О.А. Психоаналитический и постмодернистский феминизм / О.А. Воронина // Теория и методология гендерных исследований.

Курс лекций. – М.: МЦГИ, 2001. – С. 74 – 95.

38. Воронина, О.А. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе / О.А. Воронина // ОНС. – 2000. – № 4. – С. 9 – 20.

39. Воронина, О.А. Универсализм и релятивизм культуры в конструировании гендерной системы / О.А. Воронина // Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. – М.: МЦГИ, 2001. – С. 13 – 29.

40. Воронина, О.А. Философия пола / О.А. Воронина // Философия: Учебник / Под ред. Губина. – М.: Русское слово, 1998. – С. 300 – 401.

41. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891) – М.: Республика, 1996. – 799 с.

42. Герцен, А.И. Былое и думы // Собр. соч. в 8 т. / А.И. Герцен. – М.: Правда, 1975. – Т. VII – 608 с.

43. Герцен, А.И. Былое и думы // Собр. соч. в 8 т. / А.И. Герцен. – М.: Правда, 1975. – Т. V. – 384 с.

44. Герцен, А.И. Капризы и раздумье // Собр. соч. в 8 т. / А.И. Герцен. – М.: Правда, 1975. – Т. 2. – 399 с.

45. Герцен, А.И. Собр. соч. в 30 т. / А.И. Герцен. – М.: Правда, 1954-1963. – Т.7, Т.11.

46. Герцен, А.И. Сорока-воровка // Собр. соч. в 8 т. / А.И. Герцен. – М.: Правда, 1975. – Т. 1 – 590 с.

47. Горьковская, З.П. Реконструкция женских социальных ролей в России второй половины XVIII – начала XIX вв. (по запискам Е.Р. Дашковой) / З.П. Горьковская // Сибирь – мой край. – Новосибирск, 1999. – С. 301 – 310.

48. Громов, М.Н., Козлов, Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков / М.Н. Громов, Н.С. Козлов. – М.: МГУ, 1990. – 288 с.

49. Гуннила - Фридерике, Б. Пол истории / Б. Гуннила - Фридерике // Пол. Гендер. Культура. – М.: Изд-во Росс. Гум. Ун-та, 1998. – С. 131 – 135.

50. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.

51. Дашкова, Е.Р. Записки княгини Е.Р. Дашковой / Е.Р. Дашкова. – М.: Правда, 1990. – 363 с.
52. Державина, Е.И. Предшественник «Словаря Академии Российской 1789 — 1794» и его автор / Е.И. Державина // Е.Р. Дашкова и ее современники. – М.: МГИ им Е.Р. Дашковой, 2002. – 159 с.
53. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб.: Акад. Проект, 2000. – 428 с.
54. Домострой // Библиотека литературы Древней Руси. XVI в. / Под. общ. ред. Д.С. Лихачева. – СПб: Наука, 2000. – Т. 10. – С. 116 – 215.
55. Достоевский, Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1984. – Т. 27. – 462 с.
56. Женщины русской революции / Сост. Л. Стишова. – М.: Политиздат, 1982. – 254 с.
57. Жеребкина, И. М. Фуко Политические технологии тела. История женского как история сексуальности / И. Жеребкина // Преображение. – 1996. – № 4. – С. 20 – 28.
58. Жеребкина, И. Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России / И. Жеребкина. – СПб.: Алетейя, 2001. – 336 с.
59. Жидкова, Е. «Свою личную драму она обобщила и выступила на защиту женщины вообще» / Е. Жидкова // Преображение. – 1997. – № 5. – С. 88 – 95.
60. Забелин, И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI-XVII столетиях / И.Е. Забелин. – Новосибирск: «Наука», 1992. – 240 с.
61. Забелин, И.Е. Женщина по понятиям старинных книжников / И.Е. Забелин // Опыт изучения русских древностей и истории. – М., 1872. – 213 с.
62. Забелин, И.Е. Русский народ / И.Е. Забелин. – М.: Автор, 1992. – 607 с.
63. Записки и воспоминания русских женщин XVIII – первой половины XIX веков / Сост. Моисеева Г.Н. – М.: Современник, 1990. – 539 с.
64. Здравомыслова, Е.А. Темкина, А.А. Социальная конструкция

гендера и гендерная система в России / Е.А. Здравомыслова, Е.А. Темкина // Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период. – СПб.: Центр независ. соц. иссл., 1996. – С. 5 – 12.

65. Здравомыслова, Е.А. Темкина, А.А. Феминистская эпистемологическая критика: кризис социального знания и поиски выхода / Е.А. Здравомыслова, Е.А. Темкина // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 83 – 97.

66. Изборник. Сб. произведений лит. Древней Руси / Сост. Л.А. Дмитриев. – М.: Худож. лит., 1969. – 799 с.

67. Иконников, В.С. Русская женщина накануне реформы Петра Великого и после нее / В.С. Иконников. – Киев, 1874.

68. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб.: Наука, 1999.

69. Карамзин, Н.М. История государства Российского. Кн. I. / Н.М. Карамзин. – М.: Эксмо, 2002. – 220 с.

70. Карамзин, Н.М. Марфа-посадница, или покорение Новгорода / Н.М. Карамзин // Бедная Лиза. Повести. – М. – Л.: Сов. Россия, 1976. – С. 28 – 43.

71. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – М.: Худож. лит., 1980. – С. 413 – 627.

72. Кирилина, А.В. Освещение связи языка и пола в истории лингвистики / А.В. Кирилина // Теория и методология гендерных исследований. – М.: МЦГИ – МВШСЭН – МФ, 2001. – С. 366 – 382.

73. Кирилл Туровский. Слово о расслабленном // Златоуструй: Древняя Русь X–XIII вв. / Сост. А.Г. Кузьмин. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 200 – 215.

74. Клименкова, Т.А. Гендер и культура / Т.А. Клименкова // Женщины и социальная политика (гендерный аспект). – М.: Наука, 1992. – 87 с.

75. Клименкова, Т.А. От феномена к культуре / Т.А. Клименкова. – М.: Наука, 1991. – 87 с.

76. Клименкова, Т.А. Феминизм как культурная позиция / Т.А.

Клименкова // Преображение. – 1993. – № 1. – С. 30 – 37.

77. Ключевский, В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах / В.О. Ключевский. – М.: Мысль, 1993.

78. Коллонтай, А. Новая мораль и рабочий класс / А. Коллонтай. – М., 1919. – 79 с.

79. Коллонтай, А. Освободите крылатого Эроса / А. Коллонтай // Молодая Гвардия. – 1923. – № 103. – С. 111 – 124.

80. Коллонтай, А. Семья и коммунистическое государство / А. Коллонтай. – М.-Пг., 1918. – 123 с.

81. Коллонтай, А.М. «Революция – великая мятежница...». Избранные письма, 1901-1952 / А.М. Коллонтай. – М.: «Советская Россия». 1989. – 607 с.

82. Коллонтай, А.М. Из моей жизни и работы / А.М. Коллонтай. – М., 1974. – 371 с.

83. Коллонтай, А.М. Избранные статьи и речи / А.М. Коллонтай – М.: Изд-во полит. лит., 1972. – 430 с.

84. Кон, И.С. Лики и маски однополой любви. Лунный свет на заре / И.С. Кон – М.: ООО «Изд-во «Олимп»: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 574 с.

85. Костикова, А.А. Гендерные измерения новейшей философии языка и их значение для современной культуры / А.А. Костикова // Введение в гендерные исследования: Учебное пособие. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – С. 184 – 201.

86. Костикова, А.А. Постструктуралистская феминистская критика культуры / А.А. Костикова // Введение в гендерные исследования. – М.: МГУ, 2000. – С. 185 – 190.

87. Кохановский, В.П. Философия и методология науки: Учебник для высших учебных заведений / В.П. Кохановский. – Ростов Н/Д: Феникс, 1999. – 576 с.

88. Курбский Андрей. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI в. – М.: Худож. Лит., 1986. – С. 218 – 400.

89. Ленин, В.И. О задачах женского рабочего движения в Советской республике / В.И. Ленин // Нравственный идеал коммунистов. – М.: Полит. лит-ра. 1987. – С. 130 – 145.
90. Либоракина, М. Независимая женская пресса / М. Либоракина // Женщина и культура. – 1997. – № 9. – С. 73 – 79.
91. Лихачева Е.О. Материалы для истории женского образования в России. Т. 1. (1086-1796) / Е. Лихачева. – СПб., 1890. – 317 с.
92. Лихачева, Е. Материалы для истории женского образования в России 1086-1856. / Е. Лихачева. – СПб., 1899. – 263 с.
93. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.в.) – СПб.: «Искусство СПб», 1994. – 398 с.
94. Малаховская, А.Н. Женщина как объект и субъект в искусстве (из выступления на Московской феминистской конференции) / А.Н. Малаховская // Преображение. – 1994. – № 2. – С. 19 – 21.
95. Митчелл, Дж. Женская сексуальность. Введение / Д. Митчелл // Гендерные исследования / Под ред. С. Жеребкина. – Харьков: ХЦГИ. – СПб.: изд. «Алетейя», 1998 – Ч. I. – С. 67 – 100.
96. Митчелл, Дж. Женская сексуальность. Жак Лакан и école freudienne / Д. Митчелл // Введение в гендерные исследования. – Харьков: ХЦГИ. – СПб.: изд. «Алетейя», 2001. – Ч. II. – С. 534 – 561.
97. Михневич, Вл. Русская женщина XVIII столетия. Киев – Харьков 1895 г. Репринтное издание / Вл. Михневич. – М.: «Панорама», 1990. – 402 с.
98. Муравьев, В.Б. В царстве муз: Московский литературный салон Зинаиды Волконской. 1824-1829 гг. / В.Б. Муравьев – М.: Моск. Рабочий, 1987. – 574 с.
99. Муравьев, Н.М. Проект Конституции / Н.М. Муравьев // Избранные социально – политические и философские произведения декабристов. – М.: Изд-во полит. лит., 1951. – Т. 1. – С. 250 – 310.
100. Немирович-Данченко, В.И. Русские женщины / В.И. Немирович-Данченко // Швейгер А.Ф.–Лерхенфельд. Женщина. М.: Кураре. – Н, 1998. – С.

643 – 688.

101. Никифор митрополит Киевский. Послание к князю Владимиру // Златоустрий: Древняя Русь X–XIII в.в. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 160 – 172.

102. Никольский, Н.М. История русской церкви / Н.М. Никольский. – М.: Политиздат, 1988. – 488 с.

103. Огарков, В.К. Е.Р. Дашкова: ее жизнь и общественная деятельность / В.К. Огарков. – М., 1893. – 168 с.

104. Олесин, М. Первая в мире. Биографический очерк об А.М. Коллонтай / М. Олесин. – М., Полит. лит., 1990. – 383 с.

105. Орлов, А.С., Георгиев, В.А., Георгиева, Н.Г., Сивохина, Т.А. Хрестоматия по истории России с древнейших времен до наших дней / А.С. Орлов, В.А. Георгиев, Н.Г. Георгиева, Т. А. Сивохина. – М.: ПБОЮЛ Л.В. Рожников, 2000. – 592 с.

106. Осипович, Т. Новая женщина в беллетристике Александры Коллонтай / Т. Осипович // Преображение. – 1994. – № 2. – С. 66 – 72.

107. Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. – М.: Худож. лит., 1985. – 625 с.

108. Паначин, Ф.Г. Педагогическое образование в России. Историко-педагогические очерки / Ф.Г. Паначин. – М.: Педагогика, 1979. – 216 с.

109. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М.: Наука, 1993. – 429 с.

110. Повесть временных лет. – М.: АН СССР, 1950. – 405 с.

111. Повесть о Тимофее Владимирском // Русская бытовая повесть. – М.: Советская Россия, 1987. – С. 76 – 82.

112. Повесть об Акире Премудром // Памятники литературы Древней Руси. XII век / Под ред. Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1980. – С. 247 – 281.

113. Поликарпов, В.С. История нравов России. Восток или Запад?: От Алексея Тишайшего до Николая Второго / В.С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1995. – 575 с.

114. Полное собрание законов Российской империи. – СПб, 1830. – Т. 21. – 350 с.
115. Пушкарёва, Н.Л. Женщины Древней Руси / Н.Л. Пушкарёва. – М.: Мысль, 1989. – 286 с.
116. Пушкарёва, Н.Л. Какими были древнерусские женщины? / Н.Л. Пушкарёва // Наука и жизнь. – 1991. – № 8. – С. 14 – 21.
117. Пушкарёва, Н.Л. Русская женщина в семье и обществе X – XX вв.: этапы истории / Н.Л. Пушкарёва // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 5. – С. 3 – 15.
118. Пушкарёва, Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X — начало XIX в.) / Н.Л. Пушкарёва. – М., «Ладомир», 1997. – 381 с.
119. Розенхольм, А. Пишу себя: Творчество и женщина – автор / А. Розенхольм // Современная философия. – 1995. – № 1. – С. 23 – 27.
120. Россия XVIII столетия в изданиях Вольной русской типографии А.И. Герцена и Н.П. Огарева. Записки княгини Е.Р. Дашковой. Репринт. изд. – М.: «Наука», 1990. – 224 с.
121. Рубин, Г. Обмен женщинами: заметки по политэкономии пола / Г. Рубин // Антология гендерной теории. – Минск: «Пропилеи», 2000. – С. 99 – 114.
122. Руссо, Ж.Ж. Трактаты / Ж.Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969. – 703 с.
123. Руссо, Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании / Ж.Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Соч. в 3 т. – М.: Худож. лит., 1961. – Т. 1. – С. 545 – 712.
124. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука. 1994. – 606 с.
125. Рябова Т., Рябов О. Женщина и трансгрессия в средневековой культурной традиции // Женщина и культура. – М.: ИЦНЖФ, 1998. – С. 15 – 21.
126. Скотт, Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа / Дж. Скотт // Введение в гендерные исследования – Харьков: ХЦГИ. – СПб, изд. «Алетейя», 2001. – Ч. II. – С. 405 – 437.

127. Слово о злых женах // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб.: «Наука», 1999. – Т. 7 – С. 485 – 487.
128. Соловьев, В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 493 – 548.
129. Соловьев, В.С. Жизненная драма Платона / В.С. Соловьев // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль. – Т. 2. – С. 582 – 626.
130. Соловьев, С.М. История России с древнейших времен / С.М. Соловьев – М.: Голос, Колокол-Пресс, 1997. – Т. 14. – 746 с.
131. Сочинения преподобного Максима Грека в 3 ч. – Тип. Троице - Сергиевой Лавры, 1910. – 374 с.
132. Спендер, Д. Мужчина создал язык / Д. Спендер // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия / Под ред. Жеребкина С. – Харьков: ХЦГИ; СПб: изд «Алетейя», 2001. – Ч. II. – С. 775 – 784.
133. Стасов, В.В. Надежда Васильевна Стасова. Воспоминания и очерки / В.В. Стасов. – СПб., 1899.
134. Строганова, Е.Н. Из истории женского движения 1870 – 1880х годов (Е.П. Свешникова) / Е.Н. Строганова // Женщины. История. Общество. – Тверь: Кн. изд., 1999. – С. 96 – 107.
135. Темкина, А.А. Социальное конструирование гендера как феминистская теория / А.А. Темкина // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 46 – 65.
136. Теория и история феминизма: курс лекций / Под ред. И. Жеребкиной. – Харьков: ХЦГИ, СПб.: «Алетейя», 2001. – Ч.1 – 236 с.
137. Тереза де Лауретис. В зазеркалье: женщина, кино и язык / Тереза де Лауретис // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. – Харьков: ХЦГИ; СПб: изд «Алетейя», 2001. – С. 738 – 774.
138. Тишкин, Г.А. Женский вопрос в России 50 – 60 годы XIX в. / Г.А. Тишкин. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 238 с.
139. Толстой, Л.Н. Повести и рассказы / Л.Н. Толстой. – М.: Сов. Россия, 1982. – 368 с.

140. Толстой, Л.Н. Собр. соч. в 12 т. / Л.Н. Толстой. – М.: Правда, 1987. – Т. 11. – 574 с.
141. Толстой, Л.Н. Дневники 1895 – 1910 гг. // Л.Н. Толстой Собр. соч. в 20 т. / Л.Н. Толстой. – М.: Худож. лит., 1965. – Т. 20. – С. 91 – 108.
142. Толстой, Л.Н. Письмо Н.Н. Страхову // Л.Н. Толстой. Собр. соч. в 20 т. Письма 1845 – 1886 гг. / Л.Н. Толстой. – М.: Худож. лит., 1965. – Т. 17. – С. 335 – 338 .
143. Федоров, Н.Ф. Собр. соч. в 4 т. / Н.Ф. Федоров. – М.: Прогресс, 1995. – Т. 1. – 517 с.
144. Фрейд, З. Лекции по введению в психоанализ / З. Фрейд. – Тверь: Эксмо-Пресс, 2001. – 528 с.
145. Фрейд, З. Тотем и Табу / З. Фрейд. – Минск: «Попурри», 1999. – 492 с.
146. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм // Психоанализ и культура. – М.: Юрист, 1995. – С. 276 – 596.
147. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
148. Хвостов, В.М. Женщина и человеческое достоинство / В.М. Хвостов // Женщина в Российском обществе. – Иваново: ИГУ, 2000. – С. 59 – 67.
149. Хомяков, А.С. О старом и новом: статьи и очерки / А.С. Хомяков. – М.: Современник, 1988. – 462 с.
150. Хорни, К. Психология женщины / К. Хорни // Психоанализ и культура. – М.: «Юрист», 1995. – С. 193 – 272.
151. Цебрикова, М.К. Письмо к Александру III. / М.К. Цебрикова. – СПб., 1906. – 23 с.
152. Чернышевский, Н.Г. Полн. собр. соч. в 15 т. / Н.Г. Чернышевский. – М.: Правда, 1939. – Т.1. – 503 с.
153. Чернышевский, Н.Г. Полн. собр. соч. в 15 т. / Н.Г. Чернышевский. – М.: Правда, 1950. – Т. 15. – 450 с.
154. Чернышевский, Н.Г. Что делать? / Н.Г. Чернышевский. – М.: Олимп,

1997. – 704 с.

155. Чухим, Н.А. Присутствие в истории: опыт методологического анализа / Н.А. Чухим // Женщины в истории. Возможность быть увиденными. – Минск: БГПУ, 2001. – С. 157 – 160.

156. Шабанова, А.Н. Женские врачебные курсы // А.Н. Шабанова. – Вестник Европы. – 1886. – № 1. – С. 34 – 78.

157. Шабанова, А.Н. Очерк женского движения в России / А.Н. Шабанова. – СПб., 1912. – 156 с.

158. Шаберт, И. Гендер как категория новой истории литературы / И. Шаберт // Пол, гендер, культура. – М.: Изд. Рос. гос. гуман. ун-та., 1999. – С. 109 – 131.

159. Шайхмайкин, А.М. Проблема лингвистического статуса категории рода / А.М. Шайхмайкин // Актуальные проблемы современной русистики. Диахрония и синхрония. – М.: МГУ, 1996. – С. 226 – 273.

160. Шапир, О.А. Вопреки обычаю // Преображение. – 1997. – № 5. – С. 97 – 105.

161. Шашков, С.С. Очерк истории русской женщины / С.С. Шашков. – СПб., 1872. – 256 с.

162. Шелгунов, Н.В. Избр. педагогич. соч. / Н.В. Шелгунов. – М.: Академия наук РСФСР, 1954. – 403 с.

163. Шпренгер, Я., Инсистерис Г. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Инсистерис. – М.: «Амфора», 2001. – 525 с.

164. Шутова, О.М. Устная и гендерная истории в свете антропологизации историографии / О.М. Шутова // Женщины в истории. Возможность быть увиденным. – Минск: БГПУ, 2001. – С. 60 – 62.

165. Щербатов, М.М. О повреждении нравов в России / М.М. Щербатов. – СПб., 1906. – 126 с.

166. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1961. – Т. 21. – 745 с.

167. Эрих-Эсэфели, В. К вопросу о становлении концепции женственности в буржуазном обществе XVIII века: психоисторическая значимость героини Ж.Ж. Руссо Софи / В. Эрих-Эсэфели // Пол. Гендер. Культура. – М.: Изд-во Росс. Гум. Ун-та, 1998. – С. 55 – 109.

168. Юкина, И. Забытая феминистка Ольга Шапир / И. Юкина // Женщина и культура. Вестник. – М.: ИЦНЖФ, 1997. – С. 21 – 40 .

169. Britton, J. Language and Learning / J. Britton. – London: Penguin Books, 1975. – 123 p.

170. Mendel, G. On est toujours l'entant de son siecle le XX siecle: Un regard psychopolitidue / G. Mendel. – P., 1986. – 118 p.

171. Merilyn, F. To See and Be Seen: the Political of Reality / F. Merilyn. // Women, Knowledge, and Reality: Exploration in Feminist Philosophy. – Boston: Unwin Hyman, 1989. – P. 52 – 64.

172. O'Brien, M. The Politics of Reproduction / M. O'Brien. – London: Routledge and Kegan Paul, 1981. – 240 p.

173. Okin, S. Women in Western Political Thought // S. Okin, S. Moller. – Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1979. – 424 p.



MoreBooks!
publishing



yes i want morebooks!

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн – в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов! окружающей среде благодаря технологии Печати-на-Заказ.

Покупайте Ваши книги на
www.more-books.ru

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.get-morebooks.com



VDM Verlagsservicegesellschaft mbH

Heinrich-Böcking-Str. 6-8
D - 66121 Saarbrücken

Telefon: +49 681 3720 174
Telefax: +49 681 3720 1749

info@vdm-vsg.de
www.vdm-vsg.de

