ГЕНДЕРНАЯ КОЛЛЕКЦИЯ

ЗАРУБЕЖНАЯ КЛАССИКА

Феминистская критика и ревизия истории политической философии

Feminist Interpretations and Political Theory

Edited by
Mary Lindon Shanley and Carole Pateman

Polity
Press
1991

ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНОЙ И ГЕНДЕРНОЙ ПОЛИТИКИ

Феминистская критика и ревизия истории политической философии

Составители
Мэри Линдон Шеняя и Кэрол Пейтмен

Под ред. Н.А. Блохиной

Москва
РОССПЭН
2005

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Ф41

Редакционный совет
серии «Гендерная коллекция — зарубежная классика»:

Венедиктова Т.Д., Воронина О.А., Гениева Е.Ю., Дубин Б.В., Дробижева Л.М., Зверева Г.И., Казавчинская Т.Я., Кон И.С., Кочкина Е.В., Ливергант А.Я., Петровская Е.В., Посадская-Вандербек А.И., Садомская Н.Н., Самойло Е.Н., Сорокин А.К., Утешева Н.Т., Федорова Л.Н., Хасбулатова О.А., Чистяков Г.П., Юрьева Н.Ю., Ярыгина Т.В.

Научные редакторы: *А.Б.Баллаев, Н.А.Блохина, И.В.Борисова, Т.А.Клименкова*

Перевод с английского *О.В.Дворкиной*

Ф41 **Феминистская критика и ревизия истории политической философии** / Сост. М.Л.Шенли, К.Пейтмен; Пер. с англ. под ред. Н.А.Блохиной — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. — 400 с.

ISBN 5-8243-0660-5

Этот сборник предлагает новое феминистское прочтение трудов известных классиков и современных текстов: от Платона до Хабермаса. В сборнике также представлены исследования трудов Мэри Уоллстонкрафт и Симоны де Бовуар, чьи имена обычно исключаются из работ, посвященных обзору «западной политической мысли». В данных статьях не представлено единого феминистского видения текстов, не предлагается феминистских подходов и теоретических разработок, благодаря которым возможно существование единой перспективы теоретического развития. Показан широкий спектр множества интерпретаций и споров по таким вопросам, как патриархальное конструирование основных политических категорий, соотношение общественной и личной жизни, а также проблема равенства и различий, включая различия среди женщин.

ББК 87.3(0)

Copyright individual essays: 1 © 1977 Princeton University Press; 2 © 1985 Praeger Publishers; 3 © 1989 Carole Pateman; 4 © 1978 American Political Science Association; 5 © 1981 Social Theory and Practice; 6 © 1991 Moira Gatens; 7 © 1991 Seyla Benhabib; 8 © 1991 Christine Di Stefano; 9 © 1981 Sage Publications, Inc.; 11 © 1988 Elizabeth V. Spelman; 12 © 1986 Hypatia, Inc.; 13 © 1991 Mary G. Dietz; 14 © 1989 The Regents of the University of Minnesota. This collection and the introduction © Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman. First published 1991 by Polity Press in association with Blackwell Publishers

© Перевод на русский язык. «Российская политическая энциклопедия», 2005

ISBN 5-8243-0660-5 © А.Б.Орешина, оформление серии, 2004

ОБ АВТОРАХ

Мелисса Батлер преподает общественно-политические дисциплины в колледже Уобаш (Wabash College). В настоящее время заканчивает работу над книгой о Жан-Жаке Руссо и любви к самому себе.

Сейла Бенхабиб преподает политическую теорию в Гарвардском университете (Harvard University). Является автором книг «Критика, стандарт и утопия» (Critique, Norm and Utopia. Columbia University Press, 1986), «Место для "Я": сообщество, гендер и постмодернизм в современной этике» (Situating the Self: Community, Gender and Postmodernism in Contemporary Ethics. Routledge and Polity Press, 1992) и совместно с Д.Корнелл — редактором книги «Критический феминизм: о гендерной политике» (Feminism as Critique: On the Politics of Gender. University of Minnesota Press and Polity Press, 1987). В настоящее время работает над новой интерпретацией политической философии Ханны Арендт с точки зрения феминизма.

Мойра Гейтенс преподает философию в Сиднейском университете (University of Sydney). Является автором книги «Феминизм и философия» (Feminism and Philosophy. Polity Press, 1990). Проводимые ею исследования связаны с рассмотрением проблем философии тела (Спиноза, Ницше, Фрейд) и их взаимосвязи с теориями этики.

Мэри Г. Диц преподает общественно-политические дисциплины в Университете штата Миннесота (University of Minnesota). Является автором книги «Между человеческим и божественным: политическая мысль Симоны Вейл» (Between the Human and the Divine: The Political Thought of Simone Weil. Rowman and Littlefield, 1988), редактором книги «Томас Гоббс и политическая теория» (Thomas Hobbes and Political Theory. University of Kansas Press, 1990), а также автором многочисленных статей, посвященных истории мысли и политической теории феминизма.

Линда Лейндж преподает феминистскую философию в Университете Торонто, кампус Скарборо (University of Toronto Scarborough campus). Опубликовала ряд статей о Руссо и теории феминизма, совместно с Л.Кларк является одним из редакторов книги «Сексизм в социальной и политической теории: женщины и проблема продолжения рода от Платона до Ницше»

(The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche. University of Toronto Press, 1979). В настоящее время в основном занимается проблемами становления демократической феминистской мысли.

Сьюзен Моллер Оукин преподает политологию в Стэнфордском университете (University of Stanford). Является автором книг «Женщины в западной политической мысли» (Women in Western Political Thought. Princeton University Press, 1979) и «Справедливость, гендер и семья» (Justice, Gender, and the Family. Basic Books, 1989).

Кэрол Пейтмен преподает политологию в Университете штата Калифорния (University of California) в г. Лос-Анджелес. Среди ее последних книг — «Гендерный договор» (The Sexual Contract) и «Женщины и их проблемы: демократия, феминизм и политическая теория» (The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory) (обе вышли в издательстве Polity Press and Stanford University Press, 1988 и 1990 соответственно). В настоящее время продолжает свои исследования женских вопросов и проблем демократического гражданства.

Яна Савицки преподает философию и занимается исследованиями проблем женщин в Вильямс-Колледже (Williams College). Является автором книги «Изучая Фуко: Феминизм, власть и тело» (Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body. Routledge Press, 1991). В настоящее время занимается исследованием роли персональной рефлексии и персональной трансформации в феминистской политике.

Арлин Саксонхаус преподает политологию в Университете штата Мичиган (University of Michigan). Является автором книг «Страх разнообразия: рождение политической науки в древнегреческой мысли» (Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought. Chicago, 1992), «Женщины в истории политической мысли: от Древней Греции до Макиавелли» (Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli. Praeger, 1985), многочисленных статей в области античной политической теории.

Элизабет В. Спелман преподает на факультете философии в Смит-Колледже (Smith College). Является автором книги «Ненужная женщина: проблема исключения в феминистской философии» (Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought. Beacon, 1988). Ее труды посвящены взаимному формированию гендера, расовых и классовых факторов и значению взаимодействия между ними для феминистской теории и политики. Ее следующий долгосрочный проект связан с исследованием отношения к вопросу страдания в западной философии.

Кристина ди Стефано преподает политологию в Университете штата Вашингтон (University of Washington) в Сиэтле. Является автором книги «Конфигурации маскулинности: феминистский взгляд на современную политическую теорию» (Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory. Cornell University Press, 1991) и совместно с Н.Хиршман — редактором книги «Ревизия политического: феминистские реконструкции традиционных понятий западной политической теории (Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory. Westview Press, 1996). В настоящее время занимается исследованием понятия автономии.

Нэнси Фрейзер преподает философию в Северо-западном университете (Northwestern University), где также работает в Исследовательском центре по проблемам городских дел и городской политики (Center for Urban Affairs and Policy Research) и участвует в Программе женских исследований (Women's Studies Program). Является автором книги «Неуправляемый процесс: власть, дискурс и гендер в современной социальной теории» (Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory. University of Minnesota Press and Polity Press, 1989), соавтором книги «Спор о различии» (Streit zum Differenz. Fischer Verlag, 1994) и соредактором книги «Переоценка французского феминизма: критические очерки о различии, действии и культуре» (Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture. Bloomington: Indiana University Press, 1992).

Мэри Линдон Шенли преподает политологию в колледже Вассар (Vassar College). Является автором книги «Феминизм, семейная жизнь и закон в викторианской Англии, 1850—1895» (Feminism, Marriage and the Law in Victorian England, 1850—1895. Princeton University Press, 1989), а также многочисленных статей, посвященных вопросам истории политической теории. В настоящее время работает над книгой по либеральной теории, феминизму и современному семейному праву.

ИСТОЧНИКИ

Редакторы и издатели благодарят за разрешение использовать в данном сборнике материалы следующих печатных изданий:

Сьюзен Моллер Оукин (Susan Moller Okin). Философы-королевы и частные жены: Платон о женщинах и семье. Впервые опубл.: Philosophy and Public Affairs. 1977. Summer. № 6(4). P. 345—369. Печатается с разрешения издательства Princeton University Press. Данная статья также была напечатана в: The Family in Political Thought / Ed. J.Elshtain. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982. P. 31—50.

Арлин Саксонхаус (Arlene Saxonhouse). Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики. Сокращенный вариант оригинала, впервые опубл.: Saxonhouse A. Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli. New York.: Praeger, 1985. Сокращение и печать с разрешения автора и издательства Praeger Publishers, a division of Greenwood Press, Inc.

Мелисса А. Батлер (Melissa A. Butler). Ранние либеральные истоки феминизма: Джон Локк и наступление на патриархат. Впервые опубл.: American Political Science Review. 1978. № 72. P. 135—150. Печатается с разрешения ассоциации American Political Science Association, в сокращенном варианте.

Линда Лейндж (Lynda Lange). Руссо и современный феминизм. Полная версия впервые опубл.: Social Theory and Practice. 1981. № 7. P. 245—277. Печатается с разрешения издательской группы Social Theory and Practice, Florida State University.

Мэри Линдон Шенли (Mary Lyndon Shanley). Рабство и дружба в браке: «Подчинение женщин» Джона Стюарта Милля. Впервые опубл.: Political Theory. 1981. May. № 9(2). P. 229—247. Печатается с разрешения издательства Sage Publications, Inc.

Сьюзен Моллер Оукин (Susan Moller Okin). Джон Ролз: справедливость как честность — для кого? Извлечено из: Okin S.M. Justice and Gender // Philosophy and Public Affairs. 1987. Winter. № 1(16). P. 42—72. Copyright © 1987 by Princeton University Press (отрывок, адаптированный с разрешения Princeton University Press); Reason and Feeling in Thinking about Justice // Ethics. 1989. January. № 99(2). P. 229—249 (с разрешения издательства University of Chicago Press). Данная версия является адаптиро-

ванным вариантом статьи, напечатанной в книге: Okin S.M. Justice, Gender, and the Family. New York: Basic Books, 1989. Печатается с разрешения Basic Books, Inc., Publishers, New York.

Элизабет В. Спелман (Elizabeth V. Spelman). Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»? Сокращенный вариант оригинала, впервые опубл.: Spelman E.V. Inessential Woman. Boston: Beacon Press, 1988. Copyright © 1988 by Elizabeth V. Spelman. Печатается с разрешения издательства Beacon Press.

Яна Савицки (Jana Sawicki). Фуко и феминизм: к политике «различия». Впервые опубл.: Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. 1986. Fall. № 1(2). P. 23—36.

Нэнси Фрейзер (Nancy Fraser). Что критического в критической теории? Хабермас и гендер. Полная версия данной статьи опубл.: New German Critique. 1985. Spring/Summer. № 35. P. 97—131; а также: Fraser N. Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press; Cambridge: Polity, 1989. Печатается с разрешения издательства University of Minnesota Press.

Посвящается Кейт и Энтони Кроми
и памяти Гарри Пейтмена

ВВЕДЕНИЕ

Кэрол Пейтмен, Мэри Линдон Шенли

С самого начала семидесятых годов XX столетия исследовательницы в области феминистской теории анализируют хорошо нам знакомые, а иногда не столь знакомые тексты по политической теории. Их новое прочтение и новая интерпретация ведут к революционным последствиям для понимания не только самих этих текстов, но также и таких важнейших политических категорий, как гражданство, равенство, свобода, справедливость, общественное/публичное, частное/приватное, а также демократия. Несмотря на значимость этих новых исследований, большинство из них проходило вне рамок основного направления политической теории, но параллельно с ним. В результате феминистским аргументам в постоянно растущем массиве комментариев к известным текстам или в обсуждении современных политических проблем было уделено поразительно мало внимания.

Данная книга иллюстрирует размах и глубину феминистского анализа выбранных для этих целей текстов; собрав такие аналитические статьи вместе, мы надеемся, что политическая теория и практика с большей готовностью признают их значимость. Некоторые из этих статей уже опубликованы (самые ранние в 1977 и самые поздние в 1989 г.), другие же специально подготовлены для нашего сборника. Представленные здесь интерпретации могут вызвать возражения в связи с иным прочтением феминистками каждого из выбранных текстов, однако мы не ставим перед собой задачи представить наиболее полное, точное собрание феминистских аналитических работ. Скорее, нашей целью является сделать достаточно обширный сборник феминистских ис-

следований более доступным представителям политической теории и широкому читателю в целом.

Каждая из глав данной книги поднимает вопрос о том, насколько содержание того или иного произведения по политической философии полезно (или может быть полезно) представителям феминистской теории. Во всех без исключения традиционных комментариях к текстам этих произведений суждения великих мыслителей относительно различий между полами либо игнорируются, либо затрагиваются лишь мимоходом. Статьи нашего сборника, напротив, показывают, что представления о присущих мужчинам и женщинам отличительных признаках и свойствах являются основополагающими для политической теории. Сьюзен Оукин в работе «Женщины в западной политической мысли» сказала по этому поводу: «Отнюдь не простое дело включить женскую часть человечества в [западную] традицию политической теории»[1].

Когда феминистки впервые обратились к классическим текстам, их прежде всего заинтересовали проявления женоненавистничества со стороны многих известных философов и способ, каким практически каждый из этих философов доказывал, что недостаточная рациональность женщин, присущие им нравственные и политические качества делают их непригодными для участия в гражданской и политической жизни. И конечно, единственной первоначальной реакцией было отказаться от всех традиционных работ по политической философии и призвать феминисток начать политические исследования с нуля. Так, Лорен Кларк и Линда Лейндж объявили, что «традиционная политическая теория совершенно несостоятельна в свете современных [феминистских] воззрений. Наша задача — исправить это положение, разработав новые теории, которые отражают более глубокое понимание нашего положения в истории»[2]. Сегодня большинство авторов статей, вошедших в данный сборник (включая Лейндж), считают, что у критикуемых ими авторов на самом деле имеются ценные идеи, которые они могли бы предложить феминистской политической теории. Например, Батлер считает Локка зачинателем феминизма «равных прав»; Лейндж видит в Руссо мыслителя, чьи прозрения выводят нас на проблемы женщин, если общественная жизнь основана на общепризнанной конкурентной борьбе между индивидами; Оукин утверждает, что теория Ролза содержит критический потенциал для пересмотра понятия справедливости

как в сфере семьи, так и в сфере политики; Дин предлагает включить понятие vita activa, используемое Арендт, во все феминистские модели хорошей жизни; а Савицки считает, что Фуко предлагает феминисткам критический метод и «набор рекомендаций» по оценке феминистских теорий.

Порядок глав соответствует традиции, которая сложилась при обсуждении политических воззрений философов, и на всем протяжении сборника вы можете проследить приблизительную тематическую парность; сначала идут Платон и Аристотель, а заканчиваем мы главами о Милле и Ролзе, де Бовуар и Фуко и, наконец, Арендт и Хабермасе. Однако данный сборник нельзя назвать абсолютно традиционным; мы включили в него двух мыслителей — Мэри Уоллстонкрафт и Симону де Бовуар, — имена которых навряд ли встретятся в канонических собраниях текстов, входящих в стандартный курс обучения по «теории политики». Феминистский поиск привел к некоторым «неудобным» вопросам, касающимся построения этого канона. Например, почему в курсах теории политики так редко изучают произведения Мэри Уоллстонкрафт и Симоны де Бовуар? С бóльшим предпочтением предложат прочесть работы Уильяма Годвина (мужа Уоллстонкрафт) или Жан-Поля Сартра (спутника де Бовуар) и обсудить значительно менее известных и не очень значимых авторов-мужчин как XVIII, так и XX века.

И Уоллстонкрафт, и де Бовуар дружили с ведущими радикалами своего времени, не придерживались традиционного образа жизни и писали не только романы, но и книги по теории политики и философии. Их главные феминистские работы — «В защиту прав женщины» и «Второй пол» — имеют важное значение в истории политической мысли, в них поднимаются вопросы, недостаточно раскрытые или проигнорированные другими защитниками «прав человека и гражданина» и философами, развивающими идеи экзистенциализма и индивидуализма. Пренебрежение этими двумя мыслительницами объясняется тем, что они были феминистками и писали о проблеме взаимоотношения полов, которая в современной политической теории выходит за пределы ее предмета. Джон Стюарт Милль писал на ту же тему с позиции феминизма, и вплоть до недавнего времени его феминистские работы также по большей части игнорировались представителями политической теории, притом что другие — широко обсуждались.

Точки зрения авторов статей, вошедших в этот сборник, весьма разнообразны как с позиции политической теории, так и с позиции феминизма; не существует единого «феминистского видения» текстов, и феминистки не предлагают какого-то определенного пути развития теории. Этот сборник скорее демонстрирует то разнообразие, которое существует и в феминистской аргументации в целом, и в феминистских подходах к истории политической мысли. Тем не менее, несмотря на разнообразие подходов, главы книги связаны между собой тем, что их авторы подошли к анализу текстов со специфически феминистскими вопросами. Эти вопросы касаются политического значения различий между полами и власти мужчин над женщинами; патриархатного конструирования основных категорий политической теории; отношения между природой, мужчинами и женщинами, разумом и политикой; отношения между приватным/частным (понимаемым как домашнее, семейное, личное) и публичным/общественным (понимаемым как экономика и государство); политического значения различий между самими женщинами.

Несмотря на все различия между мыслителями, начиная с Платона и заканчивая Хабермасом, традиционные постулаты западной политической мысли основываются на понятии «политическое», которое конструируется через исключение женщин и всего того, что представляется фемининностью и женским телом. Различия между мужчинами и женщинами и сексуальность обычно считаются маргинальными либо вообще не относящимися к предмету исследования политической теории, однако различные качества, способности и характеристики, приписываемые мужчинам и женщинам представителями политической теории, являются центральными в том способе, каким каждый из них определяет «политическое». Качества, присущие мужчинам, и политика идут рука об руку, а все, что противоположно и противопоставлено политической жизни и политическим добродетелям, всегда было представлено женщинами, их способностями и задачами, которые рассматривались как естественные для их пола, в особенности материнство. Многие политические мыслители считали, что женщины наделенны жизненно важной ролью в общественной жизни, — но не в качестве граждан или участников политической жизни. Женщинам скорее предназначалось быть приверженцами приватного, служащего основанием политического мира мужчин; или, как ут-

верждает Саксонхаус в статье об Аристотеле, феминность символизировала личные узы, замкнутость и стабильность, которые поддерживают полис.

Можно сказать, что вопрос о различии между полами неотделим от вопроса о взаимосвязи приватного/частного и публичного/общественного, который также проходит через весь сборник. Главной отличительной чертой современных западных обществ, которую традиционная политическая теория считает чем-то само собой разумеющимся, а чаще вообще игнорирует, является факт деления их на две сферы, существованию только одной из которых — сфере публичного — придается политическое значение. Философы противопоставили «политическое» и «частное» задолго до того, как разделение между миром женщин и домашнего хозяйства и маскулинной сферой политики и гражданства приобрело непосредственно современную форму. Ввиду этого может показаться не соответствующим истине, что Платон в V книге диалога «Государство» включил женщин в класс воинов. Оукин доказывает, что, хотя взгляды Платона, согласно которым наиболее способные представительницы высшего класса могли участвовать в политическом управлении, были «более революционными, чем высказывания любых других известных политических философов», так или иначе участие женщин в управлении зависело от готовности Платона отказаться от частной семьи, а вместе с этим от подчиненного положения женщин как жен и, следовательно, от лишения их права на занятие политической деятельностью. В трактате «Законы» Платон продемонстрировал свое нежелание подрывать патриархатный уклад домашнего хозяйства и тем самым положил начало традиции, согласно которой политическое и женщины рассматривались как вещи несовместимые.

Для Аристотеля не существовало сомнений в том, что женщины не способны рационально рассуждать и участвовать в деятельности полиса. Аристотель настаивал, что естественный порядок предписывает, чтобы высшие управляли низшими. Саксонхаус подчеркивает, что, хотя Аристотель не считал всех мужчин от природы выше всех женщин, даже те женщины, которые были бы способны к политической деятельности, не могли в ней участвовать; занимаясь вскармливанием детей и заботясь о доме, женщины не имели свободного времени, необходимого для участия в политической жизни. Тем не менее, считает Саксонхаус, женщины играли

существенную политическую роль в поддержании жизни полиса. Идея, что женщины должны оставаться вне публичной сферы политики, даже несмотря на то, что они выполняют важнейшую политическую функцию, повторяется во многих классических текстах.

Однако в Новое время мысль, что женщины, благодаря своим естественным способностям, играют особую роль в политической жизни общества, привела к проблеме, которую не удалось разрешить до сих пор. До провозглашения современной революционной доктрины, что все люди свободны и равны по природе или по праву рождения, в исключении женщин из политической жизни не было ничего необычного; существовали и другие категории лиц (такие, как бедняки, неимущие или рабы), которых считали по своей природе недостойными быть гражданами. Но с тех пор как «права человека» стали неотъемлемой частью современной политической теории, женщины стали представлять собой особую проблему — именно потому, что они отличаются от мужчин. Традиционная интерпретация истории политической мысли исходит из того, что в утверждении «все люди рождены свободными и равными» нужно читать — «все человечество»; другими словами, доктрина индивидуальной свободы и равенства считается универсальной, приложимой к любому человеку. Согласно такому прочтению вопрос о включении женщин в число граждан в принципе выдвигает точно такую же проблему, как и включение, скажем, неимущих или представителей расовых меньшинств: единственная трудность — это претворение теории в жизнь. Этот взгляд разделяют те современные феминистки, которые настаивают на равных правах женщин и мужчин и на уничтожении любых различий между мужчинами и женщинами как гражданами через принятие гендерно нейтральных законов и проведение соответствующей политики.

В этом случае становится важной интерпретация текстов. Обычные комментарии фактически не уделяют никакого внимания тому факту, что почти все известные современные политические мыслители соглашаются: «человеческая природа» мужчин и женщин различна; женские и мужские качества не имеют одного и того же политического значения. Но здесь встает ключевой вопрос: в чем именно состоит значение различий между мужчинами и женщинами? Означает ли существование различий в природе и способностях женщин и мужчин, что женщины не могут быть гражданами? Или это означает,

что если женщины являются гражданами, то их гражданство будет в чем-то отличаться от гражданства мужчин? В последнее время среди феминисток идет активное обсуждение вопросов равенства, различия и гражданства, и некоторые современные феминистки заявляют, что женщины могут внести особый (отличный от мужского) и неоценимый вклад в политическую жизнь общества. Они считают, что различия между мужчинами и женщинами (присущие женщинам качества, способности и задачи) должны быть признаны законодательно и учтены в сфере публичной политики.

Знакомство с современными текстами, представленными в следующих ниже главах, выявляет широкий спектр мнений по поводу различий и равенства между мужчинами и женщинами, а также иллюстрирует сложный характер взаимосвязи маскулинности и фемининности, политического и частного, равенства, свободы и гражданства. Современное устройство общества, при котором сферы общественного и частного отделены друг от друга, зародилось в XVII в., и здесь представлены две противоположные интерпретации текстов этого периода. Гоббс стоит особняком в традиции политической мысли, хотя представители основного направления уделили мало внимания его своеобразию. Он является единственным мыслителем из числа входящих в «традицию», который признавал, что одна и та же человеческая природа присуща и женщинам и мужчинам. Теория Гоббса исходит из предпосылки, что женщины, как и мужчины, рождаются свободными и равны мужчинам. Почему же тогда он одобрял власть мужчин над женщинами в гражданском обществе, и каким образом он теоретически обосновал переход от равенства между полами, которое мы наблюдаем в естественном состоянии, к патриархатному правлению в гражданском обществе? Прочтение Гоббса позволяет Пейтмен сделать вывод, что в естественном состоянии все женщины были завоеваны мужчинами и таким образом включены в «семьи» в качестве слуг. Потеряв статус свободных и равноправных «личностей», женщины лишились положения в обществе, которое позволяло бы им участвовать в заключении первоначального договора. В результате мужчины заключили договор, который породил современный патриархатный брак и сферу частного, а это узаконило мужскую юрисдикцию над женщинами в гражданском обществе.

Локк не разделял мнения Гоббса о том, что естественное состояние было состоянием равенства между полами. Одна-

ко интерпретация теории Локка Батлер позволяет говорить о том, что в его теории содержится потенциал, развитие которого позволяет включить женщин в политическую жизнь общества на тех же основаниях, что и мужчин. Важнейшим фактором при этом является то, что, по мнению Локка, женщины, как и мужчины, могут получать образование; поэтому политическая судьба женщин не определяется их природой. Батлер утверждает, что женщины вполне способны «соответствовать требованиям, предъявляемым Локком для участия в политической жизни». Более того, Локк стоит при зарождении доктрины либерального индивидуализма, которая имеет универсальные последствия. По мнению Батлер, значение наследия Локка состоит в том, что либералы были вынуждены привести свои взгляды на женщин в соответствие с теорией о человеческой природе.

Феминист Джон Стюарт Милль является единственным либералом, который считал подчиненное положение женщин вопиющей аномалией современного мира. Милль старался (хотя и безуспешно) привести отношения между мужчинами и женщинами в соответствие с более широкими либеральными принципами, а это означало, что ему пришлось попытаться преодолеть разрыв между общественным и частным. Он утверждал, что принципы либерализма столь же приложимы к институту брака, как и к политической жизни. Шенли, интерпретируя Милля, утверждает, что он доказывал пользу дружбы, а не доминирования в браке, и рассматривает требование Милля о предоставлении женщинам равных с мужчинами возможностей скорее как средство достижения супружеской дружбы, чем как цель саму по себе. Однако попытка Милля сделать либеральные принципы универсальными остается исключением в политической теории. Другие мыслители, включая философов XX в., которых причисляют к выдающимся фигурам среди признанных представителей современной политической теории, строят свои аргументы на основе разделения общественной и частной сфер.

Например, анализ Ханной Арендт труда, созидания и действия предполагает четкое разделение сфер продуктивного (мужского) и репродуктивного (женского) созидания и труда. Как подчеркивает Диц, «выделяемые Арендт фундаментальные экзистенциальные категории и на практике были проживаемы либо как мужская, либо как женская *идентичности*. Категория *animal laborans*, "производитель", и теоретически структурировалась, и опытно воплощалась, как

если бы она являлась естественной для женщин, а категория *homo faber*, "изготовитель", конструировалась, как если бы это было естественным для мужчин», вместо того чтобы рассматриваться в качестве фундаментальных измерений природы человека как таковой. Как показывает Фрейзер, исключительно детальный и тонкий анализ Хабермаса с его различением материального воспроизводства и символической репродукции, социально интегрированного контекста действий и системно интегрированного контекста действий, подобно анализу Арендт, сохраняет патриархатное деление на частное и общественное. В теории Хабермаса имплицитно содержится некий «гендерный подтекст», и, поскольку ему не удается проследить, как производитель (маскулинный) и производственное пространство связаны с приватным (семьей), «это равнозначно защите структуры, выступающей как один из основных факторов подчиненного положения женщин в современном мире».

Пример Хабермаса показывает, насколько даже радикальные теоретики бывают забывчивы, когда дело касается проблемы различия и подчинения полов. И, как результат, у них редко вызывает сомнение право Руссо называться отцом радикальной демократии. Однако вряд ли возможно более открыто, чем это сделал Руссо, лишить женщин права на участие в гражданской жизни, полагая, что они являются ниспровергателями политического уже от природы. Многие феминистки видят всего лишь непоследовательность Руссо в его рассуждениях о взаимоотношениях полов, однако Лейндж доказывает обратное. В структуре теории Руссо политический порядок предусматривает, чтобы публичная сфера отражала естественный порядок отношений между полами. Образование мужчин и женщин должно быть различным, и женщины должны заботиться о семье, являющейся основой государства. Если бы и мужчины, и женщины конкурировали между собой, принимая решения на основании личной выгоды и субъективного интереса, — иными словами, если бы и те, и другие действовали в манере, свойственной именно мужчинам, — тогда, убежден Руссо, женщины всегда бы проигрывали, потому что у мужчин уже есть преимущество в соревновании. Лейндж утверждает, что мы должны извлечь урок из размышлений Руссо относительно того, что женщинам следует с осторожностью относиться к равенству с мужчинами; поддающееся интерпретации равенство прав, или привилегий, или социального уважения по

возможности должно быть основано на признании различий между полами.

Как и Руссо, Гегель очень ясно изложил свои взгляды по поводу политического места мужчин и женщин; действительно, Гегель не только ограничил женщин частной сферой семьи, но даже исключил их из истории. Однако Гегель, как подчеркивает Бенхабиб, являлся мыслителем эпохи Просвещения, который поддерживал преобразования, начатые Французской революцией, — по крайней мере в том, что касается свободы субъекта-мужчины в современном государстве. Он отступал, когда сталкивался с эмансипированными женщинами своего времени; его «взгляды на любовь и сексуальность показывают, что Гегель был антипросвещенческим мыслителем». Бенхабиб констатирует, что Гегель является «гробокопателем для женщин»; он помещает женщин на обреченную ступень диалектики. Гегель называл женственность вообще — вечной иронией общественности, — и Бенхабиб советует воскресить иронию и «инаковость другого» — т.е. отличие женщин, — которые Гегель пытался вычеркнуть из политической теории.

Всеобщее и упорное нежелание политических философов исследовать и критически анализировать аргументы таких мыслителей, как Руссо и Гегель, в вопросе, касающемся различия между мужчинами и женщинами и сферами общественного и частного, усугубляется тем, что феминистские работы исключаются из числа канонических текстов. Мэри Уоллстонкрафт, например, настаивала на том, что общественное и частное и, как следствие, природу мужчин и женщин можно понять только в их взаимосвязи. Взгляды Уоллстонкрафт особенно интересны еще тем, что в ее работах мы сталкиваемся с двумя различными идеями: идеей, что женщины обладают политическим равенством с мужчинами, и идеей, что материнство, особая женская способность или, как она говорила, «специфическое предназначение» женщин, подразумевает обязательное отличие гражданства женщин от гражданства мужчин. Безусловно, Уоллстонкрафт была не единственной, кто смешивал эти идеи. В конце XIX и начале XX в. суфражистки также доказывали, с одной стороны, что добродетель (политическая) не зависит от пола и справедливость требует, чтобы у женщин были те же самые политические права и им было предоставлено избирательное право на тех же основаниях, как и мужчинам; с другой стороны, они утверждали, что благодаря своим специфическим

материнским обязанностям женщины способны внести уникальный вклад (и на этом основании их притязание на право участия в выборах отлично от мужского).

Судя по многочисленным комментариям, касающимся материнства, Уоллстонкрафт можно назвать предшественницей современных феминисток, которые выступают за то, чтобы внести традиционно женские практики и ценности, связанные с материнством, в публичную сферу. В сборнике такие идеи представлены ди Стефано в ее критике Маркса. Ди Стефано выдвигает серьезное обвинение против Маркса — независимо от того или вопреки тому, что он открыто провозглашает в отношении женщин, сама структура и стиль его мышления являются маскулинными и отрицают значимость и даже само существование матерей, материнства и материнского труда. «По сути, Маркс в своей концепции исторического, основанного на трудовых отношениях анализа создающего самого себя человека отказался от исследования труда матери, а затем заново присвоил его себе». Отрицание матери, по мнению ди Стефано, способствует сохранению господства над женщиной и природой, а «отсутствие матери / "другого" в западной политической теории», характерное не только для работ Маркса, поддерживает глубокое женоненавистничество в традиции политической мысли.

Уоллстонкрафт, безусловно, противопоставляет себя этому аспекту традиции, а единственной проблемой, возникающей в ее рассуждениях, считает Гейтенс, является то, что она рассматривает цели женщин-матерей как следствие женской телесности и биологии; таким образом, политическое разделение труда между женщинами и мужчинами оправдывается как естественное. Уоллстонкрафт соглашается с Руссо в том, что семья является фундаментом государства, но абсолютно не согласна с ним в том, что женщины могут быть хорошими матерями в условиях супружеского деспотизма или при отсутствии общественного положения, которое дает гражданство. Пока что их гражданские обязанности совпадали с их материнскими обязанностями. В то же самое время, подчеркивает Гейтенс, Уоллстонкрафт также настаивала на том, что разум не имеет пола. Очевидно, причина женской неспособности лежит в отсутствии образования, а женская природа развращена страстью — страстью мужчин. Таким образом, Уоллстонкрафт одновременно доказывает, что телесное различие между полами является решающим в вопросе о гражданстве, а защищая права женщин, апеллирует к

бестелесному разуму или тому, что Гейтенс называет «фундаментальной половой нейтральностью рационально мыслящей личности».

Защита рационально мыслящей личности представлена в статье Диц при анализе работ Арендт и в статье Оукин при анализе теории справедливости Ролза. Они доказывают, что внимание к различиям между мужчинами и женщинами в политике и праве не только губительно для женщин, но и дает неверное представление о природе и цели политической жизни. Диц резко отходит от той линии феминистской теории, которая разделяет «освободительный взгляд, защищающий моральные (либо разрушительные) возможности женщины в роли прародительницы, кормилицы и хранительницы уязвимой человеческой жизни». Оукин критикует Ролза за то, что он не видит необходимости в применении либеральных принципов справедливости к приватной сфере и, следовательно, не продумывает до конца вопрос о том, что, соглашаясь с традиционным разделением труда между полами, он исключает женщин из участия в публичной сфере и освобождает мужчин от бремени домашних обязанностей. В то же самое время как Диц, так и Оукин утверждают, что в прошлом понятия «универсального гражданина» или нейтрального обладателя рационального мышления были именно маскулинными, а не универсальными или нейтральными, они считают, что мы должны уметь разглядеть универсальные, гендерно нейтральные нормы справедливости, сформулировать их и действовать согласно этим нормам.

В отличие от них, Спелман и Савицки отвергают унитарную модель гражданства. При обсуждении работ де Бовуар и Фуко они отстаивают идею различия и, более того, акцентируют внимание на том, что если женщины отличаются от мужчин, то они различаются и между собой. Спелман и Савицки признают опасность абсолютного отказа от универсально применяемых правил и принципов, в результате чего женщины могут опять оказаться в таком положении, когда они будут обладать отличающимися от мужчин обязанностями и правами, которые, однако, будут иметь меньшую ценность и являться вторичными. Тем не менее они считают, что возможность быть гражданами второго сорта представляет собой меньшую проблему, чем неспособность признать, что «равенство» (по крайней мере, как мы воспринимаем его сейчас) основано на бинарных оппозициях — таких как приватное/публичное (частное/общественное), фе-

мининное/маскулинное, гражданин/женщина — и игнорирует бесчисленные и взаимопересекающиеся различия между отдельными людьми и группами.

Известное наблюдение де Бовуар, что «женщиной не рождаются, а становятся», способно подорвать представление о том, что биология определяет судьбу женщины, но оно одновременно предполагает, по мысли Спелман, что не существует некоего единого прототипа «женщины», интересы которого могут сформировать единую феминистскую повестку дня. Урок, который мы должны извлечь из того факта, что де Бовуар неявно писала с позиции белой женщины, представительницы среднего класса, утверждает Спелман, говорит не просто о том, что политическая теория игнорировала или неадекватно представляла положение женщин в политической сфере общества, но, скорее, о том, что не существует «положения женщины», не опосредованного ее классовой, расовой, этнической или религиозной принадлежностью, сексуальной ориентацией и другими факторами. Подобным же образом Савицки утверждает, что теория Фуко помогает феминисткам понять, что, если женщины способны противостоять мужскому доминированию, нет необходимости сглаживать все различия между женщинами. По ее мнению, теория различия открывает новые перспективы для «дискуссии по поводу сексуальности», которая развела американских феминисток по двум противоположным лагерям. Для нас стало возможным увидеть, что у обоих лагерей имеется общее понимание власти, свободы и сексуальности, которое затемняет и отрицает исторический характер и разнообразие женского сексуального опыта. До тех пор, пока не будет учитываться многообразие женских голосов и интересов, представительницы доминирующих групп будут, скорее всего, пренебрегать другими женщинами или не замечать их так же, как ими самими всегда пренебрегали большинство политических философов.

Политическую философию часто преподают таким образом, как будто чтение (избранных) классических текстов по «истории политической мысли» не связано с насущными политическими проблемами современности. Феминистская интерпретация этих текстов показывает, что это далеко не так. Данный сборник помогает нам увидеть, что одна из наиважнейших задач, стоящих перед теоретиками феминизма, — превратить демократическую теорию в теорию политического и гражданского равенства, которая учитывала бы различия

между мужчинами и женщинами и между самими женщинами, в результате чего любой женщине было бы гарантировано полноценное гражданство. Несмотря на то что между авторами этого сборника имеются разногласия, они согласны в том, что одним из величайших зол, причиненных женщинам, было лишение их права участвовать в политических дебатах, принятии решений и борьбе в качестве полноправных членов и граждан государства. Представители классической философии и само построение академического канона политической философии служили инструментом для достижения и сохранения такого положения. Мы надеемся, что само разнообразие феминистских взглядов в представленных ниже статьях побудит еще многих включиться в процесс реинтерпретации этих текстов и, следовательно, в преобразование такой дисциплины, как политическая философия. Вступить в теоретический диалог — означает принять участие в важнейшей дискуссии о целях и задачах нашей общественной жизни, лежащей в сердце политики.

Примечания

[1] Okin S. Women in Western Political Thought. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. P. 286.

[2] Clark L.M.G., Lange L. The Sexism of Social and Political Theory. Toronto: University of Toronto Press, 1979. P. XVII.

Глава 1

Философы-королевы и частные* жены: Платон о женщинах и семье

Сьюзен Моллер Оукин

В последнее время мы наблюдаем повышенный интерес к идеям Платона, касающимся женщин[1]. Это не удивительно, поскольку его высказывания по поводу образования и роли женщин-стражей в книге V диалога «Государство» являются более революционными, чем высказывания любых других известных политических философов, не исключая и Джона Стюарта Милля. Если принять во внимание другие его диалоги, то на первый взгляд идеи Платона о женщинах предстанут перед читателем неразрешимой загадкой. Читатель может задаться вопросом, как один и тот же, в целом последовательный, философ может, с одной стороны, заявлять, что женский пол создан из душ самых грешных и неразумных мужчин, а с другой, утверждать, что если дать одинаковое воспитание мальчикам и девочкам, то они будут обладать, когда вырастут, практически одинаковыми способностями. Каким образом утверждение, что женщины «от природы» вдвое хуже мужчин, может согласоваться с радикальной идеей о том, что женщин возможно включить в число высокопоставленных правителей-философов идеального государства?

Поскольку в этой работе я не могу рассматривать все относящиеся к данной проблеме диалоги, я лишь попытаюсь объяснить на основе анализа платоновских аргументов, касающихся полисной частной собственности и семьи, почему

---

* Понятие «private wives» переводится как «частные жены» по коннотации с понятием «частная собственность», что вытекает из анализа произведений Платона.

он представляется таким непоследовательным в толковании природы и подлинной роли женщин. Мой тезис заключается в том, что при сравнении доводов и положений Платона, представленных в «Государстве» и «Законах», становится ясно, что определяющим фактором в понимании того, защищает ли Платон претворение в жизнь радикальных представлений о возможностях женщин, является наличие или отсутствие частной семьи. Эти различия станут понятными только тогда, когда мы изучим представленные в книге V диалога «Государство» высказывания с учетом общей цели и структуры идеального государства и сделаем то же самое с противоположными высказываниями относительно женщин, представленными в «Законах».

Целью настоящего искусства правления, в представлении Платона, является не благосостояние какого-то одного класса или части общества, но наивысшее возможное счастье сообщества в целом[2]. Однако слово «счастье» может ввести нас в заблуждение, поскольку, если данное слово ассоциируется у нас с такими понятиями, как свобода, права человека или равенство возможностей, мы далеки от идеи счастья *(eudaimonia)* в понимании Платона. Для Платона ни равенство, ни свобода, ни справедливость, понимаемая как честность, не представляли ценности. Три ценности, на которых основаны и его идеальный, и его второй-лучший город*, — это, скорее, гармония, эффективность и моральное благо; притом последнее понятие является ключевым в понимании всей политической философии Платона. Основываясь на убеждении о внутренней ценности души и, следовательно, важности здоровья души, Платон не считает, что счастье является результатом свободного поведения отдельного человека; оно не может быть достигнуто вне зависимости от добродетели. Государственным деятелям, следовательно, надлежит «не просто охранять жизни своих граждан, но также изменять их характеры настолько, насколько это допускает человеческая природа»[3]. Хотя конечной целью настоящего правителя яв-

---

* Идеальный город[-государство] рассматривается Платоном в диалоге «Государство», в то время как описание «второго-лучшего» города[-государства] представлено в «Законах». В идеальном государстве правят философы, которые реализуют в государственных законах познанное Благо. Однако в реальности трудно найти тех, кто управлял бы «по добродетели и науке», поэтому во «втором-лучшем» городе[-государстве] необходимо принимать законы и уже на их основе управлять государством. Описание «второго-лучшего» государства более приближено к реалиям тогдашней Греции. — *Прим. ред.*

ляется счастье всех сограждан, единственный способ, каким он может достичь этого, —это поднять их на наивысшую ступень мудрости и добродетели через образование и закон.

Наихудшим из человеческих пороков, для многих людей, по мнению Платона, врожденным, является «чрезмерное самолюбие», которое «во всех случаях служит причиной всех грехов»[4]. В то время как душу, а затем и тело нужно считать главными, большинство людей уделяет наибольшее внимание собственности — в действительности тому, что представляет собой наименьшую ценность из всего, чем они владеют, и эта пагубная тенденция превалирует. Таким образом, согласно «Законам», деньги и система производства, допуская частную собственность, должны гарантировать, чтобы, «наживая богатство, человек не забывал о том, ради чего деньги и существуют... душе и теле... Для чего мы утверждали (и не единожды), что погоня за деньгами должна почитаться в самую последнюю очередь»[5]. Несомненно, платоновские граждане никогда не должны были забывать о том, что материальные блага являются для них не чем иным, как средством для достижения гораздо более значимых целей.

Следовательно, задача правителя в воспитании добродетели в своих подданных является двуединой. Он должен поставить себе цель преодолеть их чрезмерное самолюбие и губительное для благополучия их души предпочтение материальных благ. Человек, которого считают добродетельным и великим, должен быть способен преодолеть свои собственные интересы и, более того, отделить себя от страсти к накопительству. Как отметил Гленн Морроу, в «Государстве» и в «Законах» мы находим много доказательств тому, что Платон считал основополагающим фактором безопасности и благосостояния государства — умеренную степень владения какой-либо собственностью[6]. В конечном счете именно накопительство привело первый город, изображенный Сократом, — простой, «истинный» и «здоровый» — к войне с соседями и ко всем последующим осложнениям. Вновь и вновь повторяющийся мотив книги VIII «Государства», в которой анализируется процесс политического вырождения, — это коррупция, являющаяся результатом увеличения собственности[7]. «Государство» — чрезвычайно радикальный диалог. В концепции идеального государства Платон подвергает сомнению самые основополагающие устои своего времени и бросает им вызов. Чтобы изжить эгоизм и интересы, приводящие к раздору, Платон предлагает отменить частную соб-

ственность и, следовательно, уничтожить частные интересы в той мере, в какой это возможно, поскольку целью его государства является не просто гармония, но общность интересов. «Существует ли большее зло для города, — спрашивает Сократ, — чем то, что ведет к потере его единства и распаду на множество частей? Или большее благо, нежели то, что объединяет государство и способствует его единству?» Он приходит к выводу, что городом, управляемым наилучшим образом, является тот, «который более всего по своему состоянию напоминает отдельного человека»[8]. Ничто не может с такой легкостью разрушить единство города, как то, что одно и то же в одних гражданах вызывает радость, а в других страдание, так что никто уже не только не трудится совместно, но даже не имеет общего интереса. Высшая степень единства достигается тогда, когда все граждане испытывают чувство удовольствия или боли из-за одних и тех же событий, а такая «общность удовольствия и боли» будет возможна, только если всё будет находиться в общем владении. Лучше управляемым городом будет тот, «в котором большинство говорят "мое" или "не мое" в отношении одного и того же, и при этом в одном и том же смысле»[9].

Если бы это представлялось возможным, Платон, несомненно, распространил бы совместное владение собственностью в своем идеальном городе на все классы. Первую ложь, относящуюся к числу «благородных» (когда всем гражданам говорится, что они — члены одной большой семьи), можно истолковать как выражение абсолютного идеала, который может быть реализован только частично. Поскольку Платон признает склонность большинства людей к эгоизму, он считает, что отказаться от частной собственности могут не все, а только самые лучшие из людей. Это четко показано в «Законах», где граждане проектируемого им «второго-лучшего» города имеют право владеть частной собственностью, поскольку совместное возделывание земли «невозможно при том происхождении, воспитании и образовании, которые мы получаем»[10]. То, что невозможно для граждан «второго-лучшего» города, с его тщательно спланированной системой образования, в идеальном городе, к сожалению Платона, должно рассматриваться как невозможное для подчиненных классов. Поэтому только класс стражей может достичь идеала общности имущества и единства интересов[11].

Преодоление эгоистичных интересов представляется более насущным для тех, кто отвечает за благосостояние всех

других граждан и управление ими, — независимо от их предрасположенности к этому. Поскольку человек всегда будет заботиться о том, что он любит, именно стражи должны любить все сообщество и не иметь других интересов, кроме его благосостояния. Более того, допустимые для них пределы собственности должны быть «такими, чтобы это не мешало им быть лучшими стражами и не побуждало их наносить вред другим гражданам»[12]. Платон утверждает, что владение частными землями и собственным богатством обязательно приведет правителей к организации собственной группы, после чего они узаконят существование «хозяев и врагов, а не союзников среди других граждан»[13]. Совмещение богатства и частных интересов с политической властью может послужить только причиной краха города-государства.

Платоновский идеал для стражей выражен в пословице: «У друзей все общее»[14]. Но если совместное владение неживым имуществом является большой поддержкой для единства города, то отсюда логически вытекает и для Платона совершенно очевидно, что совместное владение женщинами и детьми приведет к еще большему единству. Это ясно из доводов, которыми он обосновывает идею, что обобществление собственности непосредственно приведет к ликвидации института семьи. Он не рассматривает это как два разных нововведения, которые требуют отдельных доказательств. Первый раз он упоминает о ликвидации института семьи мимоходом, почти в отступлении[15], в «Государстве», затем в кратком изложении этого вопроса в «Законах», где оба тезиса подтверждаются одними и теми же доводами, часто одновременно. Особенно в «Законах», где Платон возвращается к институтам идеального города, он часто проводит параллель между женщинами и детьми и другим имуществом. Так, он говорит об «общности жен, детей и другого движимого имущества» и затем, в качестве противопоставления, о наименее желательном положении дел, при котором «жены, дети и дома находятся в частном владении, и все эти вещи признаны частной собственностью отдельных людей»[16].

Женщины классифицируются Платоном как важная разновидность собственности, и именно таковой они признавались той культурой, к которой он принадлежал[17]. Само выражение — «общность (или совместное владение) женщин и детей», которое он использует для обозначения предложенной системы сожительства, — лишнее тому подтверждение, поскольку более точным названием могло бы быть «сообще-

ство людей», если бы автор термина не мыслил присущими его времени категориями[18].

«Частные жены» рассматриваются Платоном как отличные от общественных и одновременно как обладающие разрушительной силой, подобно тому как другие формы частной собственности представлялись ему разрушительными для единства общества. Чтобы выгодно оттенить предложенный им проект идеального города, Платон акцентирует внимание на институциональных структурах, способствующих распространению разобщенности и фракционности, при которых «один мужчина тащит в дом все, что может, не считаясь с остальными, другой же, живя отдельно в своем доме со своими женщинами и детьми, испытывает собственные удовольствия и горести от того, что является частным»[19]. В «Законах» Платон вновь выступает против существующего у афинян положения дел в отношении частной собственности и женщин: «Мы сваливаем все в одну кучу, как говорит поговорка, в четырех стенах, а затем поручаем женщинам разбирать все это...»[20] Очевидно, что такой традиционный брак и женщина, исполняющая роль хранительницы личного очага, рассматривались Платоном в тесной связи с системой частной собственности, которая была самым большим препятствием на пути к единству и благосостоянию города.

В книге VIII «Государства» при рассмотрении последовательно сменяющих друг друга извращенных форм государственного устройства Платон в ярких красках описывает связь, существующую между частным владением женщинами и коррупцией. Так же, как ранее он рассматривал обобществление женщин наравне с другой собственностью, так и теперь, показывая процесс вырождения города-государства, он без дополнительных объяснений говорит о женщинах как о любой другой частной собственности. Более того, находящиеся в частном владении женщины, в силу своего особого отношения к интересам своей семьи, изображаются как существа, ускоряющие процесс упадка. Во-первых, как только у правителей появляется желание владеть землей, домами и деньгами, создавать домашние сокровищницы и частные любовные гнездышки, им уже не удается быть хорошими защитниками людей, и их город начинает вырождаться[21]. Затем личное владение женщинами изображается в качестве основной причины дальнейшего разложения. Жалобы матери на то, что недостаточная забота со стороны мужа о благосостоянии и престиже семьи пагубно сказывается на ее репу-

тации среди других женщин, приводят к тому, что тимократический* юноша начинает презирать своего благочестивого родителя, испытывает желание бросить ему вызов, чтобы показать свою бóльшую состоятельность как мужчины. Жена с ее эгоистичными заботами, которая «поет совсем другие куплеты, как это свойственно всем женщинам в подобных ситуациях», — является, подобно Пандоре, истинным источником всего последующего зла[22].

То, что Платон так тесно связывает ликвидацию института семьи с обобществлением собственности и при этом не рассматривает первое как более тяжелую эмоциональную потерю, чем второе, должно быть понято в связи с функциями и статусом женщин и семьи в современном Платону афинском высшем обществе. Учитывая статус афинских женщин наравне с движимым имуществом и «особенно тесную связь, предполагаемую между семьей и ее земельными владениями», смешивание Платоном двух проблем, которое мы отчетливо здесь видим, кажется вполне понятным[23]. В классической греческой литературе можно найти множество примеров, подтверждающих, что женщины, имеющие право стать женами современников Платона, ценились за молчание, усердную работу, бережливость и, кроме того, за супружескую верность. Будучи ограничены ведением домашнего хозяйства и рождением наследников, они были необразованны, не допускались к практическому участию в культурной жизни города, их деятельность за пределами замкнутого существования, ограниченного стенами дома, интеллектуально не поощрялась. Вследствие этого супругам практически невозможно было стать повседневными партнерами или людьми, тесно связанными эмоциональными и интеллектуальными узами[24]. В результате, по мнению современных исследователей жизни древней Греции, «в большинстве греческих источников семье не уделяется много места, а о ее эмоциональной и психологической стороне вообще нет речи», и «семейная жизнь, в том смысле, как ее понимаем мы, вряд ли вообще существовала» в Афинах конца V в. до н.э.[25] Преобладание бисексуальности означало, что «сосуществовали два дополняющих друг друга института: семья заботилась о том,

---

* В книге VIII диалога «Государство» разбираются основные виды государств, в которые последовательно перерождается совершенное государство, и соответствующих им людей. Извращенными видами государств, по Платону, являются: тимократия (545c—550b), олигархия (550c—556e), демократия (557a—561e) и тирания (562a—565c).

что мы называем материальной стороной, педерастии (и куртизанству) отводилась эмоциональная и, в некоторой степени, интеллектуальная сторона интимной жизни мужчин»[26].

С другой стороны, поскольку семья не являлась центром эмоциональной жизни греков из высшего общества, она функционировала не так, как функционирует современная семья, и это делало ее в большей мере социально несправедливой. Домохозяйство одной семьи выделилось из рода сравнительно незадолго до этого, и лишь постепенно полис приобрел ту преданность, которая когда-то принадлежала отдельному роду. Образ Антигоны* предстает как типичный пример такого конфликта преданности; во времена Платона действительно существовали различные сферы жизни, где еще не было ясности в вопросе, какие обязанности должны преобладать — семейные или гражданские. На родственниках жертвы, а не на правителях лежало больше ответственности за отмщение в случае совершения преступления, и это прекрасно показано в «Законах»[27]. Опять же, бóльшая ответственность перед родителями, чем перед законом, явно показана в диалоге «Эвтифрон», в котором Сократ подвергает сомнению саму мысль, что человек может обвинить своего отца за убийство того, кто не являлся их родственником[28]. В таком случае, несмотря на то что афинская семья начала IV в. до н.э. менее всего служила эмоциональной основой брака, выступая как устоявшийся экономический организм и средоточие важных обязанностей, она представляла силу, явно сеющую распри и несущую потенциальную угрозу гражданской преданности.

Те исследователи Платона, которые были в ужасе от платоновской идеи упразднения семьи и ее замены сожительством, направленным на производство наилучшего потомства, по-видимому, восприняли эту проблему анахронически, не принимая во внимание ту функцию, которую выполняла семья в жизни Афин. Например, когда Г.М.А.Грубе выступает против системы временного сожительства стражей как «нежелательной, поскольку она [система] совершает насилие над глубокими человеческими чувствами» и «полностью игнорирует чувство любви между супругами»[29], он, по-видимому, забывает, что в то время семья просто не была тем мес-

---

* Антигона — героиня древнегреческой мифологии, трагедии Софокла и многих других художественных произведений таких авторов, как Расин, Альфиери, Скарлатти, Брехт, Хоххут.

том, где выражались глубокие человеческие чувства. Даже поверхностное знание «Пира» с его неодобрением тех, кто обращает свою любовь на женщин и создает семьи, и одобрением тех, чья высокая, духовная любовь обращена к мужчинам и философии, показывает, что Платон и его слушатели никогда не рассматривали упразднение семьи как жесткое ограничение интимной жизни. Еще более странным кажется мнение Лео Штрауса, который не просто полагает, что семья «естественна» и любые движения к ее упразднению — «условности», но ставит вопрос, не является ли возможность или невозможность упразднения семьи своеобразной лакмусовой бумажкой, способной определить осуществимость идеального государства в целом[30]. Те места в «Государстве», к которым он обращается, чтобы продемонстрировать предполагаемое «свидетельство того, что у мужчин, видно, есть естественная потребность в своих собственных детях», явно не подходят для подтверждения его точки зрения. Более того, его возражение против платоновского контроля гетеросексуального поведения, якобы означающего, что «зов эроса просто подавляется», подразумевает полнейшее отрицание того факта, что в то время преобладал гомосексуальный эрос. Слушатели Платона, вполне возможно, восприняли бы ограничения своего гомосексуального поведения со стороны идеального государства как большее подавление своих сексуальных чувств, чем упразднение семьи и контроль, наложенный на гетеросексуальные отношения.

Те же исследователи — Грубе, Тейлор и Штраус, — которые считают упразднение семьи невозможным, в то же самое время менее терпимы и в отношении предлагаемой Платоном альтернативы: выбора партнерами друг друга, как предполагается, с помощью жребия, но на самом деле для целей евгеники. Те из них, кто отвергает, ссылаясь на человеческую природу, такие предложения, как невыполнимые из-за их «невыносимой жестокости»[31], многое поняли бы, поразмышляв над положением уважаемых обществом греческих женщин, поскольку они так же контролировались и были лишены сексуальной жизни, как, по замыслу Платона, и стражи обоих полов в идеальном государстве, но уже без предоставления им компенсации в виде участия в общественной жизни. Женщина Греции была не более свободна в выборе сексуального партнера, чем стражи Платона. Более того, ее партнер имел не просто абсолютное право на интимные отношения с ней и право иметь от нее потомство до

конца ее жизни, он также обладал всей полнотой той власти, которую ранее имел над ней ее отец. Выйдя замуж, женщина не могла даже подумать о внебрачных интимных отношениях, она полностью зависела от того удовлетворения, которое муж считал нужным ей дать, в то время как мужу позволительно было иметь любое количество одобряемых общественным мнением гетеро- и гомосексуальных внебрачных связей. Степень двойственности стандартов становится еще более очевидной, если вспомнить, что греческое слово, использовавшееся для обозначения супружеской измены, *по определению* означало не что иное, как сексуальные отношения между замужней женщиной и мужчиной, не являвшимся ее мужем. Нет необходимости говорить, что наказания были очень суровы. Даже если муж умирал, женщина не могла распоряжаться ни своей жизнью, ни своим телом, поскольку она возвращалась под опеку своего отца или стража, который мог повторно выдать ее замуж по своему усмотрению. В качестве альтернативы гражданин мог отдать свою дочь или сестру в наложницы, откуда она могла быть отправлена в бордель безо всяких претензий к ее владельцу[32].

Если афинских женщин из высшего слоя, живших в одном из наиболее культурных обществ, известных миру, можно было контролировать и ограничивать до такой степени, утверждение, что крайности человеческой природы делали невозможным претворение в жизнь платоновской системы сожительства с ее требованием будто бы «неестественного воздержания», представляется весьма спорным[33]. Сексуальная жизнь женщин бóльшую часть человеческой истории подвергалась ограничениям так же строго, как Платон предлагал контролировать личную жизнь стражей. «Зов эроса» в реальных женщинах был «заглушен» с видимым успехом. Из большей части истории женского пола видно, что при соответствующей установке и строгих санкциях человеческие существа могут быть поставлены в такие условия, в которых примут контроль любой степени строгости над своей сексуальной и эмоциональной жизнью. Конечно, проблема в том, что упомянутые исследователи использовали понятия «человеческие эмоции» и «природа человека», имея в виду только мужчин. Грубе, Тейлору и Штраусу кажется особенно ужасным — притом что у греков, как и у многих других народов, предназначение женщин заключалось в рождении законного наследника и их жизни соответственно контролировались, — что Платон посмел предложить контроль за сексу-

альной жизнью как стражей-мужчин, так и стражей-женщин с целью воспроизводства наилучшего потомства для сообщества.

Значение платоновского упразднения семьи велико; отголоски его предложений, касающиеся построения идеального общества, слышны у последующих теоретиков и правителей утопических обществ, существование которых зависит от высочайшей степени сплоченности и единства общества. Как утверждает Стэнли Даймонд в своем много проясняющем исследовании, делающем анализ платоновской трактовки семьи, «явная цель заключается в освобождении [стражей] от всех связей и побуждений, которые могли бы ослабить их преданность государству... Платон чувствовал явный антагонизм между государством и семьей, и, чтобы гарантировать полную преданность первому, он просто упразднил второе»[34]. Важно отметить, что предложенное Платоном революционное разрешение противоречия заключалось не в уничтожении кровных родственных связей, но в расширении их влияния на всю правящую элиту. Стражам на самом деле необходимо было «представить, что все они — одна семья»[35], и Платон неоднократно подчеркивает, что объединение правителей в единую семью не должно стать простой формальностью. Требуется, чтобы они не только обращались друг к другу, но и вели себя по отношению друг к другу как брат, родитель и т.д. «Было бы смешно, — говорит Главкон, — и названия близких оставались бы пустым звуком, если не претворять это в жизнь»[36]. Таким образом, страх и позор, ассоциирующиеся с насилием по отношению к родителю, будут выступать, по мысли Платона, как необычайно сильная мера против нападения на кого-либо из старших. По аналогии с этим судебные процессы и разногласия между общественными группами станут не более распространенными, чем внутри семьи, и успех города в ведении войны в большой степени будет обязан тому, что солдатам больше не захочется покидать своих товарищей, как не захотелось бы оставлять членов своих семей[37]. Фактически, как кратко выразил эту мысль Грегори Властос, «идеальное общество, изображенное в "Государстве", это политическое сообщество, поддерживаемое узами братской любви»[38].

Самым фундаментальным последствием платоновского преобразования класса стражей в единую семью является изменение роли женщин. Руссо, жестко критикуя Платона как за отмену семьи, так и за предоставление равных прав жен-

щинам, тем не менее, проявил проницательное понимание взаимосвязи, существующей между этими двумя нововведениями. «Я знаю, что в "Государстве" Платон предписывает женщинам то же применение, что и мужчинам, — говорит он. — Отказавшись от индивидуальной семьи в своей системе управления и больше не зная, что делать с женщинами, он не нашел другого выхода, кроме как обратить их в мужчин»[39]. Руссо как будто бы прав, за исключением того, что вместо «мужчин» следует читать «людей», так как для него только мужчины во многих важных отношениях являлись людьми. Однако исследователи, продумывающие связь между двумя первыми «волнами парадокса» в книге V — предоставлением равных прав женщинам и упразднением семьи, — тем не менее, не согласны с ним. Кто-то подчеркивает независимость этих двух положений друг от друга, другие полагают, что, возможно, между ними существует причинная связь, но сами не берутся развивать мысль дальше в этом направлении, и по крайней мере один утверждает, не давая никаких объяснений, что к упразднению семьи с необходимостью приводит эмансипация женщин[40]. Однако мне по ряду причин представляется, что любая причинная связь, существующая между этими двумя парадоксальными утверждениями, отличается от той, на которую указал Руссо.

В идеальном городе-государстве, поскольку там нет частного богатства и брака для класса стражей и поскольку их жизнеустройство должно быть общим, нет и такой домашней роли, как традиционная домохозяйка. Это происходит потому, что плановое воспроизводство потомства и общественное воспитание детей сводят к минимуму непредсказуемость беременности, а отрезок времени, требуемый для материнства, больше не занимает все время женщины. Следовательно, женщинам уже не отводятся традиционные роли. Однако любой гражданин в идеальном городе должен выполнять свои функции; образование и срок работы каждого индивида направлены на оптимальное выполнение единственного ремесла[41]. Если женщины-стражи больше не связаны с конкретными мужчинами, детьми, домохозяйствами, то, по-видимому, у Платона не было другого выбора, кроме как считать их лицами со своими собственными правами. Если они должны занять место среди членов класса стражей, каждая из них должна выполнять функции этого класса. Вот почему Платон должен был убедить своих скептически настроенных слушателей, что женщины способны выполнять задачи, зна-

чительно отличающиеся от тех, которые им предписывает традиция.

Вначале Сократ напоминает слушателям, что все они согласились с тем, что каждому человеку следует назначать работу, наиболее подходящую его или ее природе. Но, продолжает он, поскольку никто из них не осмелится утверждать, что мужчины и женщины по своей природе ничем не отличаются, то существует опасность впасть в противоречие с самим собой, если утверждать, что женщины-стражи должны выполнять ту же работу, что и мужчины. Тем не менее существует множество параметров, по которым люди могут различаться, и мы не все из них принимаем в расчет, приписывая различным людям различные функции. Сократ утверждает, что мы еще не рассматривали, «в чем состоит видовое различие или сходство природных свойств, и не определили, к чему тяготеет то и другое, когда назначали различные занятия людям различной природы и одинаковые тем, кто одинаков»[42]. Но, продолжает он, не разумнее ли рассматривать только те сходства и различия, которые имеют отношение к той деятельности, о которой мы говорим? Нас не интересует, лысый ли человек или длинноволосый, когда мы оцениваем его способность быть хорошим сапожником. И тогда нет причины рассматривать различие в детородной функции между полами — «что женщина производит на свет, а мужчина оплодотворяет» — как довод при решении вопроса, должны ли они играть равные роли в правящем классе. Сократ решительно возлагает груз доказательства на любого, кто станет утверждать обратное. Он же полагает, что поскольку способность человека заниматься определенным видом деятельности определяется характеристиками его души и поскольку пол соотносится с душой не более, чем наличие или отсутствие волос на голове, то представители обоих полов могут быть искусными во всех искусствах, и это зависит только от природы их собственной души. Таким образом, несмотря на его заявление, что в общем женщины не обладают такими способностями, как мужчины в целом, и особенно физической силой, отдельно взятые представители обоих полов будут способны выполнять все необходимые для города функции, включая охрану и философию. Единственным способом убедиться в том, что человека определили на самую подходящую для него работу, является правильная оценка достоинств каждого вне зависимости от половой принадлежности.

Этот, казалось бы, простой аргумент является уникальным в рассмотрении женщин с точки зрения политических философов и имеет революционные последствия для женского пола. Смелое предположение Платона, что, вероятно, не существует различий между полами, кроме различия их ролей в воспроизводстве потомства, стало возможным только из-за необходимости единства правящего класса, а вытекающее отсюда упразднение частной собственности и семьи повлекло за собой упразднение функции жены и абсолютную минимизацию функции материнства. И как только дверь открылась, возможности для женщин стали неограниченными. Уничтожение традиционных мужских и женских ролей среди стражей — даже раннее воспитание детей должно было ложиться на плечи как мужчин, так и женщин — абсолютно полное[43]. Платон делает вывод, что, хотя женщины в целом как класс менее способны, лучшие из женщин могут наравне с лучшими из мужчин делить высшие функции по управлению городом. «Философы-монархи», как их следовало называть, должны были состоять из представителей обоих полов[44].

Чрезвычайная враждебность исследователей-мужчин к платоновскому парадоксу первой волны интересна сама по себе, но здесь не место обсуждать это. Но одно обвинение, выдвинутое против него, должно быть нами рассмотрено. Лео Штраус и Алан Блум заявили, что аргументы Платона, используемые им в защиту равенства женщин, основаны на «забвении» тела и «абстрагировании» от него, особенно на «абстрагировании от различий между полами в воспроизводстве потомства»[45]. Разумеется, они основаны не на этом. Платон чрезвычайно осторожен, принимая во внимание те различия между полами, которые явно носят биологический характер, а потому неизбежны, — беременность, кормление грудью и различный уровень физической силы. Названные исследователи наравне с миллионами других людей ошибочно считают (а Платон очень разумно так не считает), что общепринятая роль женского пола логически вытекает из того единственного факта, что женщины производят на свет детей. Действительное значение отношения к женщинам в «Государстве» (книга V) заключается в том, что это один из немногих примеров в истории мысли, когда биологические свойства, присущие женской природе, явно отделены от традиционного, институционального и эмоционального багажа, который часто приписывается женщинам. Исключение Пла-

тоном частной сферы из жизни стражей повлекло за собой постановку коренных вопросов относительно всех общепринятых различий между полами.

В споре о нужном образовании и действительной роли женщин в обществе Сократ дважды прямо указывает, что эти вопросы и упразднение семьи в самом деле являются сторонами одной и той же проблемы. Сначала он ведет речь о «правильном приобретении и использовании детей и женщин», а затем о «законе, касающемся владения женщинами и детьми и воспитания их»[46]. К тому же то, как он представляет эмансипацию женщин-стражей, значимо само по себе. Мимоходом упомянув, что женщины и дети, как и другое имущество, будут в общем владении стражей, Сократ в начале книги V вынужден ответить на вызов и доказывать это важное решение. Он начинает дискуссию, во-первых, о равном образовании для женщин и равном обращении с ними и, во-вторых, об общественном обучении и воспитании детей. Затем, по-видимому, решив отменить традиционные роли женщин посредством отказа от семьи, он испытывает потребность обосновать это, приводя примеры способности женщин выполнять разнообразные роли, которые не входят в их традиционную сферу деятельности. Короткий отрывок из «Законов» показывает, насколько Платон осознавал опасность, вытекающую из факта освобождения женщин от предписанной им домашней роли без предоставления им альтернативной функции. Он полагал, что примера со спартанцами будет достаточно, чтобы отговорить любого законодателя от «дозволения женскому полу не отказывать себе в роскоши, богатстве и беспутстве, руководя полом мужским»[47]. Таким образом, именно разрушение семьи не просто позволяло, но заставляло Платона по-новому взглянуть на проблему женщин и их потенциальные возможности.

Два дополнительных аргумента ясно показывают, что именно упразднение семьи, а не наоборот, приводит Платона к идее освобождения женщин-стражей. Во-первых, у него нет упоминаний о женщинах низших классов. Нам говорится о том, что земли, дома и другая собственность домовладельцев и земледельцев должны быть сохранены. Существует тесная связь между данными вещами и частным владением женщинами и детьми — предполагается, хотя прямо нам об этом не говорится, что в низших слоях общества семья также сохраняется[48]. Безусловно, эффективность — одна из осно-

вополагающих целей в организации труда ремесленников. Но хотя аргумент, приводимый в книге V о талантах женщин, точно так же справедлив применительно к управлению государством, как и к другим искусствам, в книге нет ни одного места, где бы данное положение относилось к женщинам других классов, за исключением класса стражей. Единственно возможным объяснением, по-видимому, может быть только то, что там, где сохранялась семья, женщины оставались частными женами и сохраняли функции матерей, поэтому их равенство с мужчинами, при котором они играли бы другие роли, вообще не рассматривалось[49].

Во-вторых, то, что происходит с женщинами во второмлучшем городе, описанном в «Законах», полностью подтверждает нашу гипотезу. Изучение Платоном проблемы женщин в «Законах» выявляет ее амбивалентность. Он поставлен перед дилеммой, вызванной невозможностью примирить его все возрастающую убежденность в потенциальных возможностях женского пола с идеей обратного введения частной собственности и семьи в социальную структуру города-государства. С одной стороны, размышляя о женщинах как об индивидуумах с огромными неиспользованными талантами, Платон ко времени написания «Законов» становится, по-видимому, еще более, чем прежде, убежден, что существовавшая практика в отношении женщин была глупой и что они должны получать образование и возможность использования своих великих способностей. Теоретически радикальные утверждения о женщинах в книге V «Государства» доведены в «Законах» до новых крайностей. С другой стороны, «Законы» — не такой революционный документ, как «Государство»; далеко не являясь «образцом, воздвигнутым на небесах», второй-лучший город представлен и менее утопически[50]. Сам заголовок этого диалога, часто переводимый как «Законы», на самом деле точнее было бы перевести как «Традиция». Катастрофической демонстрацией такого «реализма» является платоновское представление о роли женщин. То, что предполагается для них в самом общем виде, просто неосуществимо в частностях в том обществе, где они опять превращаются в частных жен и матерей своих детей.

Аргументы и выводы, к которым приходит Платон в «Законах» по поводу природного потенциала женщин, намного радикальнее, чем в «Государстве». Он, кажется, относит практически все различия в способностях и достижениях

мужчин и женщин к различиям в их обучении и воспитании. Обратив внимание на пример сарматских женщин, которые наравне с мужчинами принимают участие в военных действиях, как на доказательство потенциала женского пола, он утверждает, что афинская практика, поддерживающая строгое соблюдение половых ролей, абсурдна. Только «удивительно грубая ошибка» законодателя могла допустить, чтобы половина доступных государству ресурсов не использовалась, предписывая «наиболее нерациональную» практику — «что мужчины и женщины не могут заниматься одной и той же деятельностью в согласии и со всей их энергией»[51]. К тому же перед этим шокирующим утверждением произносится несколько речей, в которых он готовит слушателей к такому заявлению, предлагая продуманную метафору амбидекстрии* — слегка завуалированный намек на мысль, что женщины и мужчины, как правая и левая руки, будут почти одинаково развиты, если их одинаково развивать[52].

Ко времени написания «Законов» Платон прекрасно осознавал, что женская человеческая природа не была достойно представлена обделенными и жалкими образами женщин того общества, в котором он жил сам. На самом деле, было еще неизвестно, каких высот женщины способны достичь, хотя можно было составить себе некоторое представление об этом на примере женщин-воительниц, которые в других обществах принимали участие в битве наравне с мужчинами. Тем не менее в «Законах» общие принципиальные положения, касающиеся женщин, более радикальны, чем фактические детали изображенного им общества. После общего заявления, что закон должен предписывать одинаковое образование и воспитание для девочек и для мальчиков, что, «насколько это возможно, женский пол должен быть равным с мужским в образовании и во всем остальном» — должен «в целом разделять образ жизни мужчин»[53], — афинский законодатель у Платона применить на практике данные указания во многих принципиальных случаях не может. Чтобы понять эту непоследовательность и противоречие между общими заявлениями в отношении женщин и детальным описанием их наиболее значимых гражданских обязанностей, мы должны вернуться к рассмотрению того, что последует после восстановления частной собственности и семьи.

---

* Способность одинаково хорошо владеть правой и левой рукой. — *Прим. пер.*

Как ни горько это Платону, он признает свое поражение, утверждая, что граждане второго-лучшего города, не являясь богами и потомками богов, не способны иметь собственность в общем владении. Восстановление частной собственности — одно из главных далеко идущих различий между «Законами» и «Государством» — влечет за собой в том же самом параграфе возвращение к браку и семье[54]. Из контекста понятно, что потребность человека, имеющего частную собственность, в наследнике требует ликвидации общего владения женщинами и детьми, а также другой собственностью. Тем не менее отождествление женщин и детей с другой собственностью было настолько машинально для греческого мышления, что опять не чувствуется никакой необходимости в каком-то отдельном его оправдании. Провал в достижении коммунистического владения собственностью, по-видимому, влечет за собой и введение частного владения женщинами.

Более того, семья является основой предлагаемого в «Законах» государственного устройства. Гленн Морроу отмечает, что «государство — это союз домохозяйств или семей, а не собрание отдельно взятых граждан», и что «жизнеспособность семьи в государстве Платона очевидна во многих пунктах его законодательства»[55]. Существование семейных усыпальниц, сложность законов, касающихся вопросов брака и наследования, решающая роль семьи в отстаивании справедливости в уголовных делах и отрицание права сыновей выступать против своих отцов — все эти положения указывают на центральную и влиятельную позицию семьи[56]. Первым следует обрисовать брачное право, имеющее незамедлительные и далеко идущие последствия для положения женщин. По контрасту с системой временного сожительства, представленной в «Государстве», где ни один пол не обладал бóльшими правами при выборе сожителя или отказе от него, восстановление постоянного брака без какого-либо объяснения предполагает, по-видимому, совершенно разные права при выборе супруга для женщин и для мужчин. В представлении Платона, брак был обязательным для всех, поскольку производство потомства рассматривалось как всеобщая обязанность. Но в то время как мужчина, являющийся субъектом в данном положении, поскольку он добивается партнерства, результатом которого станет появление лучшего потомства для государства, сам решает, на ком жениться, женщина является в браке «дарованной»[57]. «Право законной помолв-

ки» женщины принадлежит по очереди длинной череде родственников по мужской линии, и, только если у нее совсем нет близких родственников-мужчин, она имеет какое-то право на выбор мужа. Иронией выглядит то, что, предполагая такое заранее предусмотренное вмешательство в выбор женщины, Платон отказывается узаконить неподходящие браки, поскольку полагает, что, поступив так, «помимо глупого положения, в которое он себя поставит, вызовет сильное возмущение»[58]. Несомненно, та форма контроля, которая считалась принятой для женщин, была признана совершенно недопустимой для мужчин.

Брачное право в отношении женщин практически лишает их права владения собственностью. Даже не имея братьев, дочь могла наследовать семейное имущество, только служа инструментом, с помощью которого выбранный ее отцом муж мог стать наследником ее отца, в случае если у нее не было братьев[59]. «Законы» документируют тесную связь собственности и наследования с системой брака и положением женщин. Когда у мужчины есть наследуемое имущество, у него должна быть и жена, для того чтобы обеспечить законного наследника. То, что женщины являются частными женами, приводит к тому, что во многих случаях к ним относятся скорее как к собственности, чем как к личности. Сами они не могут наследовать собственность, что главным образом определяет положение человека в обществе (сын, не являющийся наследником, должен покинуть город на то время, пока кто-нибудь не признает его своим наследником)[60]; к ним относятся как к товару, который продают родственники-мужчины. Учитывая эти основные черты социальной структуры города, неудивительно, что Платон, несмотря на прямо противоположные общие заявления, не способен воспринимать женщин как ровню гражданам-мужчинам. Их статус собственности, по всей видимости, мешает претворению декларируемых им намерений в жизнь.

Хотя правовое положение женщин в его втором-лучшем городе по сравнению с современными Платону Афинами улучшается, это все же не равенство с мужчинами. Гленн Морроу говорит, что «это, конечно, выраженное Платоном намерение (правда, полностью не выполнимое) дать женщинам равный статус перед лицом закона...»[61]. Предлагаемые им законы относительно развода, в отличие от законов, касающихся заключения брака, действительно обходятся с женщинами и мужчинами более справедливо по сравнению

с существовавшими законами Афин; уголовное законодательство предусматривет одинаковое наказание за нанесение телесных повреждений или убийство как жен, так и мужей, и оно применимо, без дискриминации по половой принадлежности, как к обвинителю, так и к обвиняемому[62]. Самый поразительный пример равенства перед законом — это случай супружеской измены, когда одинаковому наказанию подлежат преступники обоих полов[63]. Столь необычный отход от двойного стандарта, которого можно было ожидать в обществе, прочно построенном на принципе моногамии и наследования, вероятно, можно объяснить желанием Платона сделать всех членов города-государства добродетельными и сдержанными, насколько это возможно. В конечном счете стандарты не смягчаются для женщин, а ужесточаются для мужчин. Тем не менее в «Законах» все же явно прослеживается афинское представление о женщинах как «несовершеннолетних» в глазах закона. Кроме того, поскольку они не имеют права владеть собственностью, им не разрешено до 40 лет давать свидетельские показания в суде или поддерживать судебные иски, и, только лишь будучи не замужем, они получают разрешение делать это[64]. Женщины, особенно замужние, все же в большей мере femmes couvertes.

То, что начинает выявляться вследствие отрицания важных гражданских и судебных прав женщин, ярко подтверждается теми ролями, которые отводятся им в сфере официального управления. В «Государстве», поскольку нам было сказано, что женщины, принадлежащие к классу стражей, должны наравне с мужчинами участвовать во всех сторонах управления и защиты государства, они специально не назначались на какие-то определенные должности, и не подразумевалось, что они не могут быть избранными на какие-то должности. Единственный случай, где женщины специально упоминаются как подходящие для должности, — завершающая часть описания Сократом образования для философов. Здесь, предположительно потому, что сама идея должна была казаться просто возмутительной, Платон испытывает необходимость напомнить своим слушателям, что все то, что он говорил до этого, в равной степени относится ко всем женщинам с надлежащими способностями[65]. И очень непохоже, что женщины-стражи, если им разрешено соревноваться за наивысшую должность, будут лишены права занимать любую другую должность.

В «Законах», напротив, несмотря на приведенные выше общие заявления, Платон детально излагает, в каких случаях определенная функция, такая как священство, должна исполняться лицами обоих полов, и специально упоминает те должности, которые предназначены для женщин, часто явно имея в виду, что только женщины подходят для них[66]. К примеру, именно женщины наставляют супружеские пары, ухаживают за младенцами, их роль в воспитательной системе сводится к кормлению детей и присмотру за их играми — короче говоря, женщины выполняют, не занимая должностей высшего ранга, все те домашние, воспитательные, ориентированные на детей функции, которые им традиционно приписывались. И с другой стороны, нет даже намека на то, что женщины могут занимать должность судьи или участвовать в «священном ночном совете», роль которого соответствует роли философов в «Государстве»[67]. Детям дают уроки образованные должностные лица мужского пола; пост смотрителя образования, «несомненно, самый важный... среди высших постов в Государстве», и его должен занимать «такой представитель граждан, который во всем является самым блестящим», — здесь явно прочитывается, что этот пост должен занимать мужчина, поскольку он должен быть «отцом законнорожденных детей»[68]. Эта оговорка прибавляет вес тому, что имеется в виду на протяжении всего сочинения, — во втором-лучшем городе, за исключением просто упоминаний о возможности для женщин занимать государственные должности, большинство постов, особенно высшего ранга, сохраняется за мужчинами[69]. Даже те посты, которые она может делить на равных, женщине не разрешено занимать до достижения 40 лет, в то время как мужчине это разрешается начиная с 30-летнего возраста[70].

Несмотря на противоречивое заявление в «Законах» о том, что в интересах порядка и дисциплины даже замужние женщины должны принимать пищу совместно, хотя и отдельно от мужчин, ясно, что у Платона было неоднозначное отношение к разумности или, возможно, осуществимости выведения жен из домашней изоляции. Так, когда он описывает похоронные процессии высокопоставленных граждан, женщины детородного возраста явно пропущены в списке, в котором находят свое место представители всех других классов. Они также не включены в хоровые состязания[71]. Особо примечательно, что, несмотря на его предыдущие настойчивые заверения, что ни гимнастика, ни верховая езда не явля-

ются неуместными для женщин и что подготовленные женщины могут выступать на равных с мужчинами в военной области[72], прописав детально все правила, он почти полностью освободил женщин от несения военной службы. Девочки-подростки должны обучаться военному искусству, только «если они на это согласны», тогда как для мальчиков это является обязательным[73]. Далее, хотя он выдвигает общее положение о том, что мужчины, женщины и дети должны принимать участие в военной подготовке, по крайней мере, раз в месяц, когда все детали уточнены, женщины по достижении брачного возраста (самое позднее в 20 лет) опять явно пропущены. Они также не включаются ни в скачки, ни в борьбу, что является неотъемлемой частью военной подготовки. Что касается искусства верховой езды, то устанавливается, что «нет необходимости создавать специальные законы и правила по поводу их участия в этих видах спорта», но они могут это делать «без осуждения», если им это нравится[74]. Следует отметить, что Платону было несвойственно делать необязательными отдельные области системы образования — особенно те, которые касались защиты государства.

Наконец, если срок военной службы для мужчин устанавливался в возрасте от 20 до 60 лет, то «для женщин это считалось возможным и подходящим в каждом отдельном случае, после того как они закончат воспитание детей, и до 50 лет, во всех родах военной службы, где будет решено правильным использовать их услуги»[75]. Это означает, что, несмотря на все громкие заявления о необходимости и разумности подготовки женщин наравне с мужчинами для совместного участия в защите государства, на самом деле им дозволяется — не вменяется в обязанность — проходить такую подготовку в возрасте только до 20 лет, а затем они освобождаются от несения военной обязанности на период до окончания деторождения и затем снова — после достижения 50 лет. В обществе, где мужчинам разрешалось вступать в сексуальные отношения только со своими женами и контрацепция едва ли была в развитом состоянии, это могло означать, что от взрослых женщин ожидалась не более чем пятилетняя военная служба. Очевидно, никаких шансов воспитать амазонок не существовало.

Несмотря на открыто заявленное намерение Платона сделать женщин равными мужчинам в несении гражданских обязанностей второго-лучшего города, то, что они являются частными женами, уменьшает их участие в общественной

жизни по трем причинам. Первая причина — наступление беременности и кормление грудью, которая не контролируется и непредсказуема, в отличие от ситуации в «Государстве», где стражи должны были вступать в близкие отношения только по распоряжению правителей. В «Законах», поскольку женщины являются постоянными женами, у них меньше возможности предусмотреть время беременности и ограничить беременность, и они не могут постоянно нести общественные или военные обязанности. Вторая причина — возвращение к частному домохозяйству превращает каждую жену в хозяйку, ответственную за его благосостояние, и очевидно, что в «Законах» мать должна гораздо больше участвовать в уходе за малолетними детьми, чем это делала женщина-страж, которая даже не знала, какой ребенок был ее собственным[76].

Третья причина состоит в следующем. Платон находит непостижимым, как это женщины, являющиеся «частными женами» — частной собственностью граждан-мужчин, — могут играть те же общественные и в особенности военные роли, что и женщины-стражи, отношения которых к мужчинам не описывались традиционным способом. В то время как женщины-стражи, подобно своим товарищам — мужчинам, могли заниматься физическими упражнениями обнаженными, девочки-подростки в «Законах» должны быть «одеты в скромные одеяния», ибо незамужняя девушка, которой в скором времени предстоит стать уважаемой женой и частной собственностью гражданина, едва ли могла предстать совсем обнаженной перед всем миром[77]. Платон в «Законах» высказывает опасение, что будет осмеян за свое предложение, чтобы жены ужинали за общественными, хотя и отдельными от мужчин столами. Такое же опасение он высказывал в «Государстве» по поводу предложения стражам обоих полов заниматься физическими упражнениями вместе и обнаженными[78]. Хотя он полагал, что оставить женщин необученными было бы опаснее, чем не обращать внимания на мужчин, и настаивал, чтобы женщины тоже обедали на виду у всех, он прекрасно осознавал, что в том обществе, в котором он намеревался это осуществить, такой идее будет сильное противодействие. В результате, хотя он сожалел о том, что даже обученные, по всей видимости, женщины Спарты в панике бегут, когда враг захватывает их город, и хотя считал глупостью, что такой важный потенциал для обороны города, как женский пол в целом, не принимается

в расчет, он, по-видимому, нашел невозможным придерживаться своего первоначального намерения, чтобы женщины участвовали в военной деятельности наравне с мужчинами. Если организация публичных обедов частных жен отдельно от мужчин могла вызвать общий шумный протест, то кто знает, какие перевороты могло повлечь за собой предложение, чтобы мужчины смешивались с частными женами других мужчин на поле битвы. Несмотря на все открыто декларируемые в «Законах» намерения освободить женщин и использовать все их таланты, которыми, как он теперь был убежден, они обладают, восстановление Платоном семьи имело прямым следствием возвращение женщин к традиционному положению.

В «Государстве» различие между полами свелось к различию их роли в воспроизводстве потомства, поскольку упразднение собственности и семьи для класса стражей повлекло упразднение традиционно женской сферы. Из заявления, что природа женщин не отличается от природы мужчин этого класса, логически вытекало радикальное предложение, чтобы их образование и образ жизни были одинаковыми. Платон приписывает андрогинные черты характера всем стражам; и мужчины, и женщины должны быть мужественными и кроткими, а благодаря их образованию и постоянным дружеским отношениям и те, и другие будут одинаково ценить благо всего сообщества. Ради целей такого сообщества объявляется об упразднении традиционных мужских и женских ролей, что более соответствует природе, чем традиционная приверженность им.

В «Законах», наоборот, восстановление собственности требует моногамии и частных домохозяйств и, таким образом, возвращает женщин к их роли «частных жен» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Хотя общие заявления Платона о возможностях женщин звучат здесь значительно убедительнее, чем в «Государстве», философ просто *не может*, исходя из предлагаемой им социально-экономической структуры общества, совершить значительный переворот в роли женщины, который, казалось бы, должен последовать за этими заявлениями. В таком обществе «природа» женщины должна отличаться от «природы» мужчины. Женщина должна быть целомудренной и заслуживающей уважения, как и приличествует частной жене, чей долг — обеспечить законность наследника владельцу собственности, в то время

как тот должен обладать благородными и мужественными качествами, напоминая тем самым идеальных стражей.

Таким образом, поразительное различие между ролью женщин, представленной в «Государстве» и в «Законах», коренится не в изменении представлений Платона о природе и возможностях женщин. Напротив, его убеждения, как выясняется, изменились в прямо противоположном направлении. Это различие объясняется упразднением частной собственности и семьи в интересах единения в первом диалоге и их восстановлением во втором. Когда женщина вновь воспринимается как придаток, находящийся в частном владении мужчины, когда семья и ее нужды определяют всю деятельность женщины, тогда предписанная для нее социализация и управление ею должны обеспечить, чтобы ее «природа» формировалась и оставалась соответствующей этой роли.

Примечания

[1] См., напр.: Pierce C. Equality: Republic V // Monist. 1973. № 57(1), January; Dickason A. Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women // Philosophical Forum. 1973—1974. № 5(1—2); после того как была написана эта работа: Saxonhouse A. The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato // Political Theory. 1976. № 4(2).

[2] The Republic of Plato / Tr. A.Bloom. New York, 1968. 420b.

[3] Statesmen / Tr. H.B.Skemp // The Collected Dialogues of Plato / Ed. E.Hamilton, H.Cairns. New York, 1961. 297b. Ср.: Laws / Tr. R.G.Bury. Cambridge, Mass., 1926. 630c, 644—645, 705d—706a, 707d; Euthydemus / Tr. W.H.D.Rouse // Collected Dialogues of Plato. 292b—c; а также ср.: Wolin S. Politics and Vision. London, 1961. P. 34—36.

[4] Laws. 731e.

[5] Ibid. 743d—e.

[6] Morrow G.R. Plato's Cretan City. Princeton, 1960. P. 101. Ср.: Laws. 736e.

[7] Republic. 372e—373e, VIII passim.

[8] Ibid. 462a—e.

[9] Ibid.

[10] Laws. 739c—740a.

[11] Republic. 416c—417b.

[12] Ibid. 416c—b.

[13] Ibid. 417a—b.

[14] Ibid. 423e; Laws. 739c.

[15] Republic. 423e.

[16] Ibid. 423e, 462, 464; Laws. 739c, 807b.

[17] Изначальное собственническое отношение греков к женщинам прекрасно иллюстрирует Демосфен в своем рассуждении, произносимом на судебном процессе против Нэра: «Вот что значит жить с женщиной как со

своей женой — иметь от нее детей, представить сыновей членам рода и дема, обручить дочерей с их мужьями, передав их в их собственность. Любовниц мы держим для удовольствия, наложниц для ежедневной заботы о нашей персоне, но жены нужны, чтобы родить нам законных наследников и быть верными хранительницами домашнего очага». Demosthenes. Private Orations / Tr. A.T.Murray. Cambridge, Mass., 1939. III: 122. Для подтверждения, что это было достаточно распространенное отношение, см.: Ehrenberg V. Society and Civilization in Greece and Rome. Cambridge, Mass., 1964. P. 26.

[18] Ср.: Grube G.M.A. Plato's Thought. London, 1935. P. 89.

[19] Republic. 464c—d.

[20] Laws. 805e.

[21] Republic. 547b, 548a.

[22] Ibid. 549c—e.

[23] Morrow G.R. Plato's Cretan City. P. 102, n. 13. Здесь он отмечает, что в Афинах обычай запрещал отчуждение семейных земель. Взаимосвязь в классическом греческом мировоззрении и практическом воплощении между женой и охраной семейной собственности в достаточной мере подтверждается в описаниях ведения домашнего хозяйства, даваемых Ксенофаном и Аристотелем.

[24] См., напр.: Thucydides. The Peloponnesian War. P. 46; Sophocles. Ajax / Tr. F.Storr. Cambridge, Mass., 1913. P. 291—293; Xenophon. Oeconomicus // Xenophon's Socratic Discourse / Tr. C.Lord; Ed. L.Strauss. Ithaca, 1970. P. 29 ff., 30—33; Aristotle. The Politics. I, xiii, II; Ehrenberg V. The People of Aristophanes. 2nd rev. edn. Oxford, 1951. P. 202, 295.

[25] Finley M.I. The Ancient Greeks. New York, 1963. P. 123—124.; Ehrenberg V. Society and Civilization in Greece and Rome. P. 59.

[26] Finley M.I. The Ancient Greeks. P. 124.

[27] Напр.: Laws. 866, 873e.

[28] Euthyphro. 4a—b.

[29] Grube G.M.A. Plato's Thought. P. 270; ср.: Taylor A.E. Plato: The Man and His Work. London, 1926. 7th edn.: 1960. P. 278.

[30] Strauss L. On Plato's Republic // The City and Man. Chicago, 1964. P. 117.

[31] Taylor A.E. Plato. P. 278; см. также: Grube G.M.A. Plato's Thought. P. 270; Strauss L. On Plato's Republic. P. 117.

[32] Ithurriague J. Les idées de Plato sur la condition de la femme. Paris, 1931. P. 53.

[33] Grube G.M.A. Plato's Thought. P. 270.

[34] Diamond S. Plato and the Definition of the Primitive // Culture in History / Ed. S.Diamond. New York, 1960. P. 126.

[35] Timaeus / Tr. B.Jowett. Oxford, 1871. 18c—d.

[36] Republic. 463c—e.

[37] Ibid. 464d—e, 465a—b, 471c—d.

[38] Vlastos G. Platonic Studies. Princeton, 1973. P. 11.

[39] Rousseau J.-J. Emile. Paris, 1914. T. 4. P. 699—700.

[40] Примеры этих трех позиций см., напр.: Pierce C. Equality: Republic V. P. 6; Strauss L. On Plato's Republic. P. 116; Taylor A.E. Plato. P. 278.

[41] Republic. 370; в отрывке 406d—407a наглядно показано, что если человек больше не может выполнить свое задание, то нет смысла в продолжении жизни.

[42] Ibid. 454b; ср.: 454—456 в качестве источника для этого абзаца.

[43] Ibid. 460b.

[44] Ibid. 540c.

[45] Strauss L. On Plato's Republic. P. 116—117; Bloom A. Interpretive Essay // Republic of Plato. P. 382—383.

[46] Republic. 451c, 453d.

[47] Laws. 806a—c.

[48] Republic. 417a—d.

[49] Поучительно, что в Аристотелевом ответе на положения книги V подчеркивается, что в связи с решением проблемы семьи роль женщины уже больше не рассматривается как независимая. Очевидно, что, так как Аристотель отвергает предложение обобществления женщин и детей, он не считает нужным выступать против диких идей Платона по поводу женщин и их личного потенциала. В существующих семье и частном домохозяйстве женщины являются частными женами с определенными обязанностями по дому, и дальнейшее обсуждение проблемы будет излишним. Politics. II: 1264b.

[50] Republic. 592b; Laws. 739.

[51] Laws. 805a—b.

[52] Ibid. 794c—d; см также: Morrow G.R. Plato's Cretan City. P. 329.

[53] Laws. 805c—d.

[54] Ibid. 740a—c.

[55] Morrow G.R. Plato's Cretan City. P. 118—119.

[56] Laws. 866a, 868b—c, 871b, 879c; ср.: Morrow G.R. Plato's Cretan City. P. 120—121.

[57] Laws. 772d—773e, 774e.

[58] Ibid. 773c.

[59] Ibid. 923e.

[60] Ibid. 928e—929a.

[61] Morrow G.R. Plato's Cretan City. P. 113, n. 55.

[62] Laws. 784b, 929e, 930b, 882c; ср.: Morrow G.R. Plato's Cretan City. P. 121.

[63] Laws. 784d—e.

[64] Ibid. 937a—b.

[65] Republic. 540c. Тот факт, что правители Платона всегда относились к философам-королям, предполагает, что подобное замечание было и является необходимым.

[66] Laws. 741c, 759b, 764c—d, 800b, 813c, 828b, 784a—c, 790a, 794a—b, 795d, 930.

[67] Ibid. 961.

[68] Ibid. 765d—766b.

[69] С этим выводом соглашается Рональд Левинсон. См.: In Defense of Plato. Cambridge, Mass., 1953. P. 133. Морроу отмечает, что в работах Платона нет даже намека на то, что женщины должны исполнять основополагающие гражданские функции посещения народного собрания. См.: Morrow G.R. Plato's Cretan City. P. 157—158.

[70] Laws. 785b.
[71] Ibid. 947b—d, 764e.
[72] Ibid. 804e—805a, 806b.
[73] Ibid. 794c—d.
[74] Ibid. 833c—d, 834a, 834d.
[75] Ibid. 785b.
[76] Ibid. 808a, 808e.
[77] Ibid. 833d.
[78] Cp.: Laws. 781c—d; Republic. 452a—b.

Глава 2

Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики

Арлин Саксонхаус

Телеология и природа

Аристотель был сыном греческого врача, который служил при дворе македонского царя. Правда или нет, что интерес к наукам у Аристотеля возник под влиянием отца, но изучение мира природы занимает центральное место в развитии его мысли. Для Аристотеля изучение физического мира, частью которого являются животные, — это изучение природы, *physis;* а изучение природы рассматривается им как изучение процесса роста. Греческий термин *physis* происходит от глагола *phueo*, что означает «расти». Вопросы, которыми задается Аристотель, анализируя мир природы, связаны с ростом и изменением во времени в соответствии с набором моделей развития. По Аристотелю, мы поймем живые существа только тогда, когда объясним модели их развития, говорим ли мы о цветке, земляном червяке, женщине, семье или политическом сообществе. Рост, как мы наблюдаем его в природе, не является беспорядочным. Для каждого класса вещей в природе существуют свои модели роста. Кленовый росток не становится вдруг слоном: если кленовый росток проходит предназначенный ему природой путь, он становится кленовым деревом. В каждом живом существе, включая и нас самих, заключены определенные возможности. У нас есть возможность развиться во что-то, и это самое что-то как конечный результат процесса нашего развития и определяет то, чем мы на самом деле являемся, — например, человеком или деревом.

Учение Аристотеля о живых существах основано на представлении о цели, к которой все стремится. Росток имеет

возможность стать кленовым деревом в конце своего процесса роста. Этот процесс может и не быть обычной или нормальной моделью, следуя которой развиваются все кленовые ростки. На самом деле большинство из них погибает. Но, согласно Аристотелю, чтобы реализовать свою природу, кленовому ростку *надлежит* стать кленовым деревом. Именно этот акцент на существовании нормативной цели позволяет назвать работы Аристотеля телеологическими. У каждого растения и животного, включая человеческое существо, есть своя цель, *telos*, точка, где оно приобретает свою законченную форму, к которой стремится с момента своего возникновения — т.е. с момента начала движения. Если ему не удается достигнуть цели, оно не реализует свой потенциал, не становится тем, чем могло бы стать в нормальных условиях.

Существует цель, к которой каждый должен стремиться по своей природе. Это «должен» заложено самой природой, и, если мы принимаем природу за конечную цель, это «должен» приобретает нравственный смысл. Чтобы быть добродетельным, необходимо следовать своей цели. Незавершенность движения к этой цели есть уродство, отклонение от природной модели развития. В случае с человеческим существом завершение достигается тогда, когда зрелый человек руководствуется разумом, делая правильный выбор между добром и злом, правильными и неправильными поступками. Цель для человеческого существа — не статичное, а деятельное состояние, т.е. состояние деятельного выбора в соответствии с разумом, который для Аристотеля является источником человеческого счастья.

Чтобы достичь этой цели, человеческое существо должно жить в полисе — это означает, что человеческое существо является политическим животным. Индивид должен объединяться с другими индивидами в политической сфере и извлекать пользу из образовательных процессов полиса и его законов. Таким образом, естественная цель человека не вытекает просто из природы. У других животных их цель, высшая ступень развития определяется природой; если они достигают высшей ступени развития своей природы, это происходит независимо от их выбора. Если природа успешна, они достигают этой ступени развития. Если природа терпит неудачу, что случается довольно часто (ростки гибнут, желуди гниют), то нет. Но люди — иной случай. Человеческие действия согласовываются с природой. Чтобы достичь состояния завершенности, человеческое существо должно принять

традиции и законы города(-государства). Жизнь должна быть упорядочена посредством создания полиса и права. Тут необходима человеческая деятельность, направленная непосредственно на создание и поддержание жизни города, сферы разумного выбора, речи и образования.

Человек отличается от других живых существ именно тем, что у него есть разум *(logos)* — понятие, которое в греческом языке подразумевает также речь. Использование разума-речи и означает исполнение нашей человеческой природы, но, используя наш разум, мы должны вступать в разговор с другими, должны делать выбор и должны быть способны объяснить наш выбор другим. Этот выбор и основания, которыми мы руководствуемся при выборе, определяют весь характер нашей будущей жизни. Разница между кленовым ростком и человеческим существом заключается в том, что человеку дается выбор; на кленовый росток оказывают влияние внешние факторы: погода, садовник, почвенные характеристики. Человек самопроизволен, он постоянно принимает решения и делает выбор относительно того, как ему жить. Принимаемые в результате выбора решения делают возможной определенную открытость, но они также делают возможным совершение ошибок. Растение ошибок не совершает.

Все природные явления могут быть изучены на основе аристотелевской модели роста и телеологии. В своих биологических сочинениях он использует эту разновидность анализа применительно к женщине. Однако то, что мы обнаруживаем, когда смотрим на его анализ женщины как природного биологического существа, не совсем подходит к нашим представлениям о равенстве. Для Аристотеля-биолога, изучающего происхождение и рост живых существ, всякая женская особь, человеческого либо любого другого рода, представляет собой несовершенную мужскую особь. Она появляется, когда ее развитие по соответствующей природной модели еще не завершено.

Аристотель объясняет, что существование двух полов необходимо: «Быть — лучше, чем не быть, а жить — лучше, чем не жить: по этим причинам существует воспроизводство рода у животных. Поскольку природное существование рожденного единичного существа не может быть вечным, оно [природное существование] вечно через открывающуюся возможность для этого, каковой является воспроизводство потомства»[1]. Чтобы происходило такое воспроизводство, благодаря чему продолжают существовать различные классы

живых существ, необходимы мужское и женское начала[2]. Однако, несмотря на необходимость обоих начал для продолжения рода, продолжает Аристотель, также необходимо, чтобы мужское и женское начала сохранялись порознь, «поскольку лучшее и сильнейшее должно содержаться отдельно от того, что хуже»[3].

В данном контексте мужчина является лучшим, поскольку он предоставляет тому, что воспроизводится, одновременно и целеполагающую причину, *telos* — причину для существования, и форму, которую примет существование, когда достигнет своего завершенного состояния. Женщина предоставляет лишь материю. Аристотель делает подробный сравнительный анализ спермы и менструальных выделений для подтверждения результатов своих наблюдений, включающих замечание, что женское тело не способно состряпать необходимое сухое испарение, «пневму», которая переносит на порождаемое существо как причину, так и форму[4]. Он не отрицает необходимости женского участия в данном процессе. И мужчина, и женщина передают свое «наследство», разница же состоит в том, что мужское наследство «стряпается» при посредстве сухого испарения, а женское — нет[5].

За попытками Аристотеля дать научное обоснование процессу воспроизводства потомства лежат взятые им из биологии допущения, касающиеся физической неполноценности женщины, согласно которым она неспособна «стряпать» «пневму», придающую форму материи. Эта неспособность женщины берет начало в нарушении, происходящем еще в момент зачатия. Книгу IV «О происхождении животных» Аристотель начинает с замечания, что различия между мужской и женской особью появляются в то время, когда они являются еще не сформировавшимися до конца животными: женская особь появляется, когда мужское начало, сперма, терпит поражение в достижении превосходства над женским началом. Причина слабости мужского начала лежит в отсутствии сухого испарения. Далее Аристотель приводит свидетельства в пользу своих умозрительных построений: у молодых родителей рождается больше женского потомства, и больше женского потомства зачинается, когда дует северный ветер или убывает луна. Все эти условия имеют отличительным признаком снижение сухого испарения и приводят к рождению женских особей и детей с врожденными уродствами[6]. Нормальное развитие модели человеческого существа ведет к развитию полноценного мужчины; существование

женщины объясняется тем, что модель развития не получила полного воплощения. На протяжении всей работы, посвященной происхождению животных, Аристотель сравнивает женщину с ребенком или мальчиком. Женская особь рассматривается как бесплодная мужская особь, поскольку, если ребенок еще имеет возможность вырасти и стать плодоносящей мужской особью, то в развитии женской особи уже имеется отклонение, и она теряет эту возможность. С подобными исследованиями, проделанными в работах по биологии, Аристотель довольно легко стал *bête noire* древней философии, классиком мужского шовинизма, считавшим более низкое положение женщины естественным, раз ей не удалось стать мужчиной.

Иерархия и пределы соблюдения

Мир представляется Аристотелю иерархически организованной структурой. Телеология Аристотеля предполагает упорядоченное, структурированное видение вселенной, и отношения между предметами являются частью этого порядка, особенно при различении лучшего и худшего. Для человеческого существа эта иерархия начинается на самом фундаментальном уровне: душа находится выше тела. У упорядоченного индивида, живущего согласно своей природе, душа управляет телом. Эта иерархия очень важна для продолжения жизни на земле. Разум должен управлять телом, иначе тело не сможет себя прокормить, одеть, обеспечить жилищем. Подобным же образом, как следует из рассмотренного Аристотелем происхождения женщины как несовершенного, незавершенного мужчины, мужчина выше женщины и должен иметь над ней власть — *если* все развивается согласно законам природы *и если* природные намерения правильно поняты и их можно претворить в жизнь.

Комментарии Аристотеля по поводу телеологии и производства потомства, его оправдание иерархии могут легко натолкнуть (и наталкивали) на мысль, что Аристотель просто оправдывал общественное устройство древних Афин, при котором женщина на самом деле воспринималась как существо худшее, полностью подчиненное окружавшим ее мужчинам; как существо, неспособное принять правильное решение при заключении брака или в финансовых вопросах. Но все это предполагало бы, что общество древних Афин являлось об-

ществом, возникшим на основе естественных процессов развития, на что Аристотель делал ударение в других своих работах; что ничто, подобное отсутствию сухого испарения при происхождении женщины, не препятствовало развитию Афин, что все решения, явившиеся результатом определенного выбора и повлекшие за собой «развитие» Афин, правильно направлялись не к кажущемуся, а к действительному благу.

Однако это было не так. В Афинах не существовало государственного строя по природе. В самом конце книги III своей «Политики» Аристотель говорит нам, что государственным устройством по природе является такое устройство, при котором правит лучший; править теми, кто хуже по природе, следует предоставить тому, кто является по своей природе самым способным[7]. Тем не менее, закончив книгу III этим замечанием, в книге IV Аристотель рассматривает возможные примеры городов — в особенности тех, которые существовали в его время, — демократию в Афинах или олигархию в Халкиде на острове Эвбея, где лучшие не правят. Демократия в Афинах являет собой одно из несовершенных государственных устройств: она уравнивает неравных и действует в интересах многих вопреки интересам богатых. Как в условиях любых других олигархических правлений, здесь нет возможности править лучшим. В самом деле, в Афинах был даже введен остракизм, чтобы изгонять лучших из города[8].

Разграничение того, что на самом деле существует, и того, что должно быть в мире, организованном по принципу, согласно которому высшие властвуют над низшими, особенно наглядно при обсуждении Аристотелем проблем, поставленных в греческом обществе существованием института рабства. Он начинает с замечания, что раб есть некая одушевленная собственность; проблема, однако, возникает тогда, когда встают вопросы, кто должен быть этой одушевленной собственностью и кто должен контролировать эту собственность. Могут ли отношения между человеческими существами быть обусловлены природой? Тут же становится понятным, какой принцип не может лечь в основу подчинения одного индивида другому: «Необходимо заботиться о естественных отношениях, которые устанавливаются по законам природы, а не о тех, которые были извращены»[9]. В рассматриваемом Аристотелем обществе рабы, являющиеся рабами не по природе, а в соответствии с законами общества, находятся в извращенных отношениях.

Рабами в Афинах являются те, чьи города были захвачены афинянами с помощью силы. Хотя можно утверждать, что наличие такой силы оправдывает порабощение завоеванных, поскольку сильнейший лучше по природе, Аристотель с такой точкой зрения не согласен. Но даже при допущении *данной* точки зрения он в последующем утверждает, что мы не можем считать детей рабов такими же рабами. Порабощение детей рабов предполагает, что «как от человека рождается человек, а от животного —животное, так и от хороших родителей — хороший». Аристотель тут же возражает: «Природа же стремится к этому, но достигнуть этого не может»[10].

В итоге, говорит Аристотель, недостойные по природе править другими остаются господами, а не заслуживающие по природе быть в подчинении остаются рабами. Сила в большей мере, чем дружба, необходима для поддержания иерархической структуры рабства[11]. Модель внутреннего развития города искажена, и рабство — лишь один из примеров этой проблемы.

То, что присуще отношениям господин — раб, может быть справедливо и для отношений мужчины и женщины. В соответствии с природой мужчина выше женщины, но в случаях, когда природа себя не реализовала, что выходит за пределы или противоречит *physis*, женщина может быть выше мужчины; и когда она выше, это противоречит природной иерархии, согласно которой мужчина управляет женщиной. В данном случае низший управляет высшим. Аристотель не утверждает, что все мужчины лучше всех женщин, просто так определяется природой. Правда, нет никакой уверенности, что природа постоянно все контролирует.

В завершение книги I «Политики» Аристотель вскользь затрагивает проблему отношений внутри семьи. Он разграничивает власть господина над рабом и власть мужа и отца над женой и детьми. Две последние формы правления он определяет как политические, тогда как первую — как деспотическую. Управление ребенком и женой — это управление свободными людьми, хотя в случае с ребенком это управление тем, кто еще не достиг завершающей стадии — т.е. когда умственные способности управляемого еще не получили должного развития.

Иными словами, жена и ребенок свободны, и к ним нужно относиться так, как относятся к согражданам — или как к потенциальным согражданам. Аристотелевское понимание политических отношений, которое он прилагает и к

отношениям мужа и жены, подразумевает процесс управления равных, управляющих друг другом по очереди. Однако он видит, что власть мужа над женой — постоянна, тогда как в других видах политических отношений властвующие и подчиненные меняются местами. Позднее он скажет о политических отношениях: «В большинстве случаев властвующий и подчиняющийся меняются местами, желая быть равными по природе и ничем не отличаться»[12].

Аристотель доказывает двусмысленность распределения власти по половой принадлежности или происхождению, ссылаясь на пьесу Софокла. Рассматривая вопрос, являются ли одинаковыми добродетели властвующих и подчиняющихся, он подходит к вопросу о единичности или множественности добродетелей: одинакова ли добродетель для всех, властвующих и подчиняющихся, господина и раба, мужчины и женщины? Аристотель цитирует Софокла, чтобы указать на общепринятое понимание женской добродетели: «В молчании — добропорядочность женщины»[13]. Эти слова говорит Аякс своей жене Текмессе в трагедии Софокла «Аякс». Аякс разгневан, что щит Ахилла был отдан Одиссею, а не ему. Это приводит его к безумию, он вырезает скот греков, который ошибочно принимает за храбрых воинов греческой армии. Текмесса пытается успокоить его, убедить не надевать доспехи, пока он в ярости.

Именно тогда Аякс говорит, что женщинам подобает молчать. В этой ситуации его слова абсолютно неуместны, являясь показателем его безумия и неспособности увидеть правду в том, что говорит жена. Если бы он послушал ее, то не совершил бы столь разрушительных действий. Он сохранил бы добропорядочность, которую, по его словам, Текмесса может сохранить лишь в молчании. Естественный иерархический порядок, при котором мужчина превосходит женщину, перевернут, и именно неспособность Аякса распознать это отклонение приводит к беде. Нельзя однозначно приписывать добродетели какому-либо классу людей или вещей. Чтобы сохранить естественный ход вещей, необходимо принимать во внимание контекст и особенность ситуации. Относиться ко всем, кто жил в завоеванных городах, как к рабам или ко всем женщинам как к неразумным существам — значит быть неспособным увидеть многообразие природы и ограничить себя лишь функционалистским видением перспективы.

Проблемы женщин в предложенной Аристотелем модели общества и отношений между полами проистекают не из их репродуктивной функции, как отмечалось некоторыми исследователями[14], а из убеждения, что женщины руководствуются скорее эмоциями, чем разумом *(logos)*. Однако в истории Текмессы и Аякса именно мужчина дает волю своим эмоциям и гневу, в то время как женщина сохраняет здравый взгляд на вещи. Подчиненная позиция женщин обусловлена их низшим положением по природе, но проблема общества (и именно тут Аристотель выступает как критик иерархических отношений в обществе, в котором живет сам) в том, что оно не может определить, когда и женщина (и какая женщина) может что-то дать мужчинам, которых это общество наделило властью. Неспособность распознать такой момент и таких женщин — признак существования изъянов в обществе, признак того, что оно управляется не лучшими.

В конце книги I Аристотель пытается прояснить разнообразие отношений внутри семьи, и в одном месте он делает это, разбирая пример со способностью каждого члена семьи решать *(bouleutikon)*. Способность решать дает каждому индивиду возможность выбора поступка и возможность оправдать свой выбор словами. Деятельность города также обдумывается, т.е. направления действий обсуждаются в ходе дебатов, когда участники на словах оправдывают друг перед другом ту или иную линию поведения. Таким образом, в их интересах быть подданными тех, кто имеет возможность решать. В ребенке способность решать выработана еще не полностью, и, следовательно, ребенок должен воспитываться таким образом, чтобы вырасти человеком, способным принимать правильные решения и оправдывать свои поступки перед другими. Женщине свойственна способность решать, как утверждает Аристотель, но при этом она *akuron*, лишена власти.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой перевода: часто *akuron* переводится как «низший», а *kuros* как «высший». Однако в греческом языке слово *kuros* ассоциируется с обладанием властью или правом управлять другими. Когда мужчина описывается как *kuros* по отношению к женщине, Аристотель не утверждает, что он выше ее, а лишь говорит, что у него есть власть. Следовательно, способность решать у женщин характеризуется недостатком власти. Однако проблема с переводом сохраняется и дальше: имеет ли Аристотель в виду

власть над собой или в отношениях женщины с другими? Если мы должны понимать это только как относящееся к внутреннему миру, то женщины предстают эмоциональными калеками, неспособными контролировать свои желания посредством разумного выбора. С другой стороны, если мы будем рассматривать *akuron* для обозначения отношений между людьми, то сможем увидеть, что Аристотель предполагает недостаток у женщин власти по сравнению с окружающими их мужчинами, которые отказываются выслушать совет женщины, так же как Аякс отказался прислушаться к совету Текмессы. Действующее значение *akuron* здесь двусмысленно, но эта двусмысленность важна, поскольку ведет к вопросу о том, кто должен руководить и у кого должна быть власть в ситуациях, вступающих в противоречие с природой, как, например, в таких, где женщина может быть более «благоразумной», чем охваченный страстями мужчина.

Неспособность афинского общества понять, когда женской *bouleutikon* (способности решать) следует и не следует обладать властью, приводит к исключению женщины без разбора из всех обсуждений, и, таким образом, обществу не удается принять во внимание природную (а не традиционную) иерархию. Чтобы установить эту иерархию, городу пришлось полагаться на неадекватный критерий — пол, а потому существующие государственные устройства отдают предпочтение худшим (большинству), а не лучшим, так же как в семье афиняне всегда отдают власть мужчине, а не женщине.

Городу нужен определенный внешний стандарт, по которому можно проводить различия между людьми и решать, кто будет править, а кто подчиняться, кто будет входить в руководство, а кто нет. Но и тут возникает проблема: добродетель пребывает в душе, которую мы не можем видеть, и поэтому трудно определить добродетельность одного индивида в сравнении с другим. Аристотель особенно заостряет эту проблему на примере раба.

«Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны для политической жизни... Впрочем, зачастую случается и наоборот: одни имеют только свойственные свободным тела, а другие — только души. Ясно, во всяком случае, следующее: если бы люди отличались между

собой только физической организацией в такой степени, в какой отличаются от них в этом отношении изображения богов, то все признали бы, что люди, уступающие в отношении физической организации, достойны быть рабами. Если это положение справедливо относительно физической природы людей, то еще более справедливо установить такое разграничение относительно их психической природы, разве что красоту души не так легко увидеть, как красоту тела»[15].

Мы не можем видеть душ индивидов, обладающих властью, потому что природа не всегда соотносит красоту души с красотой тела. Для Аристотеля проблема политической жизни заключается в том, как распознать низших и высших, кто должен править, а кто быть управляемым. Природа не помогает нам ответить на этот вопрос, поскольку наблюдение окружающего нас мира не дает нам информации о том, достойными ли людьми являются те, кто обладает властью.

Задача политики, согласно Аристотелю, состоит в том, чтобы разрешить эту проблему искажения. Если мы скажем, что следует наделить властью лучших, — это будет не ответ, поскольку мы не знаем, кто лучший. Поэтому Аристотель, обозревая проблемы в обществе, в котором живет, — нестабильность политических систем власти, при которых люди не могут прийти к общему согласию по вопросу, кому должна принадлежать власть, поскольку не могут увидеть лучших, — обращается к вопросу стабильности: «Благо, присущее каждой вещи, служит к ее сохранению»[16]. Речь не просто о сохранении ради сохранения; такая стабильность обеспечивает досуг, необходимый для достижения высшего в жизни. В книге VII он подробно развивает положение о том, что война существует ради мира и что государство, дающее нам свободное время, чтобы стать полноценными человеческими существами, использующими свою способность для совершения разумного выбора, нужно хранить. Но каким образом политическая система, управляемая не лучшими людьми, сохраняет самое себя? Хотя большая часть книги V, о революциях, посвящена этому вопросу, именно из книги II мы узнаем о том, как женщины конкретно помогают или мешают поддержанию порядка и стабильности в сфере политики.

В начале книги I «Политики» Аристотель объясняет происхождение политического сообщества и высказывает мнение, что развитие города влечет за собой преобразование стремления человека просто жить в стремление жить во имя блага. Полис предоставляет условия для добродетельной жизни, морального выбора; но до того, как мы сможем вести добродетельную жизнь, мы должны позаботиться о нуждах нашего тела. Чтобы жить хорошо, нужно просто жить. Вот почему книга I «Политики» быстро становится кратким руководством по различным способам обеспечения жизни на самых базовых уровнях воспроизводства, физического труда и накопления продуктов питания. Даже на этом уровне Аристотель предполагает социальное взаимодействие, сотрудничество между индивидами для выявления в природе того, что создает и поддерживает жизнь. По его мнению, семьи необходимы. Они существует по законам природы и являются выражением наших самых базисных потребностей. Наша жизнь в семье даже более значима, чем наша жизнь в полисе. Побуждение к созданию семьи изначально основано на стремлении, ничем не отличающемся от склонности животных продолжать свой род. У животных выбора не существует, но, согласно концепции Аристотеля о развитии человеческого мышления, человеческое существо прогрессирует от простой склонности к выбору.

Попытки философов и законодателей представить и создать наилучшее государственное устройство свидетельствуют об их глубоком интересе к семье. Социальная организация семьи, в отличие от социальной организации древнего города, включает как женщину, так и мужчину, раба и господина, ребенка и родителя. Каким образом женщина вписывается в сообщество, предназначенное для сохранения жизни, и как устройство этого сообщества отражает проблемы стабильности в полисе? Если варвары неправильно организовывали свою частную жизнь, каков же правильный способ ее организации?

Ответом, конечно, не является только подчинение жены власти мужа. Даже будучи несовершенным мужчиной, женщина не является рабыней, и разница между мужчиной и женщиной не настолько велика, чтобы привести к порабощению женщин[17]. Но к чему же приводит эта разница, которая на самом деле существует? В чем заключается возможное

решение? В книге II Аристотель рассматривает несколько вариантов решений, два из которых представлены ниже. С одной стороны, он объясняет спартанское решение — дать женщинам города права, свободу от законов и ограничений и сделать их контакт с мужьями непродолжительным. С другой стороны — предлагает обсудить решение, представленное Сократом в платоновском «Государстве»: общность жен и детей, при которой всякая личная собственность отсутствует среди тех, кому предназначено править городом (включая и женщин).

Свобода для женщин: пример Спарты

«Слишком вольготное положение женщин оказывается вредоносным с точки зрения той главной цели, какую преследует [лакедемонский] государственный строй, и не служит благополучию (*eydaimonian*) государства вообще. Ведь как мужчина, так и женщина являются частями семьи, так и государство необходимо следует считать разделенным на две части — на мужское и женское население. При том государственном строе, где плохо обстоит дело с положением женщин, половина государства неизбежно оказывается беззаконной. Это случилось в Лакедемоне: законодатель, желая, чтобы все государство в его целом стало закаленным, вполне достиг своей цели по отношению к мужскому населению, но пренебрег сделать это по отношению к женскому населению»[18].

Согласно Аристотелю, в результате такой политики в Спарте сложился государственный строй, который хотя и преследовал цель достичь военного превосходства (выражение мужской силы), на самом деле управлялся женщинами. Женщины, не контролируемые традициями и законами, вели ничем не ограничиваемую жизнь, посвящая ее погоне за роскошью. Таким образом, при государственном строе, получившем название «спартанского», почиталось богатство. Принципы, на которых базировался спартанский государственный строй, не выражали интересы женщин, и поэтому полис был внутренне расколот — с одной стороны, аскетический и воинственный по своим целям, с другой стороны, роскошествующий и изнеженный (по сути). Когда на Спарту было совершено нападение, отмечает Аристотель, женщины не предложили никакой помощи: они не были обучены искусству мужества, а потому подняли больше суматохи, чем нападавшие враги.

В этом кратком анализе спартанского устройства Аристотель выступает против распространенного убеждения своего времени, восхваляющего данное устройство за его хорошие законы, его *eunomia*. Традиционно считалось, что эти законы просуществовали 700 лет. Они обеспечили существование сильного военного города, считавшегося моделью упорядоченной жизни для всего греческого мира[19]. Аристотель критикует не саму цель существования данного государственного строя[20], но, скорее, неспособность его осознать разницу, непреднамеренно проведенную между мужчиной и женщиной. Мужчины города пришли к пониманию требований общественной жизни из своего опыта военных кампаний. Там они научились подчиняться дисциплине, необходимой в политическом сообществе, а следовательно, и власти законов, которые управляли их жизнью не только на полях сражений, но и в мирной жизни. Женщины же, оставаясь дома и делая, что им заблагорассудится, были свободны от тягот военной жизни и не постигали искусства подчинения власти. Они не принимали ограничений, устанавливаемых политическими властями, даже в границах города и преследовали скорее личные, нежели общественные цели.

Критикуя спартанский государственный строй и его неспособность серьезно отнестись к политическому образованию женщин, будь то посредством военных кампаний или каким-либо иным образом, Аристотель тем самым признает значимость женщины в политической жизни Греции. И именно потому, что он признает эту значимость, он отвергает общепринятое мнение греков о добродетельности спартанского государственного строя, не уделяющего должного внимания своим женщинам. В «Риторике» он также критикует спартиатов: «Кто бы ни относился, подобно спартиатам, к женским делам как к не стоящим внимания, упускает половину счастья»[21]. По Аристотелю, результатом неспособности спартиатов отнестись к женщинам как должно является не просто вольность и недостаток мужества, но также алчность общества в целом. Женщины жадны и, управляя своими мужчинами, добиваются того, что всем городом начинает править жадность: даже когда мужчинам-воинам сопутствует успех, в городе прорастают зерна внутреннего упадка.

Цитируемый выше отрывок, вырванный из контекста, может натолкнуть нас на мысль, что Аристотель считал женщин слабыми и распущенными по своей природе. Однако здесь следует отметить два важных момента: мужчины не

были такими слабыми или такими распущенными, как женщины, именно потому, что привлекались к участию в военных кампаниях и, следовательно, учились искусству подчинения, в то время как женщины оставались свободными дома; и поэтому проблема не является неразрешимой, поскольку если мужчины обучались подчинению политической и военной власти, то этому могли бы обучиться и женщины. Последним недоставало дисциплинированности исключительно потому, что мужчина-законодатель просто забыл про них. Женщина должна быть частью города, частью его образовательного развития. Город должен научить мужчин, как сделать женщин частью сообщества, чтобы они могли принимать решения, которые отвечают нуждам и интересам этого сообщества; и если город забывает об образовании женщин, он порождает внутри себя дестабилизирующую силу.

Политическая жизнь должна уделять должное внимание проблеме стабильности, потому что невозможно распознать, кто является лучшим; а потому такое невнимание к образованию жительниц города подрывает политическую обстановку в целом. Город Сократа в «Государстве», с его образованием для женщин и привлечением женщин в городские войска, по-видимому, служит ответом на аристотелевские замечания относительно спартанского государственного строя. Но Сократ добавляет общность жен и детей, которая, на взгляд Аристотеля, подрывает все задуманное Сократом и становится дестабилизирующей силой.

Сообщество женщин: пример города Сократа

Когда современный читатель обращается к «Государству» Платона и к представленной в нем утопической схеме, наиболее поражающим допущением многим кажется предложение, которое разрешает женщинам наравне с мужчинами, равными им по талантам, участвовать в политической и военной жизни города. Аристотель, оценивая предложения Сократа, игнорирует проблему равенства полов. Новой для него скорее является предложение об общности жен; вопрос о равенстве встал бы лишь при условии, если бы такая общность появилась. Для Аристотеля понятие «общности жен» подразумевает равенство полов, тогда как сохранение семьи влечет за собой неравенство полов. До тех пор, пока продолжают существовать женщины, поддерживающие существова-

ние человеческого рода, будут, по мнению Аристотеля, существовать иерархия, власть и неравенство — семья.

Проблема, которую ставит перед собой Аристотель, начиная рассматривать город Сократа, — как много общего должно быть в политическом сообществе: часть, все или ничего? Несомненно — какая-то часть, поскольку без общего город не существует. На самом базисном уровне в общем пользовании должна находиться земля, на которой располагается город. Но Сократ ударяется в крайность и утверждает, что все должно быть общим. Его аргументы в пользу такого коммунизма разнообразны, но за всеми ними лежит забота о стабильности политической системы, основанной на единстве.

Женщина и семья существуют в области частного, сосредоточенного на том, что в бóльшей мере является специфическим, нежели общим; следовательно, по словам Сократа, они действуют в направлении, противоположном интересам сообщества, для которого на первом месте преданность всеобщему. Ликвидируя область частного путем разрушения семьи с ее ориентированностью на специфическое, Сократ ставит целью сделать человека абсолютно преданным обществу.

Это стало возможным в городе Сократа потому, что он абстрагировался от тела, которое связывает человека с такими функциями семьи, как продолжение рода и питание. В процессе образования средствами поэзии он воспитывал в своих солдатах презрение к телу и телесным нуждам. Отвлечение от тела отодвигало заботу о частном и специфическом. Тела сократовских горожан ничего не говорили о том, кто они, поэтому женское тело можно было игнорировать при такого рода коммунизме и в условиях равенства полов, о чем впервые упомянуто в начале книги V.

Аристотель не абстрагируется от тела; наоборот, он подчеркивает, как наличие тела противоречит предложениям Сократа, как природа привлекает наше внимание к телу, к его особенностям, как благодаря природе мы любим наши собственные тела. Сократ отвлекается от различий, сторонясь тела. Аристотель обращает внимание на тело и, следовательно, на различия. Например, он находит подтверждение существованию связей между детьми и их родителями в естественном физическом сходстве родителя и ребенка. Он выдвигает мысль, что люди сократовского города захотят выяснить свое родство. «Как бы то ни было, невозможно было

бы избежать тех случаев, когда некоторые граждане стали бы все-таки признавать тех или иных своими братьями, детьми, отцами, матерями»[22]. Именно благодаря возможности установить сходство между детьми и родителями жители сократовского города будут заняты выяснением родственных связей. Наши тела отображают их.

Выявляя эти связи, тела постигают то, что разум, в частности разум Сократа, не желает замечать. По словам Аристотеля, отрицать такие связи, подобно тому, как Сократ старается это делать в «Государстве», значит действовать против природы. А действия против природы приводят к порочным и нечестивым поступкам, которые оскорбительны даже в мыслях. Аристотель приводит примеры таких поступков, начиная перечисление с насильственных действий в отношении собственных родителей и заканчивая сексуальными связями, могущими возникнуть между членами одной естественной семьи: отцов с дочерьми и даже братьев с братьями, что он считает самым ужасным и противоестественным. Анонимность, присущая сократовской схеме, и, следовательно, отсутствие стыда, сдерживающего человеческие поступки, открывает двери всем этим действиям, которые противоречат природе.

Аристотель продолжает вскрывать проблемы, присущие сократовскому городу, поскольку в этом городе не удается учесть естественную любовь к себе и к тому, чем человек обладает. «Ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой», — говорит он[23]. Мы любим себя и любим созданное нами. Мы существуем благодаря деятельности, и, поскольку любим свое существование, мы любим и то, что это существование привносит в бытие, будь то наши дети, что-то, сделанное нами вручную, или наши сочинения. Мы действуем в соответствии с любовью к себе и к тому, что создано нами[24]. Общность же, предложенная Сократом, уничтожила бы эту естественную любовь к себе и к своей творческой деятельности. Аристотель утверждает, что такое искажение наших естественных потребностей станет причиной нестабильности и приведет к гибели города. Для подтверждения данного положения он приводит пример с рабами, занятыми в домохозяйстве: если слишком большому количеству рабов дано задание, но никто из них не чувствует, что для выполнения этого задания потребуется его или ее творческая отдача, задание не будет выполнено. Многие из рабов, не горя жела-

нием выполнить задание, не чувствуя, что, выполняя его, они смогут выразить себя, просто оставят это задание другим. «Менее заботятся они о том, что является общим, или же заботятся в той мере, в какой это касается каждого»[25].

Женщина, как символ частного, дома, всего особенного, как источник детей, которые являются ее собственными детьми и считаются таковыми во всем городе, служит ярким выражением потребности всех человеческих существ быть привязанными к тому, что является специфическим и принадлежащим только тебе. Обобществить женщин — значит разрушить личное и придать чрезмерное значение общественному и всеобщим целям; для Аристотеля это равноценно разрушению нравственных и психологических основ города. Общность женщин, противная законам природы, не может служить опорой городу как образованию, выросшему из естественной потребности людей в самосовершенствовании.

Есть и другие проблемы, присущие городу Сократа. Убрав семью и игнорируя различия между мужчиной и женщиной, Сократ разрушает разнообразие, сложность и взаимозависимость в самой сердцевине города. Аристотель утверждает, что разнообразие внутренне присуще городу; нам нужны как сапожники, так и доктора. Сделать сапожников и докторов одинаковыми, игнорировать их непохожесть друг на друга и ожидать от них одинаковой компетентности означает превратить город в единичного человека. От природы мы различны, у нас различные способности. Сократ подчеркивал это сам, когда начинал закладывать свой город в городе свиней.

По природе мужчина не то же самое, что женщина. Хотя в биологических сочинениях Аристотеля эти различия часто выражаются через указания на изъяны, в «практических» сочинениях он сосредоточивается на рассмотрении их через указания на добродетели. «Добродетели юноши — сдержанность и мужество в душе... Добродетель девушки — красота и величие тела и сдержанность и любовь к работе без рабского к ней отношения в душе»[26]. Это разнообразие должно быть сохранено и на частном уровне, иначе город — без сапожников и докторов, мужчин и женщин — умрет. Абстрагирование Сократа от сферы приватного ставит под сомнение саму способность его города выжить. Напротив, на общественном уровне, в сфере политической жизни должно обеспечиваться равенство, благодаря которому будет достигнуто объединение через сходство. Все являются гражданами, все способны

управлять и быть управляемыми. Некоторые различия между индивидами, считающимися по определению равными, становятся неважны. Но достичь такого состояния равенства можно только тогда, когда будут удовлетворяться потребности, учитывающие индивидуальные различия.

Проблему сократовской модели города Аристотель видит в том, что Сократ, предлагая равенство полов в сфере политики, не принимает во внимание необходимость разнообразия в сфере частного, игнорируя обязательность появления общественного из частного. Как показано в книге I «Политики», Аристотель не может начать рассматривать добродетельную жизнь, пока не рассмотрено, что есть жизнь вообще. В книге V «Государства» Сократ пытается проигнорировать жизнь вообще, чтобы сразу приняться за добродетельную жизнь. В результате, по мнению Аристотеля, он уничтожает возможность существования обеих.

Аристотель о семье и женщине в государстве

«Мужу и жене дружба, по-видимому, дана от природы, ибо от природы человек склонен образовывать, скорее, пары, а не государства — настолько же, насколько семья первичнее и необходимее государства, а рождение детей — более общее [назначение] живых существ [в сравнении с назначением человека]. Но если у других [животных] взаимоотношения [и сообщество] существуют лишь постольку, поскольку [они вместе рождают детей], то люди живут вместе не только ради рождения детей, но и ради других [надобностей] жизни. Действительно, дела с самого начала распределены [между супругами] так, что у мужа одни дела, а у жены другие; таким образом муж и жена поддерживают друг друга, внося свою [долю участия] в общее [дело]. Этим объясняется, видимо, то, что в данной дружбе присутствует как польза, так и удовольствие. Она будет и [дружбой] по добродетели, если муж и жена — добрые люди, ведь тогда у каждого из них [своя] добродетель и оба будут такому радоваться. А дети, как считается, тесно связывают [супругов], потому-то бездетные скорее разводятся: дети — это общее обоим благо, а общее [благо] объединяет»[27].

Этот отрывок, рисующий картину участия человека в жизни семьи, часто забывают, когда обращаются к знаменитому, часто цитируемому высказыванию Аристотеля, что «человек есть политическое животное». Здесь он изображает человека экономическим существом в прямом смысле этого

слова. В этом отрывке мы видим заботу об общности, каковой является семья, удовольствии, которое оба члена, мужчина и женщина, получают от дружбы, заключающейся в заботе об общем, где они используют свои индивидуальные таланты, проявляя внимание к тому, что их объединяет. Семья в данном случае не просто темное тихое место подчинения и доминирования, но предшествующее политическому состояние, включающее в себя множество элементов единства и дружбы, которые не удалось продемонстрировать реальным городам Греции во времена Аристотеля.

Ни спартанский законодатель, ни Сократ не осознали той особой ценности, которую придавал семье Аристотель, ценности, которая выше простого процесса продолжения рода, того, что объединяет человеческий род с другими животными. И спартиаты, чьи мужчины были постоянно на войне, и Сократ с его коммунизмом игнорировали семью и женщину как часть этой семьи. Аристотель хочет подвергнуть переоценке статус семьи, и критика им утопических и реально существовавших государственных устройств является основной частью этой переоценки.

В сократовском городе Аристотель находит сообщество, где отсутствует семья, в которой происходит воспитание в атмосфере любви, преодолевающей человеческий эгоизм; сообщество, где широко распространена практика непочтительности. В городе Сократа нет места широте взглядов. Если человек полностью отождествляет город с самим собой, то поступок во имя города уже нельзя назвать основанным на свободомыслии. А потому коммунизм города разрушает саму возможность добродетели. Спартанскому государственному строю не удалось обучить женщин искусству подчинения власти, что считается неотъемлемым элементом любого государственного строя. Неудачи других государственных устройств Аристотель замечает, когда пытается защитить и воскресить семью. По его мнению, полис появляется, чтобы помочь завершить то, что не может быть вполне успешно сделано семьей: воспитать подрастающее поколение. Он должен продолжить дело, начатое в семье, а не лишать ее принадлежащего ей места, как это пытались делать другие.

На протяжении всего процесса критики сократовского города и спартанского государственного устройства Аристотель ни разу не ссылается на врожденное несовершенство женщины, обсуждение которого было частью его сочинений по биологии животных. Его аргументы против коммунизма

не вытекают из положения о неравенстве женщин, о том, что женщины нуждаются в присмотре, как того требуют рабы по природе. Для Аристотеля ценность семьи не в том, что она есть образец подчинения, а в том, что она есть упорядоченное сообщество, где царят любовь и дружба, естественная иерархия, чья стабильность создает исходные условия для достижения добродетели. Хотя семья не всегда идеально обеспечивает, чтобы высший управлял низшим, она как будто упорядочена по природе и стоит на фундаменте естественной иерархии, на что город, с его предполагаемым равенством всех, может только притязать.

Из-за проблем соблюдения иерархии, о которых шла речь выше, трудно определить, кто кому является равным, кто должен править, а кто выступать объектом управления. Справедливость города в распределении должностей скорее искусственна, чем совершенна. В основе ее неравенство, преодолеть которое невозможно. Все формы правления зависят от такого рода справедливости. В семье реальная иерархия ближе к естественному порядку вещей. Семья — модель естественной аристократии. Под этим Аристотель понимает сообщество, в котором мужчина управляет соответственно своим достоинствам «и в том, в чем следует, а что подобает жене, он ей и предоставляет»[28].

Если мужчина решается руководить в таких делах, которыми по своей природе руководить не может, он преобразует аристократические отношения в олигархические, при которых его управление преследует его собственные интересы, а не интересы общества. Несколькими строками выше цитируемого отрывка Аристотель дает определение олигархии как государства, в котором правители действуют не во имя благополучия всего города, а присваивают все блага себе[29]. Хорошо структурированная семья осознает и принимает во внимание различия между ее членами, поскольку все они работают во имя общего блага. В городе же, основанном на равенстве и совместном правлении, различия среди тех, кто является гражданами, должны игнорироваться, и каждый должен иметь те же задачи, что и все остальные. Поскольку все должны участвовать в деятельности политического сообщества, а положение всех жителей обусловлено искусственным критерием равенства, невозможно распределять должности или задачи, оценивая людей по их достоинствам.

Когда городам угрожают потрясения и нестабильность, причиной тому является отсутствие общего понимания ра-

венства — кто должен быть равным, и кто должен подчиняться. В книге V «Политики» Аристотель отмечает, что во всех случаях «причиной возмущений бывает отсутствие равенства»[30]. Соглашаясь, что справедливостью признается распределение по достоинству, люди «расходятся между собой в следующем: одни полагают, что если они будут равны относительно, то они должны быть равны и вообще; другие, признавая себя относительно неравными, притязают на такое же неравенство в свою пользу во всех отношениях»[31]. В семье, где различия между полами и поколениями при распределении заданий заметить проще, распределение заданий и власти принимается легче.

Равенство и неравенство в городе не столь очевидны. Вот почему они постоянно остаются предметом дискуссии и причиной внутренних распрей. В этом смысле город становится всего лишь плохим отражением естественной иерархии в семье, а порядок семьи осознается неправильно, когда люди стремятся установить между собой барьеры, для которых природа не дает явных указателей. Даже в патриархатных домохозяйствах, где различия соблюдаются более строго, имеют место ошибки, как в случае с Аяксом и Текмессой. Следовательно, даже внутри меньшего объединения, каковым является семья, не всегда соблюдается абсолютная справедливость, т.к. различное обращение не всегда можно адекватно объяснить на основе имеющегося критерия для различия.

Изображение положения женщины в семье того времени может не вызвать особого восхищения у современных ученых-обществоведов, занимающихся проблемами женщин, но анализ Аристотелем семьи как совместного предприятия, в котором дружба между его членами основана на общей заботе о благополучии всего объединения, намного отличается от представления о семье в древнегреческом обществе, как его рисует большинство других источников. Изучающие греческое право выявляют существование таких отношений, в которых женщина выступает в роли не более чем инструмента для передачи собственности из одной семьи в другую или для рождения будущих хранителей религиозных обычаев определенной семьи. Аристотелевское понимание семьи выходит за рамки подобного «использования» женщин и заключается в истолковании семьи как совокупности связей и взаимоотношений, от которых ведет свое происхождение более величественный и более значимый полис.

В семье роль женщины, задача, предписываемая ей из-за ее специфических способностей, совпадает с точно такой же задачей, возложенной на государственных деятелей, — это сохранение приобретенного и поддержание стабильности. Тем не менее, какую бы важную роль женщина ни играла в семье, Аристотель никогда не представляет ее частью общественной сферы города. Такой взгляд на женщину — следствие его понимания равенства и неравенства. Семья как царство иерархии противостоит городу как царству равенства. В семье мужчина сохраняет власть над женщиной, отец над сыном, господин над рабом. Неравенство власти и силы основывается на различиях по полу, возрасту, способностям.

В отличие от города, семье свойственны различия; и чтобы она продолжала свое существование, эти различия должны учитываться. Мужчина должен отличаться от женщины, чтобы существовала возможность продолжения рода. Господин должен обладать интеллектом, которого лишен раб, а раб должен обладать физической силой, которую хозяину нет надобности развивать. Соотношение различий внутри семьи и поддерживает ее единство. В полисе должен существовать только критерий равенства: граждане должны одинаково владеть разумной речью и уметь ею пользоваться, обсуждать справедливое и несправедливое, и они должны в равной мере обладать досугом для того, чтобы принимать участие в таких обсуждениях. Поэтому работники, полностью поглощенные повседневными заботами, не имеющие свободного времени для участия в дебатах, не могут быть участниками гражданского сообщества, равно как и женщина, занятая кормлением младенца грудью, не имеет такого досуга.

Для Аристотеля, таким образом, исключение женщин из сферы публичного основано отчасти на неравном обладании свободным временем, на их роли хранительниц семейного очага и воспитательниц подрастающего поколения. Однако более значимой причиной, почему Аристотель исключает женщин из сферы публичного, является недостаток умения обосновать свои рассуждения. Поскольку полис является сферой деятельности для *logos,* женщина, в ком *logos* не доминирует, не может быть полноценным участником жизни полиса.

Женщины не единственные, кто исключен из сферы публичного. Несомненно, исключаются и рабы, но также исключаются и работники, и не потому, что аристократ Арис-

тотель отрицает низшие классы, а потому, что его представление о политической жизни предполагает участие в ней лишь тех, кто участвует в интеллектуальных беседах, являясь полноценным человеческим существом. Работникам для этого не хватает досуга. В современном обществе, где политическое участие не определяется способностью вести интеллектуальные беседы, ограничения, установленные Аристотелем, кажутся бессмысленными или абсолютно несправедливыми, но его убеждение, что сфера публичного служит ареной для высшей (после философии) деятельности человека, приводит именно к этому требованию — заниматься интеллектуальной деятельностью[32].

В двух последних книгах «Политики» Аристотель говорит о городе своей мечты[33]. Женщины здесь фигурируют очень мало, и только в тех случаях, когда он затрагивает темы продолжения рода и раннего детства. Законодатель должен иметь самый лучший материал, чтобы с ним работать, а это означает наличие очень здорового населения. Чтобы обеспечить такое здоровье, он должен уделить внимание законам, регулирующим супружество и рождение потомства. Аристотеля особенно заботит то, что рождение потомства не должно происходить в слишком раннем возрасте, когда якобы есть большая вероятность рождения детей с отклонениями (в том числе девочек).

Но от биологических размышлений Аристотель плавно переходит к психологическим. Возобновляя тематику «Этики», он утверждает, что законодатель должен также позаботиться об общности, создаваемой в семье, его должна беспокоить сексуальная совместимость супругов. Это означает, что муж и жена должны подходить друг другу по возрасту, во избежание ситуации, когда один из супругов еще способен иметь детей, а другой уже нет. Вот почему, считая возрастом угасания сексуальной потенции мужчин 70 лет, а женщин — 50, он предлагает, чтобы на момент заключения брака мужчина был на 20 лет старше своей жены[34].

После зачатия женщина должна заботиться о своем теле, но не о духовной жизни, т.к. ее тело должно быть сильным, чтобы дать силу растущему ребенку. Наподобие того, как плод, который она носит в себе, питается от женщины, так же все растения питаются от почвы[35]. Если мы посмотрим только на эти последние слова, где женщина сравнивается с почвой, мы можем вполне справедливо обвинить Аристотеля в том, что он видит лишь материальную роль женщины, она

для него — материя, из которой произрастают граждане. Но ранее приведенные замечания, выражающие заботу о совместимости в браке, предполагают, что Аристотель гораздо глубже понимает место женщины в государстве. Хотя она не является частью публичного сообщества, частное сообщество зависит от неэксплуататорских, общинных отношений между мужчиной и женщиной.

Тем не менее те, кто изучает труды Аристотеля, должны пойти дальше, чтобы лучше понять место женщины в описываемом им лучшем городе. Следует отметить постоянную враждебность его к образу города как вооруженного военного лагеря, состоящего из мужественных воинов, жаждущих обрести власть. Как отмечает Аристотель в начале книги VII, лучший город — это такой город, которому не нужно беспокоиться о стабильности, такой город, который способствует индивидуальному счастью всех его граждан. Аристотель ставит себе задачу обрисовать условия, при которых будет обеспечено это счастье. По его мнению, ошибка многих заключается в том, что они отождествляют счастье с чем-то внешним, с чрезмерным приобретением благ. Для таких людей завоевания, война как средство присвоения благ становятся источником счастья. Аристотель утверждает, что город не должен быть устроен так, чтобы способствовать постоянной погоне за благами, за исключением безграничного стремления к добродетели. Каким же образом человек устремляется к добродетели? Не через завоевания, а через образование и через внимание к искусству.

В главе 7 книги VII Аристотель выступает с резкой критикой государств, в которых культивируется чрезмерная любовь к войне. Он сравнивает деятельность этих государств с каннибализмом, практикуемым у циклопов. Жизнь, достойная выбора, с описания которой Аристотель начинает свои размышления о лучшем государственном устройстве, построена не на доминировании (одной страны над другой, мужчины над женщиной, господина над рабом), в основе которого, несомненно, будет противоборство и неравенство, но на управлении людьми, равными по своему положению.

Следовательно, анализируя лучший государственный строй, Аристотель уделяет первоочередное внимание воспитанию умеренности, черты, которую он ранее приписывал добродетельной женщине. Города, существовавшие во времена Аристотеля, которые заботились главным образом о материальном благополучии, придавали большое значение воин-

ственности, необходимой для достижения доминирующего положения. В городе аристотелевской мечты возвеличивается фемининная добродетель сдержанности. В то время как сама женщина появляется в последних двух книгах только в роли продолжательницы рода, фемининная, в противовес маскулинной, добродетель служит основанием города, который предлагает человеческим существам по-настоящему счастливую жизнь. Тело женщины не то же самое, что женская душа; и как ошибаются те, кто обращает внимание исключительно на внешнее в оценке источника счастья, так же ошибаются и те, кто уделяет внимание исключительно телу женщины. Книги Аристотеля, посвященные устройству лучшего города, сохранились не полностью, но в том, что сохранилось, фактически мало сказано об общественной жизни горожан; главное внимание уделяется воспитанию умеренности. Женщина участвует в этом воспитании, и, следовательно, участвует в реальной жизни города.

Заключение

Сегодня Аристотель хорошо известен в литературе как классический женоненавистник, и его высказывания в течение долгого времени часто использовались для защиты женоненавистничества[36]. Сегодня такое обвинение может стать приговором писателю и привести его на свалку. В сочинениях Аристотеля нет ненависти к женщинам; в них, скорее, есть попытка понять, с точки зрения мужчины, происхождение женщины и ее роль в мужском городе. Женщина — это несовершенный мужчина, но таковыми являются и большинство мужчин, которых Аристотель видит вокруг себя. Редко можно найти настоящего мужчину, сочетающего в себе физические, интеллектуальные и моральные качества индивида, который уже достиг завершающей стадии собственного развития.

То, как Аристотель понимает женщину в мире политики, ведет его к идее иерархического устройства, но не подчинения на всех уровнях. Женщина, какой он неизменно видит ее, — не рабыня. А потому он должен понимать ее особую роль в обществе, и он находит эту роль в ее положении в структуре семьи — в сфере, где она не просто рожает, но привносит стабильность, сохраняет и воспитывает подрас-

тающее поколение города. Это сфера, где она может проявить свою уникальную добродетель.

Сократовская картина идеального политического устройства в «Государстве» исключила сферу приватного. Вся добродетель в ней публична. Аристотель сохраняет частное и призывает достигнуть в этой сфере совершенства и общности. Без совершенствования как со стороны мужчины, так и со стороны женщины невозможно достигнуть совершенства ни в какой другой сфере жизни города. Аристотель предупреждает, что города, игнорирующие женщину и ее возможности для достижения совершенства (такие, как Спарта или город Сократа), ставят себя в опасное положение, чреватое внутренними конфликтами, распадом и хаосом. Ни в коем случае мы не можем делать вид, что женщина является центральной проблемой в сочинениях Аристотеля, но она ставит перед ним ряд вопросов и альтернативных вариантов развития, которые он должен рассмотреть, прежде чем сможет завершить изложение своего понимания совершенной политической жизни для человеческого существа.

Примечания

[1] Aristotle. The Generation of Animals. 731b30—33.

[2] Ibid. 767b8ff.

[3] Ibid. 732a6—7.

[4] Ibid. 765b10ff., 766a30ff., passim.

[5] Aristotle's Generation of Animals / Ed. and tr. A.L.Peck. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1943. P. XIV.

[6] Aristotle. Politics. VII.16. 1335a11—13, 1335a39—1335b2.

[7] Ibid. III.17. 1288a26—29, см. также: I.5. 1254b33—1255a2.

[8] Аристотель описывает институт остракизма в своей «Конституции Афин», XXII.

[9] Aristotle. Politics. I.5. 1254a36—37.

[10] Ibid. I.6. 1255b1—4.

[11] Ibid. 1255b12—15.

[12] Ibid. I.12. 1259b4—6. В переводе С.А.Жебелева на русский язык это фрагмент 1259b5—9. Он звучит у него так: «При замещении большей части государственных должностей между людьми властвующими и подчиненными соблюдается очередность: и те и другие совершенно естественно стремятся к равенству и к уничтожению всяких различий». Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И.Доватура. М.: Мысль, 1984. С. 398. — *Прим. ред.*

[13] Ibid. I.13. 1260a30. В русском переводе С.А.Жебелева строка из Софокла переведена так: «Убором женщине молчание служит». Аристотель. Политика. С. 400. — *Прим. ред.*

[14] Okin S.M. Women in Western Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1979. В главе 4 Оукин строит свое рассуждение с данных позиций.

[15] Aristotle. Politics. I.5. 1254b27—1255a1. Цит. по: Аристотель. Политика. С. 384. — *Прим. ред.*

[16] Ibid. II.2. 1261b9.

[17] В «Никомаховой этике» (V.6. 1134b8—18) Аристотель отличает отцовские и деспотичные отношения от материнских, опираясь на понятие справедливости. Несправедливость просто невозможна по отношению к тому, что принадлежит человеку (рабы), или по отношению к детям (до определенного возраста), поскольку никто не желает приносить себе вред. «Потому к женам больше справедливости, чем к детям и имуществу». Это он называет домашней справедливостью в «Этике». Справедливость не является составляющей отношения к рабам.

[18] Aristotle. Politics. II.9. 1269b12—22. Перевод дан по: Аристотель. Политика. С. 428—429. — *Прим. ред.*

[19] Euben J.P. Political Equality and the Greek Polis // Liberalism and the Modern Polity / Ed. M.J.G.McGrath. New York; Basel: Marcel Dekker, 1978. P. 210.

[20] Однако обратите внимание на рассуждения в книге VII «Политики», где Аристотель явно отказывается от военных достижений в качестве главных целей лучшего государственного строя, особенно в главе 2.

[21] Aristotle. Rhetoric. I.5. 11361a9—11.

[22] Aristotle. Politics. II.3. 1262a14—16.

[23] Ibid. II.5. 1263a41—1263b1.

[24] В «Никомаховой этике» (IX.7. 1168a24—26) Аристотель поясняет: «Благодаря этому матери больше любят своих детей [чем отцы]. Они страдают при родах и в большей степени уверены, что они [дети] — их собственные».

[25] Aristotle. Politics. II.3. 1261b36.

[26] Aristotle. Rhetoric. I.5. 1361a2—7.

[27] Nicomachean Ethics. VIII.12. 1162a16—29. Перевод Н.В.Брагинской дан по: Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И.Доватура. М.: Мысль, 1984. С. 238—239. — *Прим. ред.*

[28] Ibid. VIII.10. 1160b35—36. Аристотель. Никомахова этика. С. 235. — *Прим. ред.*

[29] Ibid. VIII.10. 1160b (в русском переводе: VIII.12(X).1160b13—15).

[30] Aristotle. Politics. V.1. 1301b26—27.

[31] Ibid. 1301b35—39. Перевод дан по: Аристотель. Политика. С. 528. — *Прим. ред.*

[32] Все же в работах Аристотеля мы можем увидеть бóльший потенциал эгалитарных, неиерархических отношений между мужчиной и женщиной, чем это проявляется в трудах Платона. Если бы женщина была представлена как интеллектуально равная, если бы ее разуму была присуща власть, если бы у нее было время, явно могло бы последовать ее участие в политической жизни общества. Платон, напротив, в своих трудах видит потенциал интеллектуальных способностей женщины, но, поскольку ей надлежит рожать потомство, она не может полноценно реализовать свои возможности. Равенство Платона зависит от развития технологий, связанных с процессом рождения детей, модель же Аристотеля имеет возможность включить женщин,

учитывая их род деятельности, а кроме того, Аристотель не лишает женщин права совещательного голоса.

[33] Возникли вопросы о порядке этих книг. Согласно последним исследованиям, их следовало бы разместить после книги III. См.: Lord C. The Character and Composition of Aristotle's *Politics* // Political Theory. 1981. № 9 (November). P. 459—478.

[34] Aristotle. Politics. VII.16. 1335a7—10.

[35] Ibid. 1335b19.

[36] См.: Horowitz M.C. Aristotle and Woman // Journal of the History of Biology. 1976. № 9 (Fall). P. 183—213. Она отмечает, что некоторые цитаты Аристотеля относительно использования женщин стали реальностью в средние века.

Глава 3

«И сотворил Бог мужчине помощника»: Гоббс, патриархат и супружеское право

Кэрол Пейтмен

Фокусник «передернул», и именно этот момент мы сочли самым безобидным.

Л.Витгенштейн.
Философские исследования

В большинстве исследований творчества Гоббса ничего не говорится об отношении его политической теории к теории патриархатности XVII в. Почти все исследователи, которые сочли нужным коснуться этого вопроса, согласились, что идеи Гоббса патриархатны. Однако недавно прозвучали заявления о том, что взгляды Гоббса подрывали «патриархатные позиции» или что в его теории отсутствуют патриархатные допущения[1]. Некоторые пошли дальше и утверждают, что в том, как Гоббс интерпретирует рациональный выбор (с позиций крайнего индивидуализма), имплицитно содержится допущение о прямой противоположности его теории идеям патриархатности и к его суверену можно отнести местоимение «она»[2]. Несмотря на такие различия, политические теоретики едины в одном; они согласны, что спорить о патриархатности — значит спорить о семье и отцовской власти. Гоббса признают теоретиком патриархатности в том самом смысле, в каком его противника сэра Роберта Филмера объявляют сторонником патриархатности; либо, напротив, Гоббса признают оппонентом патриархатности из-за того, что его теория по ряду важных спорных моментов прямо противоположна теории Филмера.

В последние два десятилетия основные дискуссии по проблемам патриархата велись феминистками, а не ведущими политическими теоретиками, однако в своих исследованиях, обсуждая вопрос о смысле и полезности термина «патриархат», феминистки уделили слишком мало внимания политической теории. Преобладающим мнением среди феминисток или, по крайней мере, среди участников теоретически обоснованных дискуссий по вопросам патриархата является мнение, что патриархатные отношения есть семейные отношения и что патриархатное политическое право есть отцовское право[3]. Разумеется, многие феминистки используют понятие «патриархат» и в более общем значении для обозначения власти мужчин над женщинами — что я назову маскулинным правом, — но, несмотря на наличие обширных эмпирических свидетельств, способных закрепить такое понимание, использование этого термина в данном смысле еще не получило должного теоретического обоснования. Основная причина недостаточной теоретической прочности понимания патриархата как власти мужчин над женщинами заключается в том, что феминистки пренебрегают доводами политических теоретиков XVII в. относительно патриархата. Исследователи-феминистки проделали значительную разоблачительную и побудительную для мысли работу по анализу классических произведений политической теории, но при этом мало внимания уделили Гоббсу, чьи работы имеют важнейшее значение для понимания патриархата как маскулинного права. Гоббс является патриархатным теоретиком, но возможность восприятия его как сторонника патриархата, отрицающего при этом отцовское право, не рассматривается ни традиционными политическими теоретиками, ни феминистками.

И теория феминизма, и политическая теория упрямо следуют за изжившим себя, хотя и буквальным пониманием патриархата как права отцовства (father-right). Считается, что патриархатные отношения говорят об отцах и матерях. Ди Стефано, например, утверждает, что Гоббс — маскулинистский теоретик, но ее прочтение Гоббса таково, будто его доводы базируются на отрицании роли матери. Его картина природных разобщенных индивидов, растущих как грибы, — «представьте людей, как будто вырастающих из земли, и неожиданно, как грибы, достигающих своей зрелости, без какой-либо зависимости друг от друга»[4] — якобы отрицает всякую значимость отношений «мать—ребенок» и зависи-

мости от матери, которые обеспечивают первую межличностную среду для развития способностей человека. Ди Стефано утверждает, что в природном состоянии, по Гоббсу, в семье нет места воспитанию: «Люди не рождаются и тем более не воспитываются женщинами или кем-либо вообще в этом случае»[5]. Семья у Гоббса, несомненно, необычна, но проблема с приведенным ди Стефано доводом в том, что в природном состоянии у Гоббса матери далеко не отрицаются, — они возводятся на престол. Для Гоббса политическое право в естественном состоянии является правом материнства (mother-right). Гоббс идет настолько далеко в своих размышлениях, что не считает право отцовства источником политического права, и все же слывет сторонником патриархата в том же смысле, что и Филмер, для которого политическая и отцовская власть нераздельны.

Исследователи, утверждающие, что Гоббс разрушает устои патриархата, или молча допускающие, что в его работах понятия «люди» и «индивид» используются в общем отношении как к мужчинам, так и к женщинам, сталкиваются с проблемой иного характера; они не могут объяснить, почему в работах Гоббса так много ссылок на правомерность власти отцов или почему он поддерживает тезис о зависимости жен от мужей. Комментаторы произведений Гоббса, каковыми являются практически все политические теоретики недавнего прошлого, не замечают, что из подчинения жен мужьям вытекают проблемы, имеющие политическое значение. Супружеское право — право, применяющееся мужчинами-мужьями в отношении своих жен, — не является предметом, входящим в область их научных исследований. Традиционное понимание теоретической борьбы между сторонниками классического договора, к числу которых относится и Гоббс, и сторонниками теории патриархата семнадцатого столетия, сводится к дискуссии о политическом праве отцовства и естественной свободе сыновей. Признается, что именно отец является хозяином, который вершит правосудие над слугами и подмастерьями, а другой член семьи, как правило, во внимание не принимается. Отец есть также и муж, и как муж он является хозяином над своей женой. В дискуссиях, касающихся Гоббса и его понимания патриархата, редко упоминается позиция *жены* в семье. Она появляется (если вообще появляется) в другой роли — в качестве *матери*. Когда признается, что проблема женщин существует, она

рассматривается в аспекте осуществления матерью правосудия над детьми.

Неспособность разграничить брак и семью и увидеть существование супружеского права означает, что во внимание не принимается наиболее отличительная черта политической теории Гоббса. Гоббс — единственный теоретик, сторонник теории договора (и практически единственный автор, причисляемый к «традиции» западной политической мысли), который начал с допущения, что не существует естественного превосходства мужчин над женщинами. В естественном состоянии женские индивидуумы так же свободны и равноправны, как и мужские. Это поразительное исходное утверждение его политической теории, как правило, полностью остается без внимания. Даже в дискуссиях, специально посвященных проблемам патриархата, не ставятся вопросы и не дается объяснений, почему и каким образом, при отсутствии доминирования какого-либо пола в естественном состоянии, брак и семья принимают патриархатную форму. Никто не видит ничего странного также в том, что Гоббс утверждает и то, что женщины свободны от природы, и то, что они всегда подчинены мужчинам через брачный договор.

Существуют и другие проблемы в интерпретации Гоббсом патриархата и теории договора, когда «патриархат» понимается буквально. Некоторые комментаторы отмечают определенное несоответствие между первоначальным договором и патриархатностью в утверждениях Гоббса; например, один из ранних исследователей, следуя логике рассуждения, утверждал, что если Гоббса считать сторонником патриархата, то идея первоначального договора становится излишней[6]. Другой исследователь приписывал Гоббсу форму патриархата, названную им всеобщей (consensual form of patriarchy), и утверждал, что его патриархатность является в силу этого самой строгой формой — и даже наиболее типичной английской разновидностью патриархатности[7]. Гоббс рассматривал договор намного шире, чем большинство других сторонников классического договора, и утверждал, что даже младенцы (можно сказать, заранее) заключают договор на собственное подчинение матерям. Постулировать заключение договора малолетним ребенком — значит полностью отвергнуть любое предположение о том, что политическая подчиненность является естественной, и самым впечатляющим из имеющихся способом подтвердить, что любое доминирование по своему происхождению является результатом соглашения. Именно в

учении о естественной свободе всех людей и ее логическом следствии — договоре и согласии — видел сэр Роберт Филмер основную причину подстрекательства к мятежу и политического беспорядка. Зачем же тогда признанному защитнику патриархата, понимаемого как отцовское право, тому, кто по-своему являлся таким же абсолютистом, как и его оппонент, надо было тратить так много сил на отрицание положений теории Филмера? Вообще говоря, если политическое право естественным образом происходит из отцовства и, следовательно, договор является излишним (и, по словам Филмера, даже политически опасным) — зачем Гоббсу утверждать, что гражданское общество было порождено естественным договором?

Остаться в рамках общепринятого патриархатного понимания «патриархата» как отцовской власти — значит остаться в рамках патриархатного прочтения текстов Гоббса, такого прочтения, которое не обращает внимания на подчинение женщин. Патриархатность Гоббса — новая, точнее, *современная (modern)* форма патриархатности, которая появляется в результате соглашения, договора, она берет свое начало в супружеском праве (или, точнее, в праве принадлежности к полу (sex-right)), т.е. в праве мужчин на сексуальное обладание женщинами, которое в своей главной институциональной форме в современном обществе осуществляется как супружеское право (термин, также обеспечивающий изысканный оборот речи, скажем, в дискуссии об Адаме и Еве). Чтобы оценить характер патриархатной теории Гоббса, необходимо серьезно отнестись к отличительным особенностям его теории естественного состояния (праву материнства и отсутствию естественного превосходства мужчин над женщинами) в качестве фундаментальных посылок его политической теории. Кроме того, необходимо заострить внимание на неординарной концепции «семьи» у Гоббса. Он не только не оставил места воспитанию или заявлял, что семья является в большей мере договорной, политической, а не естественной социальной формой. В понимании Гоббса «семья» состояла исключительно из хозяина и различных слуг и вела свое происхождение от завоевания.

I

Прежде чем приступить к более детальному рассмотрению взглядов Гоббса, необходимо немного остановиться на понятии патриархата и снова обратиться к патриархатности

Филмера[8]. Значительная путаница в отношении термина «патриархат» возникает из-за того, что мы не способны разграничить три различные исторические формы патриархатной теории: традиционную, классическую и современную (modern). Традиционная патриархатная теория приравнивает все властные отношения к отцовскому правлению. Веками семья и власть патриарха-отца, главы семейства, создавали модель и образ политического общества и политического права. Традиционная форма полна рассказов, гипотетических историй о появлении или создании политического общества из семьи или объединения множества семей. Подобные рассказы можно найти и в произведениях теоретиков, сторонников идеи классического договора, несмотря на то что они нанесли поражение второй, недолгое время просуществовавшей форме классической патриархатности. Теория классической патриархатности была сформулирована и перестала существовать в XVII в.; она представлена взглядами сэра Роберта Филмера. Шокет в своей работе «Патриархатность в политической мысли» показывает, что сэр Роберт порвал с традиционной формой, поскольку настаивал на том, что отцовское и политическое правление не просто сходны, а идентичны. В 1680—1690-х гг. «позиция Филмера была очень близка официальной государственной идеологии»[9]. Классическая форма представляла собой основательно разработанную теорию политического права и политического повиновения и была первой разновидностью этого рода; «патриархатной теории обязательства не существовало до 1603 г.»[10]. Общепринятое положение политической теории гласит, что к 1700 г. патриархатность умерла и была похоронена, — но в действительности ушедшей формой патриархатности была филмеровская классическая патриархатность.

Филмер в своих работах пытался ответить на вызов, брошенный сторонниками идеи естественной свободы человека. Если люди рождаются свободными и равными, то с необходимостью следует, что политическое право или доминирование одного человека над другим возможно лишь единственным способом — посредством соглашения (договора) между теми, кто считает, что такие отношения следует установить. Согласно Филмеру, признание того, что Бог даровал монархическую власть Адаму только благодаря его отцовству, подрывает самые основания теории договора. При рождении своего первого сына Адам стал первым королем, и его политическое право перешло ко всем последующим отцам и ко-

ролям, что было одним и тем же: все короли правили как отцы в соответствии с их властью продолжателей рода (procreative power), и все отцы были монархами в своих семьях. Сыновья рождались для политического подчинения своим отцам и, следовательно, монарху: никакой политической чепухи, наподобие договора, не требовалось, чтобы оправдать политическое подчинение. Позиция Филмера в отношении естественности происхождения политического права вырисовывается практически сразу, и в дискуссиях, сравнивающих теории Гоббса и Филмера, нет даже намека на то, что патриархат является гораздо более сложным явлением.

То, что отцовское право — всего лишь одно из измерений патриархата, выясняет сам Филмер. Внешне ясные тезисы Филмера затемняют подлинные основания политического права. Отцовское право не является источником права политического. Право отцовства устанавливается только после того, как появляется политическое право. Прежде чем мужчина приобретет естественное право отцовства, требуется еще одно действие политического происхождения. Сыновья не появляются как грибы, о чем Филмер незамедлительно напоминает Гоббсу. Политический статус Адама дарован ему *до того*, как он становится отцом. И если ему надлежит стать отцом, тогда Еве надлежит стать матерью. Другими словами, *право принадлежности к полу (sex-right) или супружеское право должно с необходимостью предшествовать праву отцовства.* Становление политического доминирования основывается на праве принадлежности Адама к полу, *а не* на праве его отцовства.

Филмер четко показывает, что политическое право Адама ведет свое происхождение от того права, которым тот обладает в качестве мужа Евы: «Бог дал Адаму... превосходство над женщиной», — и цитирует Книгу Бытия (3:16): «Бог предписал Адаму господствовать над своей женой, и ее желания должны быть подчинены его»[11]. (Книга Бытия предписывает Еве: «И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою».) Желание Адама — стать отцом, но не в общепринятом смысле этого слова. Он желает обладать значительной властью патриархатного отца. Филмер вскользь в нескольких местах упоминает о первоначальном, божественном даровании Адаму политического права над Евой, но в его сочинениях это остается в тени. В недавних (патриархатных) комментариях его текстов право пола исчезло окончательно. И, разумеется, если читать Филмера с точки зрения

только одного измерения патриархатности, будет нелегко разглядеть супружеское право под покровом права отцовства Адама.

Библейский патриархатный образ (со слов Локка) — это «отцы-кормильцы, пекущиеся и заботящиеся об общественном благополучии»[12]. Патриархатный рассказ повествует о власти отца как продолжателя рода, достигшего совершенства, воплощающего в себе творческую силу и женщины и мужчины. Его власть продолжателя рода одновременно дает и одушевляет физическую жизнь, создает и сохраняет политическое право. Филмер не так часто может обращаться к власти Адама над Евой, поскольку в теории классической патриархатности декларируется, что женщина не имеет отношения ни к продолжению рода, ни к политический деятельности. Причина превосходства Адама «над женщиной», согласно Филмеру (придерживающемуся здесь очень древней патриархатной идеи отцовства), состоит в том, что «мужчина... благороднее и является главным действующим лицом в произведении потомства»[13]. Женщины — только пустые сосуды, предназначенные для восприятия мужской сексуальной и детородной мощи. Первоначальное политическое право, которое Бог дает Адаму, — это, так сказать, право наполнить пустой сосуд. Адам и все прочие мужчины должны это сделать, если им надлежит стать отцами. Но производительная мощь мужчин имеет две стороны. Возникновение новой физической жизни зависит полностью от них, а не от пустого сосуда. Мужчины являются «главными действующими лицами в произведении потомства», а «произведение потомства» включает политическое творчество. Производительная мощь мужчин включает в себя способность создания новой политической жизни, или порождения политического права.

Учитывая исключительные полномочия, которыми теория классической патриархатности, без всяких на то оснований, наделяет мужчин, вполне оправдано, что эти полномочия содержатся в имени «отца» и осуществляются по праву «отцовства». Присутствие супружеского права в произведениях Филмера очень незначительно (хотя на каком-то этапе он должен был его признать), потому что изначальное политическое право Адама отнесено к категории власти отца. Например, после утверждения, что Ева и ее желания подчинены Адаму, в следующем предложении Филмер заявляет: «Таким образом, нам изначально даруется государство, и источник всей власти восходит к Отцу всего человечества».

Более того, Адам является также и отцом Евы. В Книге Бытия Ева сотворена только после того, как и Адам, и животные были поселены на земле. Бог создает и называет животных и Адама, как сказано в Книге Бытия (2:20), «но для человека не нашлось помощника, подобного ему». Ева сотворена потом, но сотворена она не *ab initio*, а *из* Адама, который в некотором смысле является ее родителем, и Адам, а не Бог, дает Еве имя. Вот почему Филмер может рассматривать все политическое право как право отцовства. Ева не просто находится в подчинении у Адама, но он (с Божьей помощью) является «главным действующим лицом» в ее сотворении. Отец в классической патриархатной теории — не просто один из двух родителей, он — *единственный и настоящий* родитель, существо, способное сотворить политическое право.

Великая история маскулинного политического рождения — это история о первоначальном договоре, создавшем гражданскую свободу и гражданское общество. Сторонники классической теории патриархатности проиграли битву отцам и сыновьям и естественному источнику политического права. К концу XVII в. теория патриархатности, понимаемой как отцовское право, перестала отвечать политическим запросам своего времени. Гражданское общество создается, по всей видимости, с помощью всеобщих, рожденных соглашением договорных связей, а не особых естественных связей родства и отцовства. Однако общепринятый взгляд на поражение патриархата не принимает во внимание тот факт, что сторонники теории договора не спорили со сторонниками классической теории патриархатности по поводу истинного происхождения политического права; они выступали против отцовского права, но не хотели затрагивать другое измерение патриархата — супружеское право.

В теории договора под «свободой человечества» подразумевается только то, что говорится буквально, — свобода *мужчин*. Победа договорной доктрины над доводами классической патриархатности была, скорее, *преобразованием* классического патриархата в новую форму. Сторонники теории договора создали свою собственную, современную патриархатную теорию — третью из ее исторических форм. Теория современного патриархата основана не на естественном, а на договорном праве и воплощает маскулинное право, а не право отцовства. Гоббс, самый блестящий и смелый сторонник теории договора, является патриархатным теоретиком в

современном смысле, но его доводы в некоторых важных моментах отличаются от доводов других его собратьев по теории договора, и в конечном итоге именно они дали необходимое теоретическое обоснование патриархатному гражданскому обществу.

II

Когда мы видим это, произведения Гоббса кажутся нам недвусмысленно противопоставленными обоим измерениям классического патриархата. Теория Гоббса основывается на праве материнства и отсутствии естественного превосходства одного пола над другим; каким же образом тогда Гоббс преобразует естественную материнскую власть и естественную женскую свободу в патриархатное право, и почему исследователи смогли найти в сочинениях Гоббса так много отрывков, в которых он явно возвращается к традиционной форме патриархатных доводов? Стоит начать рассматривать подобные фокусы с описания Гоббсом естественного состояния. Гоббс в своем воображаемом разложении гражданского общества на первоначальные («естественные») частицы был более скрупулезен, нежели другие сторонники договорной теории. Он жаждал довести логику индивидуализма до самых крайних выводов и в этом, и в остальных отношениях. Когда Гоббс заново соединяет естественные существа, находящиеся в вечном движении, в нечто, узнаваемо человеческое, которое, однако, едва ли можно признать социальным, этим нечто оказываются взаимодействующие друг с другом в естественном состоянии люди. Естественное состояние у Гоббса есть война всех против всех. В одном из своих суждений, которое редко рассматривают как политически значимое, Гоббс утверждает, что в естественном состоянии «супружеских законов нет»[14]. Брак — скажем, длительные отношения между мужчиной и женщиной — должен быть учрежден, так же как другие отношения между обитателями, живущими в природном состоянии, когда нет естественного порядка доминирования, нет политически значимой разницы в силе или благоразумии индивидов. Отношения могут выстраиваться только двумя способами: либо индивиды договариваются между собой и устанавливают определенные отношения; либо одному из них разными уловками удается путем принуждения добиться от остальных желаемого. Это верно также для отношений мужчины и женщины. В естественном состоянии женщины противостоят мужчинам как свободные

и равные. Гоббс пишет, что «если некоторые приписывали это право [доминирования] лишь мужчине, как превосходящему полу, то они в этом ошибались. Ибо не всегда имеется такая разница в силе и благоразумии между мужчиной и женщиной, чтобы это право могло быть установлено без войны»[15].

В природном состоянии нет закона, регулирующего брак, — и нет брака. Брака не существует, потому что это продолжительные отношения, а продолжительные сексуальные отношения, как и другие отношения подобного рода, трудно установить и сохранить в естественном состоянии, как его представляет себе Гоббс. Границы, разделяющие индивидов, проведены Гоббсом настолько близко друг к другу, что человек может судить о других только с субъективных позиций либо с позиции исключительно личной заинтересованности. Однако индивиды, находящиеся в естественном состоянии, если это будет в их интересах, будут непременно нарушать соглашения, не выполнять свои обязательства по договору. Вступая в договор или сообщая о своем намерении это сделать, нужно быть готовым к предательству. Естественному состоянию Гоббса присуща специфическая проблема сохранения договора и «подписания второго». «Если заключено соглашение, при котором ни одна из сторон не выполняет своих обязательств немедленно, а доверяет друг другу... такое соглашение при мало-мальски обоснованном подозрении... оказывается недействительным... И... тот, кто первый выполняет условия соглашения, лишь выдает себя врагу»[16]. Единственный договор, в который индивид, по его или ее собственному желанию, может безопасно вступить, — это такой договор, при котором соглашение и его исполнение происходят в одно и то же время. Соглашение совершить половой акт представляет собой пример договора, близко отвечающего этому критерию, в то время как согласие выйти замуж/жениться, вступить в продолжительные сексуальные отношения будет в данном смысле несостоятельно, как и другие договоры, предполагающие длительные по времени отношения.

Мужчины и женщины в описанном Гоббсом естественном природном состоянии могут вступать в сексуальные отношения, и, следовательно, могут рождаться дети. Ребенок, однако, рождается спустя много времени после полового акта. Как отмечает Гоббс, при отсутствии брачных законов доказательство отцовства основывается только на показаниях

матери. Поскольку отцовство установить точно невозможно, ребенок принадлежит матери. Это утверждение Гоббса тем более поразительно, поскольку он сам же говорит о том, что мужчины являются «главными действующими лицами» в произведении потомства. Следуя классическому патриархатному представлению об отцовстве, Гоббс говорит: «Ибо, что касается рождения, то Бог назначил мужчине помощника»[17], — однако роль женщины в качестве «помощника» в естественном состоянии с момента рождения становится гораздо большей, чем просто вспомогательной. Гоббс настаивал, что ни один человек не может иметь двух господ, и, следовательно, только один родитель может иметь власть над ребенком. В естественном состоянии это право принадлежит матери, а не отцу. Прямо противореча сэру Роберту Филмеру и патриархатному учению, исходившим из того, что политическое право зарождается в отцовской способности к продолжению рода, Гоббс утверждает, что «каждая женщина, вынашивающая детей, становится им и *матерью* и *господином*»[18]. В момент рождения младенец находится во власти матери. Она решает, бросить его или выкормить. По Гоббсу, обладание властью в вопросе сохранения жизни означает обладание правом превосходства, причем неважно, над кем — новорожденным ребенком или покоренным взрослым. Если мать сохраняет младенца, она благодаря этому становится господином; «так как сохранение жизни является той целью, ради которой один человек [или младенец] становится подданным другого, то представляется, что всякий человек обещает повиновение тому [той], в чьей власти спасти или погубить его»[19].

В 1861 г. (вслед за публикациями сэра Генри Мэйна «Древнейший закон» и Иоганна Бахофена «Материнское право») в очередной раз вспыхнула яростная полемика по поводу политических истоков матриархата и патриархата, продолжавшаяся полстолетия или больше. Все ее участники были вынуждены нехотя признать, что матриархат в своем буквальном смысле — как правление женщин-матерей — никогда, даже гипотетически, не существовал[20]. Поэтому некоторые современные теоретики считают необходимым обратиться к логике Гоббса при рассмотрении права материнства. Появилось даже довольно забавное возражение, заключающееся в том, что Гоббс заблуждался: мать «просто не обладает той властью», которую Гоббс ей приписывает[21]. «Помощнице» самой всегда требуется другой помощник. Во времена

Гоббса, продолжает автор, во время родов рядом с матерью находились повивальная бабка или врач-мужчина, и власть над ребенком в момент рождения находилась в ее или его руках. Гоббс должен был бы прийти к выводу, что ни отцы, ни матери не обладали первоначальной политической властью в естественном состоянии, но тогда его тезис, отрицающий естественность отцовского права, казался бы еще «более абсурдным». В своем страстном желании сразиться с Филмером Гоббс «упустил из виду недостатки, присущие доводу, наделяющему такой властью сторону (мать), которую никто и никогда не считал обладающей соответствующим правом или имеющей возможность этим правом воспользоваться (учитывая организацию гражданского общества)»[22]. Абсолютно точно; в патриархатном гражданском обществе, в прошлом ли, в настоящем ли, политические теоретики вряд ли готовы предположить, что матери (женщины) могут на законных основаниях пользоваться политическими правами, даже в гипотетическом естественном состоянии или в качестве логического допущения. Другие сторонники теории социального договора, в отличие от Гоббса, положили в основу своих политических теорий мужское сексуальное превосходство, рассматриваемое как атрибут человеческого существования, и таким образом прямо продемонстрировали, что все их утверждения, сформулированные в универсальных понятиях (свобода, равенство, договор), остаются мужской привилегией — хотя современные политические теоретики до сих пор умудряются не замечать этого факта[23]. Логика Гоббса безупречна. В его теории естественного состояния (в отличие от реальной ситуации рождения детей в XVII в.) беременная женщина никогда не сдалась бы на милость вышеназванным помощникам во время родов; никакая свободная, сильная женщина не стала бы рисковать своим правом превосходства, допуская подобную помощь.

По природе мать является господином и может сделать все что пожелает со своим младенцем. Если она решает «вскармливать его», то условия, которые она для этого создает, отмечает Гоббс, таковы, что, «став взрослым, он не станет ее врагом»[24]. Иными словами, младенец должен вступить в договор с матерью на условиях подчинения. Политическое право материнства по отношению к своему ребенку основано на договоре и дает матери абсолютную власть. Она может перезаключить договор, передав право на ребенка отцу, но, следуя допущению теории Гоббса, что женщины по природе

равны мужчинам, можно сказать, нет никакой причины, чтобы женщина так поступила, и более всего непонятно, почему она *всегда* должна так поступать. Заявлять, что крохотный младенец может заключать договор со своей матерью или что следует считать, будто такой договор был заключен, настаивает Филмер, — антропологический вздор. То, как Гоббс понимает «договор», однако, делает подобное соглашение таким же убедительным примером договора, как и прочие рассматриваемые в его сочинениях. Исследователи обращают внимание на заявление Гоббса, что причины и условия заключения договора не имеют значения для его законной силы; для Гоббса нет разницы, заключается ли договор после соответствующего обсуждения или благодаря мечу победителя, приставленному к груди побежденного. По его мнению, подчинение превосходящей силе в обмен на защиту, будь то сила меча победителя или материнская власть над новорожденным ребенком, — всегда служит обоснованием соглашения. Довольно часто отмечается, что Гоббс уравнивает завоевание и договор, и это вынуждает уравнивать подчинение и согласие, однако значительно реже обращается внимание на политическую значимость его специфического понимания договора для возникновения семьи в естественном состоянии и для заключения первоначального соглашения.

III

Из проделанной Гоббсом логической операции по разложению гражданского общества на его естественные частицы, представляющие собой разумные существа, находящиеся в движении, и их последующему восстановлению до естественного состояния следует вывод, что между мужчинами и женщинами не устанавливается продолжительных отношений и что естественным политическим правом является право материнства. Более того, Гоббс пишет (и на это ссылаются, например, Ричард Чэпмен и Гордон Шокет): «Начало всех видов доминирования среди людей лежало в семье, где... отец семьи по законам природы был абсолютным господином над женой и детьми: [и] устанавливал для них такие законы, какие желал»[25]. Он также ссылается на семейное управление или «родовое королевство», когда семья «разрастается за счет значительного увеличения количества детей (которые рождаются либо усыновляются) или слуг (которые рождаются, завоевываются либо добровольно подчиняются) до огромных размеров и в случае необходимости

может самостоятельно себя защитить... такая семья называется *родовым королевством* или монархией по приобретению, где сувереном является один человек, как и в монархии, созданной *политическим установлением*. Поэтому сколько прав должно быть у одного, столько же и у другого»[26].

Более того, Гоббс утверждает, что «города и королевства... не что иное, как большие семьи»[27], или что «большая семья есть королевство, а маленькое королевство — семья»[28]. Он также замечает, что Германия, подобно другим странам «в их истоках», была поделена между главами нескольких семей, находившихся в состоянии войны друг с другом[29]. Подобные заявления чаще всего расценивались как свидетельство того, что Гоббс был сторонником патриархата, подобно Филмеру, и что его теория рисует естественное состояние общества как совокупность семей, а не отдельных людей. Такая интерпретация оставляет без ответа вопросы, каким образом в естественном состоянии право материнства преобразуется в патриархатную семью и каким образом появляется сама семья.

Чэпмен также акцентирует внимание на том, что семья Гоббса представляет собой скорее искусственный политический институт, нежели естественную социальную форму, но ее своеобразие заключается не только в договорном, политическом происхождении. Никакого внимания не уделяется самой экстраординарной особенности семьи в понимании Гоббса, поскольку уходят из поля зрения семейное право и положение жены. Фактически исследователи, занимающиеся обсуждением произведений Гоббса и проблемы семьи, даже не задумываются о том, каким образом в естественном состоянии могли существовать жены, если не было супружеского права. Не задаются они вопросом, каким образом появилась семья, если не существовало брака, при том что брак является «источником» семьи. «Семья» Гоббса очень любопытна: она совершенно не похожа на семью, представленную на страницах филмеровских произведений, не похожа на семьи, описанные в произведениях других теоретиков классического социального договора, или на то, как мы ее понимаем сегодня. Обратимся к определению семьи, данному Гоббсом: в «Левиафане» он утверждает, что семья «состоит из мужчины и его детей; или из мужчины и его слуг; или из мужчины, его детей и слуг вместе; во всех этих случаях сувереном является отец, или господин»[30]. В «De Cive» («О гражданине») мы находим, что «*отец семейства, дети и рабы его,* объединенные силою отцовской власти в одно

гражданское лицо, называются *семьей*»[31]. Что же случилось с женой и матерью? Только в «Элементах законов» он пишет, что «в семье отец либо мать являются сувереном на равных»[32]. Но суверен не может быть матерью, учитывая предположительную историю возникновения семьи, неявно присутствующую в произведениях Гоббса.

«Естественные» характерные черты, которые выдвигает Гоббс в качестве исходных, означают, что в естественном состоянии длительный характер отношениям не свойственен. Несмотря на это, в «Левиафане» он утверждает, что в войне всех против всех «ни один человек не может надеяться защитить себя от гибели собственными силами или собственным умом без помощи союзников»[33]. Но каким образом может образоваться такой оборонительный союз в естественном состоянии, где проблема соблюдения договоров стоит довольно остро? Ответ заключается в том, что подобные союзы складываются путем завоеваний. Если одному мужчине удается завоевать другого в состоянии природы, то победитель обретает слугу. Гоббс соглашается с тем, что ни один человек не пожертвует своей жизнью добровольно, а потому перед мечом победителя побежденный вступит в договор (действительный), условием которого будет подчинение победителю. Власти или политическому праву, полученному силой, Гоббс дает определение — «власть господина над слугой»[34]. Впоследствии победитель и побежденный составят «небольшое политическое тело, состоящее из двух человек: первый — суверен, называемый *хозяином* или господином; второй — подданный, называемый *слугой*»[35]. Гоббс проводит различие между слугой и рабом, но то, как он определяет слугу, затрудняет понимание различия: «Власть хозяина распространяется также на все то, что слуга имеет, и хозяин может воспользоваться всем этим, когда ему только вздумается, т.е. его власть простирается на имущество слуги, на его труд, слуг и детей»[36].

Хозяин и его раб-слуга составляют небольшое политическое тело оборонительного союза против остальных обитателей, находящихся в естественном состоянии. Иными словами, исходя из Гоббсова определения «семьи», хозяин и его слуга образуют семью. Для Гоббса происхождение семьи всегда носит характер соглашения. «Семья» создается не через продолжение рода, а через завоевание, и состоит из хозяина и его слуг, т.е. всех тех, кто попадает под его абсолютную власть, независимо от возраста или пола. «Семья», со-

стоящая только из хозяина и его слуг-мужчин, является уникальным институтом и становится еще более уникальным, когда в это мужское домохозяйство включаются дети. В одном месте Гоббс отмечает, что верховная власть может быть установлена посредством «применения физической силы; например, когда мужчина заставляет своих детей подчинить себя и их детей своему правлению»[37]. Дети опять появились как грибы, готовые подчиниться своим отцам (вступить с ними в договор). А что с их матерями, каким образом они включены в «семью»? В естественном состоянии есть только два способа, с помощью которых между свободными и равными мужчинами и женщинами могут возникнуть сексуальные отношения. Либо женщина добровольно соглашается на эту связь, либо ею овладевают хитростью или силой. Не существует причины, по которой женщина должна по собственной воле заключить договор на вступление в длительные сексуальные отношения и стать «женой», т.е. пойти в услужение — стать слугой (рабом) мужчине. В состоянии природы женщина, как и мужчина, способна защитить себя сама или завоевать другого для образования оборонительного союза, состоящего из хозяина и слуги. Почему тогда Гоббс допускает, что только мужчины становятся хозяевами слуг?

Ответ заключается в том, что к моменту вступления в силу первоначального договора *все* женщины, находящиеся в естественном состоянии, уже были завоеваны мужчинами и стали слугами. Гоббс совершенно определенно показывает, что «доминирование одних над другими» начинается в оборонительных союзах или небольших политических организмах, которые он называет семьями, но не разъясняет, что мужчины также приобретают доминирование над женщинами путем создания «семей». Гипотетическая история, рассказывающая, каким образом это могло произойти, может выглядеть следующим образом. Сначала женщины, которые, как и мужчины, сильны и одаренны, способны обеспечивать договорный характер сексуальных отношений. Когда женщина становится матерью и решает стать господином и растить ребенка, ее положение меняется; она попадает в менее выгодное положение по отношению к мужчине, поскольку теперь должна защищать еще и ребенка. Наоборот, мужчина приобретает некоторое преимущество над женщиной и позже способен завоевать женщину, с которой они ранее находились в равноправных отношениях. Матери являются

господами в Гоббсовом естественном состоянии, но, как это ни парадоксально, для женщины стать матерью и господином означает быть ниспровергнутой. Именно тогда она дает мужчине-врагу удобный случай перехитрить и покорить ее в этом бесконечном естественном конфликте. Право материнства никогда не может быть продолжительным.

Первоначальное политическое доминирование материнской власти быстро преодолевается и сменяется маскулинным правом. Каждый мужчина может завладеть «семьей», состоящей из женщины-слуги и ее ребенка. Право материнства ниспровергается, и состояние природы наполняется патриархатными «семьями». В естественном состоянии все женщины силой включены в «семьи» (по Гоббсу, вступили в договор) и стали постоянными слугами хозяев-мужчин. «Помощь» женщины мужчине в продолжении рода впоследствии становится бесконечной помощью в домашнем порабощении. «Жена» низводится до статуса помощника, столь политически незначимого, что ее не стоит считать членом этого особого оборонительного объединения. Наряду с рассказанным, необходимо объяснить существование патриархатных «семей» в состоянии природы, а также объяснить, почему патриархатное брачное право установлено с помощью первоначального договора.

Нелегко, однако, представить себе последовательный и убедительный рассказ о женском подчинении, если исходить из положения о существовании естественной свободы и равенства мужчин и женщин[38]. Завоевание женщин, несомненно, заняло бы времени больше, чем жизнь одного поколения. Некоторые женщины по собственному выбору либо природному несчастью остались бы бездетными, а потому свободными. Вероятнее всего, бездетные женщины, увидев судьбу женщин, решивших испытать материнскую власть, и будучи разумными существами, предпочли бы так и остаться бездетными и сохранить свою естественную свободу. Свободные женщины, однако, в естественном состоянии существовали бы только в первом поколении. Бездетные женщины умерли бы, а все последующие поколения женщин уже родились бы слугами (а потому, согласно гоббсовскому определению положения слуги, были бы полностью подвластны хозяину). Проблема с данной версией гипотетической истории заключается в том, что если в естественном состоянии в первом поколении существуют бездетные женщины, то нет никакой причины, препятствующей им образовать собствен-

ные оборонительные союзы путем завоевания мужчин или друг друга и таким образом приобрести слуг. Тогда бы женщины и мужчины начали вести войну всех против всех в качестве хозяев «семей», и неизвестно, кто бы в конечном итоге выиграл. Но из теории Гоббса мы точно знаем, кто победил, а потому только одна версия имеет право на существование. Все женщины должны быть завоеваны в первом поколении; в естественном состоянии не может быть женщин-хозяев, иначе не будет первоначального договора и брачного права.

IV

Рисуя картину естественного состояния, Гоббс, будучи беспощадно последовательным теоретиком, должен был начать с логичной и шокирующей посылки, что доминирования одного пола над другим и первоначального права материнства не существовало. Но он хорошо осознавал (на что обращено внимание в приведенных мною цитатах), что отцовское право и подчинение жен было учрежденной традицией. *Логически* с самого начала все политическое право является правом матери. *Исторически* в самом начале господствует маскулинное или «отцовское» право. Рассказ о поражении женщин в состоянии природы объясняет, каким образом, используя захват и включив в себя всех женщин, формируются патриархатные «семьи» и каким образом они управляются «отцами». Эта ступень в истории естественного состояния обязательно должна быть пройдена до того, как люди заключат первоначальный договор и в процессе политического творчества вступят в новый период истории в форме современного патриархатного общества. Комментаторы теории договора обычно принимают как должное заключение первоначального договора «индивидами», подразумевая таким образом, что некоторые или все находящиеся в состоянии природы индивиды могут его заключить. Некоторые комментаторы более осторожны, и Шокет, например, отмечает, что в XVII в. отцы семейств предположительно уже скрепили печатью первоначальный договор. Он утверждает, что Гоббс разделяет это мнение. Хотя Гоббс использует традиционный патриархатный язык, его «семьи» управляются не мужчинами-отцами, а мужчинами-хозяевами. Хозяева семьи управляют именно на основании договора (захвата), а не способности быть отцами или продолжателями рода. Мужчины как хозяева или как свободные и равные индиви-

ды заключают первоначальный договор, из которого вырастает гражданское общество. У женщин, находящихся теперь в подчинении, больше нет необходимого веса (они больше не являются свободными, равными, и не являются «личностями»), чтобы участвовать в учреждении этого гражданского общества.

Гражданское право супружества, поддерживающее супружеское право, создано с помощью первоначального договора. Политические теоретики старательно обходят стороной одну из самых выдающихся черт политической теории Гоббса. Гоббс четко показывает, что супружеское право не является естественным. Супружеское право создано первоначальным договором и поэтому является *политическим* правом. Это право намеренно создается мужчинами, учреждающими гражданское общество. Другие сторонники теории классического договора делают предположение, что институт брака возникает естественно и что супружеские отношения — неполитические отношения, привнесенные в гражданское общество. В теории же Гоббса брачное право создается как составная часть гражданского права. Современные политические теоретики также принимают как должное, что структура института брака является неполитической, а потому не обращают внимания на супружеское право. Политическая теория Гоббса делает очевидным то, что другие положения теории классического договора, а также современные ее комментарии, оставляют скрытым: что первоначальный договор — не просто *социальный* договор, который вводит в силу гражданское право и политическое право в смысле государственного правления; это также и *брачный* договор, который вводит политическое право в форме патриархатной — маскулинной — власти, или управления мужчин, власти, осуществляемой в значительной мере как супружеское право.

Гоббс утверждает, что в гражданском обществе мужчины доминируют, «так как большая часть государств была учреждена отцами, а не матерями семейств»[39]. Или еще: «Во всех государствах, установленных *отцами*, а не *матерями* семейств, власть в доме принадлежит мужу. Такого рода соглашение называется браком, если оно совершается на основании гражданских законов»[40]. Если бы свободные и равные женщины могли участвовать в первоначальном договоре, у них не было бы оснований согласиться создать гражданское право, которое сохраняет их постоянное подчинение в качестве жен. Брачное право принимает патриархатную форму,

потому что именно *мужчины* заключили первоначальный договор. Тот факт, что брачное право является частью гражданского права, предоставляет эгоистичным мужчинам еще одну причину для заключения коллективного соглашения. В дополнение к закреплению своей естественной свободы *мужчины как пол* заинтересованы в политическом механизме, который обеспечивал бы им всем вместе плоды завоеваний, добытых ими по отдельности в естественном состоянии. С помощью гражданского института брака они все могут законным путем приобрести семейных «помощников» и получить сексуальные и домашние услуги жены, чье постоянное пребывание в услужении гарантируется теперь законом и мечом Левиафана.

Гоббс не желал бросать вызов брачному праву своего времени, которое было воплощено в доктрине обычного права в отношении к замужней женщине. Право замужней женщины классически выражено «Комментариями к английским законам» сэра Уильяма Блэкстоуна в XVIII в. Являясь замужней женщиной, жена не обладала независимым правовым существованием; она была в гражданском смысле мертвым существом, поглощенным личностью своего мужа. По-видимому, никто не мог уклониться от юридической власти мужей, как показывают и глоссы Блэкстоуна, и практика брака, — власти, которую можно сравнить (что постоянно и делали феминистки в девятнадцатом столетии) с властью хозяина над рабом[41]. По сию пору патриархат настолько глубоко укоренен в теоретических представлениях наших дней, что Чэпмен (вслед за Блэкстоуном) замечает: «Самым поразительным в семейной жизни, подчиненной неписаному закону, является возлагаемая на мужчину ответственность, в частности, за действия его жены и слуг»[42]. Конечно, если бы первоначальный договор заключался женщинами, гражданское право, вероятно, отразило бы этот факт, возлагая всякого рода «ответственность» на мужчин. Но мы его не заключали и не могли заключать, а потому «самым поразительным» в положении замужней женщины является юридическое несуществование жены (такое же, как ее исчезновение в определении «семьи» в естественном состоянии, данном Гоббсом). Ответственность мужа, которая производит такое впечатление на Чэпмена, является обратной стороной подчинения жены. Это цена, которую муж платит за то, чтобы быть хозяином, т.е. защитником. Самой фундаментальной посылкой в политической теории Гоббса является признание того, что

ни один индивидуум не уступит своего права на самозащиту[43]. В естественном состоянии такое право есть и у женщин, но в гражданском обществе женщины как жены уступают (вынуждены уступить) это право в обмен на «защиту» со стороны мужа, — а мужей защищает меч Левиафана.

Исследователи Гоббса обычно не проводят связей между первоначальным отказом от права материнства и созданием Левиафана. Решающее политическое значение завоевания женщин в естественном состоянии состоит в том, что, пока это не произойдет, Левиафан не может появиться. Фокусник Гоббс оказался таким искусным мастером своего дела, что его последователи, сторонники патриархата, никогда при обсуждении его теории не упоминали этого фокуса. Если бы женщины принимали участие в заключении первоначального договора, ужасающая фигура смертного бога Левиафана не могла бы возникнуть. Левиафан может стать реальностью, если в его порождении участвуют только одни мужчины. Создание гражданского общества — акт мужского политического рождения; мужчины не нуждаются в «помощнице» при *политическом* порождении. В естественном состоянии люди отличаются лишь по полу, иными словами, своей телесной формой (в силе, уме и благоразумии нет политически значимых различий между индивидами с женскими телами и индивидами с мужскими телами). Гоббсовская причина образования Левиафана имеет смысл, только если все участники изначального договора имеют одинаковую телесную форму.

Для рождения Левиафана, говорит нам Гоббс, нужно «больше, чем согласие или единодушие; это реальное единство, воплощенное в одном лице»[44]. Когда люди перестают быть простым естественным множеством и преобразуют себя посредством акта договора в единое тело, в политическое тело, связанное договорными отношениями и гражданским правом, их единство представлено в самом буквальном смысле личностью абсолютного хозяина или правителя, Левиафаном. Они создают его, «чтобы представлять вовне свою личность», и Гоббс заявляет, что «*единство* лица обусловливается *единством* представителя, а не единством представляемых»[45]. Такое единство было бы невозможно, если бы в учреждении Левиафана участвовали и мужчины, и женщины, тогда бы не было представляющей фигуры, которая могла бы представлять «личность», телесную форму обоих полов. Должны быть представлены мужчины, а их гражданское единство должно буквально символически олицетворяться

кем-то им подобным. Таким же образом и «частные тела» представляются одной личностью, и Гоббс приводит в пример «все семьи, в которых отец или хозяин руководит всей семьей». Муж и жена не могут управлять в семье совместно; хозяин может быть только один, и муж является необходимым «представителем в одном лице» семьи в гражданском обществе[46]. Актом мужского политического рождения создаются гражданские существа и их суверен по образу своих создателей (только Адам, первый мужчина, с Божьей помощью мог породить женщину). Если представитель должен быть единым, это должен быть *он* (мужчина). Попытка представить мужчин и женщин в фигуре одного хозяина привела бы к разрушению его единства и единичности и уничтожению политического порядка.

V

Гоббс превратил классический патриархат в современный, но некоторые черты его теории помешали ему сделаться отцом-основателем современной патриархатной теории. Так, Гоббс опровергал аргументы Филмера, но этого было недостаточно для создания теории, необходимой гражданскому патриархату. Гоббс превратил социальные связи Филмера в их противоположность. Филмер рассматривал семьи и королевства как гомологичные и связанные естественной порождающей силой отца. Гоббс рассматривал семьи и королевства как гомологичные, но связанные узами договора или, что для Гоббса одно и то же, силой меча. Гоббс также соглашался с Филмером, что верховная власть должна быть абсолютной, — но верховная власть в государстве, а не среди частных тел. Гражданские отцы и хозяева не являются миниатюрными Левиафанами. Их власть распространяется настолько, насколько разрешено законами Левиафана и его мечом. Таким образом, Левиафан позволил Гоббсу предложить решение проблемы, которая преследовала классическую теорию патриархатности Филмера. Хинтон отмечает, что если бы отцы были королями, то не могло бы быть короля, обладающего настоящей монархической властью[47]. Гражданские хозяева в теории Гоббса не могут приуменьшить абсолютного превосходства Левиафана. Однако гоббсовское решение сохраняет абсолютизм в государстве, форму политического права, которая, как утверждает Локк, должна смениться ограниченным, конституционным правлением в действительно *гражданском* устройстве.

Абсолютная власть меча Левиафана была не единственной проблемой патриархатности Гоббса. Гоббс слишком многое разоблачал, рисуя гражданское общество. Политический характер супружеского права был искусно скрыт Локком в разделении, как он говорил, «отцовской» и политической власти, — и с этого времени большинство политических теоретиков, вне зависимости от их взглядов на другие формы подчинения, соглашались с положением, что власть мужей проистекает от природы и, следовательно, не является политической. Таким образом скрываются не только важные вопросы, касающиеся доминирования и подчинения в нашем обществе, но умело обходятся другие серьезные проблемы, связанные с «происхождением» гражданского общества. В последние два десятилетия стал очень влиятельным крайний индивидуализм гоббсовского типа, однако абсолютистские выводы, которые были сделаны Гоббсом из индивидуалистических посылок, отбрасываются в пользу представления о государстве как минимальном оборонительном объединении[48]. Защищается идея, что в естественном состоянии существовали добровольные соглашения между людьми, которые и послужили законным основанием для данного объединения. В заключительной главе «Левиафана» Гоббс пишет, что «едва ли в мире существует государство, чьи истоки могут быть оправданы совестью»[49]. Гоббсовское «происхождение» первоначального договора как соглашения между мужчинами может быть оправдано, только если, как он полагает, политический порядок зависит от возведения Левиафана. Без Левиафана, если взять за отправную точку теорию о свободных и равных женщинах и мужчинах, могло стать возможным добровольное заключение первоначального договора. Подобного не услышишь из уст политических теоретиков, которые признают только половину первоначального договора (общественный договор) и таким образом одобряют патриархатное право. Происхождение патриархатного оборонительного государства в теории Гоббса ведется от завоевания и порабощения женщин, находящихся в естественном состоянии, их гражданского подчинения и приручения в качестве жен.

Теория Гоббса является ранней версией довода, представлявшегося в конце XIX и начале XX в., с продуманными деталями и со ссылками на богатые этнографические данные, который утверждает, что цивилизация и политическое общество являются результатом низвержения права материнства и

триумфа патриархата. Замалчивания и пробелы в современной политической теории и общепринятое прочтение текстов Гоббса никак не способствуют тому, чтобы подвергнуть это доказательство сомнению. Исследователи не упоминают о проблемах, связанных с женщинами и гражданским порядком, поднятых теорией Гоббса и последующим развитием теории договора. Например, почему супружеское право никогда не рассматривалось как политическое, в то время как любая другая форма права была подвергнута самому внимательному исследованию и оценке? Почему в большинстве дискуссий по теории договора не упоминается исключение женщин из первоначального договора? Если женщины не принимают участия в заключении первоначального договора, каков статус их как сторон в брачном договоре? Имеет ли какую-либо значимость для сегодняшних отношений между мужчинами и женщинами отождествление Гоббсом принудительного подчинения с соглашением (договором)? В самом начале XVIII в., когда, по мнению современных политических теоретиков, патриархатность себя изжила, Мэри Эстел спрашивала: «Если *все Люди рождаются Свободными,* как же так получается, что Женщины рождаются Рабами?»[50] Многим политическим теоретикам все же придется признать существование и важность вопроса Эстел — или политическую значимость того факта, что Гоббс не думал, будто мы рождаемся рабами.

Примечания

[1] Заявления приведены последовательно в: Chapman R.A. Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family // American Political Review. 1975. № 69. P. 77; Zvesper J. Hobbes' Individualistic Analysis of the Family // Politics. 1985. № 5. P. 33. Ссылки на другие дискуссии, посвященные теории Гоббса и проблемам патриархата, см.: Chapman R.A. Leviathan Writ Small. P. 76, n. 2—14.

[2] Hampton J. Hobbes and the Social Contract Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

[3] Современные доводы феминизма в дискуссии о патриархате представлены в работе: Pateman C. The Sexual Contract. Cambridge: Polity; Stanford University Press, 1988. Ch. 2.

[4] Hobbes T. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society // The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. London: John Bohn, 1841. Vol. 2. Ch. 8. P. 109.

[5] Di Stefano C. Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered // Women's Studies International Forum. 1983. № 6. P. 638.

[6] Лесли Стивен, 1904 г. Цит. по: Schochet G. Patriarchalism in Political Thought. Oxford: Basil Blackwell, 1975. P. 234.

[7] Hinton R.W.K. Husbands, Fathers and Conquerors // Political Studies. 1968. № 16. P. 57.

[8] В этой части используется: Pateman C. The Sexual Contract. Ch. 4.

[9] Schochet G. Patriarchalism in Political Thought. P. 193.

[10] Ibid. P. 16.

[11] Filmer R. Patriarcha or the Natural Powers of the Kings of England Asserted and Other Political Works / Ed. P.Laslett. Oxford: Basil Blackwell, 1975. P. 241, 283. Книга Бытия также может толковаться неоднозначно, и равенство мужчин и женщин перед Богом несовместимо с мужским превосходством в человеческих делах; напр., Кальвин рассуждал как с точки зрения *cognitio dei* (вечной, божественной, перед которой все равны), так и с точки зрения *cognitio hominis* (мирской, где люди рассматриваются в иерархически упорядоченном мире). См.: Potter M. Gender Equality and Gender Hierarchy in Calvin's Theology // Signs. 1986. № 11. P. 725—739.

[12] Locke J. Two Treatises of Government. 2nd edn. / Ed. P.Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. Pt. II. § 2.

[13] Filmer R. Op. cit. P. 245.

[14] Hobbes T. Leviathan // English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. 3. Ch. 20. P. 187.

[15] Ibid. P. 186—187. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2 / Сост., ред., авт. примеч. В.В.Соколов; Пер. с лат. и англ. — М.: Мысль, 1991. С. 156.

[16] Ibid. Ch. 14. P. 124—125. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 104—105.

[17] Ibid. Ch. 20. P. 186.

[18] Hobbes T. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. Ch. 9. P. 116.

[19] Hobbes T. Leviathan. P. 188. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 157. Вставки в квадратных скобках принадлежат автору. — *Прим. ред.*

[20] Анализ этого обсуждения см.: Coward R. Patriarchal Precedents. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. Ch. 2. См. также: Pateman C. The Sexual Contract. Ch. 2.

[21] King P. The Ideology of Order. London: Allen and Unwin, 1974. P. 203.

[22] King P. The Ideology of Order. P. 205, 206. Один из последних биографов Гоббса полагает, что утверждение Гоббса относительно права матери восходит к его собственному детскому опыту. Взгляды Гоббса, вероятно, «во многом обязаны тем годам, когда викарий [отец Гоббса], возможно, задолго до своего исчезновения, в силу своего характера и обстоятельств, покинул государственную службу ради матери Гоббса». Rogow A.A. Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction. New York; London: W.W.Norton, 1986. P. 132. Отец Гоббса, склонный к выпивке и не заботящийся о своем приходе, исчез после обвинения в нападении на пастора соседнего прихода. По иронии, Рогов не смог найти большей информации о матери Гоббса. Остается точно не известной даже ее девичья фамилия.

[23] Обсуждение положений других сторонников теории классического договора приводится в работе: Pateman C. The Sexual Contract. Ch. 3—4.

[24] Hobbes T. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. Ch. 9. P. 116.

[25] Hobbes T. A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England // English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. 6. P. 147.

[26] Hobbes T. De Corpore Politico, or The Elements of Law // English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. 4. Ch. 4. P. 158—159 (здесь и далее курсив Гоббса).

[27] Hobbes T. Leviathan. Ch. 17. P. 154.

[28] Hobbes T. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. Ch. 8. P. 108.

[29] Hobbes T. Leviathan. Ch. 10. P. 82. Ср.: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 72.

[30] Ibid. Ch. 20. P. 191. В русском переводе данного отрывка вместо «мужчина» ставится «человек». Но из контекста ясно видно, что этот «человек» является «мужчиной». См.: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 159.

[31] Hobbes T. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. Ch. 9. P. 121. Перевод дан по: Гоббс Т. Основы философии. Часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 370.

[32] Hobbes T. De Corpore Politico. Ch. 4. P. 158.

[33] Hobbes T. Leviathan. Ch. 15. P. 133. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 112.

[34] Ibid. Ch. 20. P. 189.

[35] Hobbes T. De Corpore Politico. Ch. 3. P. 149—150.

[36] Hobbes T. Leviathan. Ch. 20. P. 190. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 158.

[37] Ibid. Ch. 17. P. 159.

[38] Я выражаю признательность Питеру Моррису за постановку вопроса о происхождении и другие полезные замечания.

[39] Hobbes T. Leviathan. Ch. 20. P. 187. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 156.

[40] Hobbes T. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. Ch. 9. P. 118. Перевод дан по: Гоббс Т. Основы философии. Часть третья. О гражданине. С. 368.

[41] О том, что следует из статуса замужней женщины, см.: Pateman C. The Sexual Contract. Ch. 5—6.

[42] Chapman R.A. Leviathan Writ Small. P. 84, n. 90.

[43] Hampton J. Hobbes and the Social Contract Tradition. P. 197—207. Хэмптон утверждает здесь, что логический вывод относительно абсолютной верховной власти несостоятелен, потому что Гоббс возводит самозащиту в абсолютное право. Но т.к. она не принимает в расчет патриархатности Гоббса, ей не удается сослаться на то, что если ее аргумент по поводу верховной власти в государстве является верным, то верховная власть в браке также терпит неудачу.

[44] Hobbes T. Leviathan. Ch. 17. P. 158. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 133.

[45] Ibid. Ch. 16. P. 151. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 127.

[46] Ibid. Ch. 22. P. 221—222. Перевод дан по: Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 183.

[47] Hinton R.W.K. Husbands, Fathers and Conquerors // Political Studies. 1967. № 15. P. 294, 299.

[48] Обоснование того, что абсолютистские выводы практически неизбежны, можно найти: Pateman C. The Problem of Political Obligation. 2nd edn.

Cambridge: Polity; Berkeley — Los Angeles: University of California Press, 1985. Ch. 3; Hampton J. Hobbes and the Social Contract Tradition. Здесь она рассматривает государство Гоббса как объединение рабов, подчиненных воле господина.

[49] Hobbes T. Leviathan. Part IV. P. 706.

[50] Astell M. Some Reflections upon Marriage, from the 4th edn. of 1730. New York: Source Book Press, 1970. P. 107 (курсив автора).

Глава 4

Ранние либеральные истоки феминизма: Джон Локк и наступление на патриархат

Мелисса А. Батлер

В Англии начала XVII в. во взгляде на мир господствовала патриархатность[1]. Это была хорошо разработанная теория, которая четко объясняла все социальные отношения: король—подданный, отец—ребенок, хозяин—слуга и др. — в патриархатных терминах. Сэр Роберт Филмер и другие приверженцы патриархатной теории настаивали на том, что власть короля носит абсолютный характер и Бог предопределил ему быть отцом своего народа. Никто не рождается свободным; каждый рождается в подчинении у кого-то, стоящего выше его по положению. Любое человеческое существо может найти предназначенное ему место, обратившись к патриархатной теории. Это место самим человеком не выбирается, но определено ему в соответствии с божественным предначертанием при сотворении мира.

К концу XVII в. патриархатное мировоззрение себя изжило. На его место пришло новое понимание человеческой природы и социально-политической организации общества. Виги, такие как Сидней, Тиррел и Локк, объясняли происхождение политической власти заключением соглашения между свободнорожденными индивидами.

Договор и индивидуальный выбор вытеснили происхождение и божественное предписание как решающие факторы социального и политического анализа. Эти изменения подняли проблемы, связанные с общественным положением женщины при новом порядке. Сначала либеральные теоретики не соглашались с предложением отбросить старую

точку зрения на предназначение женщины. Ведущие представители теории договора не видели необходимости в том, чтобы в договоре были представлены женщины. Однако их критики настаивали на том, что исключение женщин попирает саму теорию человеческой природы, на которой базируется либерализм. В конце концов либералы были вынуждены привести свои взгляды на женщин в соответствие с теорией о человеческой природе. Этот измененный образ женщины несомненно сыграл определенную роль в том сдвиге сознания, который проложил дорогу революции во взглядах на отношения полов.

Постулаты патриархата: сэр Роберт Филмер

Расцвет патриархатной политической теории был в основном обусловлен бурной деятельностью английских политиков XVII в., но идеи патриархата, первые намеки на них могут быть найдены в политических трудах задолго до того, как они получили более систематическое теоретическое выражение в трудах сэра Роберта Филмера[2].

Во времена «божественного права королей» законность абсолютной власти монарха могла быть обоснована фактом божественного пожалования верховной власти. И патриархатная политическая теория это доказывала. Она объясняла историческое происхождение политической власти королей и политических обязанностей их подданных. Ведя родословную королевской власти от Адама, теория обеспечивала не просто историческое оправдание — она провозглашала божественное происхождение этой власти.

Сила данного утверждения была основана на всеобщем признании постулируемой патриархатной теорией истины, очевидной для всех[3]. Опыт патриархатной семьи универсален. Старейший член семьи признается всеми авторитетной фигурой, обладающей огромной властью. Проводя параллели между властью короля и властью отца семейства, исследователь сразу же четко показывал природу политического подчинения подданных. Более того, власть монарха, основанная на власти патриарха, узаконивалась социальным институтом, вызывающим наименьшие сомнения, — семьей. Связь, проведенная между отцовской и монархической властью, давала верности монарху перевес над любыми другими обязательствами, какие могли быть у его подданных. Абсолютная патри-

архатная монархическая власть была сосредоточена в руках короля. Королю, а не местной знати, по праву принадлежали преданность и повиновение подданных.

Сторонники патриархата утверждали, что Бог, природа и ход истории на их стороне. За доказательством достаточно обратиться к Книге Бытия. Она считалась не просто Божественным Писанием, но и древнейшим историческим источником, и лучшим руководством в понимании человеческой природы[4]. Здесь, в Книге Бытия, представлено свидетельство того, что Бог создал Адама по своему образу и подобию — он создал его патриархом и монархом.

Последовательное изложение библейской истории показывает, что базовый институт патриархата — патриархатная семья — всегда была основополагающей характеристикой общества. Семейная жизнь на всем протяжении истории иудео-христианского общества, поддерживаемая законами о браке и разводе, правами собственности и правом старшего сына на наследование имущества, сохранялась в неизменном виде вплоть до XVII в.[5]

Во время гражданской войны в Англии божественное право монарха и лежавшая в его основе патриархатная теория подверглись серьезной критике. В ответ на появление новых опасных учений сэр Роберт Филмер написал свои известные трактаты в защиту патриархатной теории, среди которых: «Анархия ограниченной или комбинированной монархии» (1648), «Большое жюри Фригольдера» (1648) и «Замечания на "Политику" Аристотеля, касающиеся форм правления» (1652). Работа, принесшая ему наибольшую известность, — «Патриарх» — была начата Филмером приблизительно в 1640 г., но напечатана посмертно в 1680 г.[6]

Для конкретизации своей патриархатной теории политики Филмер обратился к классическим и конституционным источникам. Но самым важным и авторитетным источником для него всегда оставалось Писание. Взятые из Писания аргументы в поддержку монархии представляют собой наиболее точно обрисованные стороны патриархатной теории Филмера. Вкратце смысл библейского происхождения и оправдания патриархата следующий: «Бог сотворил только Адама, а от плоти его сотворил женщину; и если от них двоих произошел весь род человеческий; если Бог дал Адаму не только право на власть над женщиной и рожденными ими детьми, но также право владычествовать над всей землей и над всеми тварями, населяющими ее, то до тех пор,

пока жив Адам, никто не может потребовать чего-то или насладиться чем-то без его милости, распределения или дозволения»[7].

Во всех своих трудах Филмер вновь и вновь обращался к идее божественного пожалования отцовской, монархической власти, полученной Адамом от Бога. Филмер обращался к Книге Бытия, в частности, стиху 28 главы 1, утверждая, что «первое правление в мире было монархическим в лице отца всего живого»[8].

Сэр Роберт допустил неточность в своем библейском анализе, чего не заметили критики того времени. Филмер приписал всю власть Адаму, в то время как Бог дал превосходство Адаму *и* Еве. Божественный дар властвования в Книге Бытия (1:28) был дан «им» — явно мужчине и женщине, о сотворении которых речь идет в предыдущем стихе. Сэр Роберт исказил текст, поскольку дар власти, о чем конкретно сказано в Книге Бытия (1:28), не был исключительным даром личной монархической власти, данным Адаму, патриарху. Напротив, эта благодать была ниспослана и мужчине, и женщине.

Если патриархатная теория не может найти обоснования в Божьей благодати, возможно, его нужно искать в Божьем проклятии. Филмер мог поддержать идею установления патриархатной власти после грехопадения. Доказательством тому могла бы послужить строка из книги Бытия (3:16): «И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою».

Филмер на самом деле обращался к этим словам в своей «Анархии», чтобы доказать, что «Бог благословил Адама на правление своей женой... и всем тем, что было ее и теперь принадлежало им, и что пришло от нее»[9]. И все же сэр Роберт предпочитал обращаться к стиху 1:28. Опираясь на 28 стих 1 главы, он имел возможность доказать, что патриархатный уклад жизни соответствует естественной природе человека, а не только природе человека после грехопадения. Филмер старался показать, что иерархия среди людей была установлена с *самого* начала. С любого последующего момента монархическая власть выглядела менее естественной, а совместное правление — более законным. В результате Филмер предпочел настаивать на том, что Адам был правителем мира с первой минуты своего сотворения: «По воле Бога, как только Адам был сотворен, он был монархом, несмотря на то что у него тогда не было подданных... Адам был коро-

лем с момента сотворения... Ева была подвластна Адаму еще до того, как он согрешил; ангелы же, чистые создания, подвластны Богу»[10].

Книга Бытия была не единственным библейским источником теории патриархата. Согласно Филмеру, поддержкой патриархатной политической власти служат также десять заповедей: «Сила власти установлена и закреплена по заповеди Отца нашего; если была бы сила большая, чем отцовская, тогда не было бы этого господства и его невозможно было бы увидеть»[11]. Пропуски в цитируемых Филмером отрывках очевидны. Во благо политической теории патриархатности Филмер отбросил вторую половину пятой заповеди. Всякое упоминание имени матери было забыто.

Филмер и сторонники теории договора

Столь выборочное цитирование не было не замечено критиками Филмера. В 1680-х гг. виги, рассмотрев каждую из его ссылок на Библию, подвергли «Патриарха» жесткой критике и доказали, что сэр Роберт с целью подтверждения своей теории вопиющим образом исказил текст Писания[12]. Сэр Роберт мог потерять авторитет в глазах англичан, своих сторонников, только в случае подрыва библейской основы его теории[13].

В XVII в. в корне изменились стандарты достоверности знания и стили аргументации. Формы аргументации, приемлемые в политических рассуждениях раннего периода, были отвергнуты в пользу совсем новых «рациональных» аргументов. Но хотя Джон Локк был ведущим мыслителем, представляющим новый метод мышления, старая форма все же довлела над ним. Локк относился к библейским аргументам Филмера со всей серьезностью, считал их вызовами, которые необходимо рассмотреть и преодолеть. Критика Локка в адрес Филмера, хотя и не доведенная до конца, оставляет впечатление, будто Локк верил, что по завершении критического рассмотрения примеров из Библии Филмер отступит и атака на теорию договора будет отражена. Это было совершенно не так[14].

Филмер упорно настаивал на том, что человек не рождается свободным. Он рождается в подчинении: «Каждый рожденный человек далеко не свободен, поскольку с самого момента рождения он подчинен тому, кто его породил»[15].

Заглядывая в райский сад, Филмер полагал, что может показать истинную природу человека и естественные формы его общежития, но источником столь сильного убеждения было не только Писание. Чтобы дополнить библейские свидетельства, сэр Роберт опирался на конституционные и классические источники. Однако более важно то, что его утверждения подкреплялись не вызывающими сомнений эмпирическими свидетельствами. Власть отца и короля была очевидна для всякого, кто посмотрел бы вокруг себя. Из этого следовал вывод, что отцовская власть в королевстве постоянна: «Существует и всегда будет существовать до скончания веков естественное право верховного отца над всем, что есть в мире»[16].

В патриархатной теории совершенно не было места свободнорожденным индивидам. Государственное правление не могло начаться с акта согласия свободных и равноправных индивидов, находящихся в естественном состоянии. Филмер утверждал, что такая трактовка происхождения правления может базироваться только на мифе. Идя дальше, он утверждал, что теории договора, которые преуспеют в создании такого мифа, постепенно сойдут на нет из-за возникающих противоречий и логических ошибок.

Филмер действительно предлагал понятную и последовательную теорию, которая отводила свое место каждому члену общества. Его оппоненты, с другой стороны, едва ли были способны предложить всем индивидам и группам людей, появившимся в английском обществе XVII в., подходящее место. Они хотели разрушить патриархатные устои монархии, разорвать связь между патриархатностью и божественным происхождением политической власти и все же не могли отказаться от менее понятных им форм патриархатности, которые выступали базовыми организующими принципами правления и организации общества. Они разработали новую теорию о человеческой природе, но были не в состоянии предвидеть и просчитать последствия, к которым эта теория приведет.

Несмотря на критику патриархатности и аргументы, основанные на теории согласия, ни Эдвард Ги, ни Алджернон Сидней, ни Джеймс Тиррел, ни его друг Джон Локк не допускали мысли об участии всех членов общества в этом соглашении. Тиррел, например, предлагал ограничить участников договора только мужчинами-собственниками. Локк, как утверждает Макферсон, предоставил бы возможность учас-

тия в заключении договора лишь классам, показавшим себя разумными (читай «способными к обеспечению себя всем необходимым»)[17]. Но эти ограничения были преодолены исторической реальностью последующих двух столетий. Право на участие в политической деятельности постепенно получили все люди и, следовательно, все женщины. В действительности именно Филмер, а не Локк или Тиррел, лучше предсказал ход исторического развития, очерченного либеральной логикой, когда написал следующее о правлении людей: «Если исключен всего лишь один человек, по той же самой причине, по которой исключен один человек, можно исключить сотни, тысячи и даже большинство людей; если согласиться с тем, что люди являются или всегда были свободными по своей природе и могут управляться только лишь с их собственного согласия, тогда наиболее несправедливым решением было бы лишить даже одного человека его права участвовать в управлении»[18].

Если бы сторонники теории договора придерживались своих принципов, то ни один человек не мог бы быть лишен права участия в политической жизни. Филмер понимает, что, говоря о «людях» и их естественной свободе, необходимо вести речь обо всем человечестве.

В то время как сторонники теории договора рассматривали свои теории скорее как логические или моральные, чем как исторические, Филмер, пытаясь подорвать логический и моральный статус данной теории, обращался именно к историческим аспектам социального договора. Филмер утверждал, что естественное состояние и социальный договор становятся логически и исторически неприемлемыми доктринами, если понятие «люди» уравнивается с понятием «все человечество». Более того, он был убежден, что и сами сторонники договора отшатнулись бы от него, если бы ясно увидели все вытекающие из их теории следствия.

Филмеру хотелось узнать подробности той масштабной встречи, на которой был заключен договор. Когда это произошло? Кто назначил место и время? И что более важно, он хотел узнать, кто был приглашен на эту встречу. Он полагал, что сторонникам теории договора нелегко ответить на эти серьезные вопросы, поскольку «человечество — подобно морю: неизменно каждую минуту отлива и прилива один рождается, другой умирает; те, кто являются людьми в данный момент, уже не являются ими минуту спустя, в любое мгновение и момент времени существует уже другой вари-

ант: никакое время не может собрать все человечество; оно не может не быть всегда несправедливым, хотя бы по отношению к младенцам и не достигшим 14-летия; не говоря уже о женщинах, особенно девушках, которые, как и остальные, также свободны при рождении и, следовательно, не должны терять свою свободу, не дав на то своего согласия»[19].

Критика Филмера была не просто исторической; она была логической, а также этической. Для него было очевидно, что если серьезно подходить к понятию «естественная свобода» человечества, тогда необходимо рассматривать и естественную свободу женщин и детей. А если бы женщины и дети были свободными, они должны были бы принимать участие во всех соглашениях. «Молчаливое согласие» неприемлемо, и оно было отвергнуто Филмером как «неразумное» и «неестественное». Неправомерно было бы, например, просто «включить» голоса детей в голоса их родителей: «Этот способ может позволить избежать некоторого вреда, но он нарушает систему в целом и в конечном счете спотыкается о проблему действительного происхождения управления. Поскольку если допустить, чтобы действия родителей связывали действия детей, тогда можно будет сказать "прощай" учению о естественной свободе человечества; там, где естественным считается подчинение детей родителям, там не может быть естественной свободы»[20].

Филмер, вероятно, согласился бы, что ту же линию аргументации можно использовать и для анализа отношения женщин к социальному договору.

В данном случае Филмер прибегает к одному из своих излюбленных приемов доказательства — reductio ad absurdum. Его цель — показать абсурдность концепции «согласия всех людей». Он утверждает, что понятие «все люди» должно рассматриваться в прямом смысле. Оно должно включать группы людей, которым, как обычно считалось, не подобает принимать решения, — детей, слуг и *женщин*. Каждой из этих групп предназначалось определенное место в социальной и политической теории патриархата. Место каждой группы напрямую зависело от традиционной оценки ее положения в обществе.

Те, кто отстаивал идею естественной свободы для всего человечества, расстраивал эту схему. Если люди рождаются свободными и равными, то социальное положение не может предопределяться от рождения, оно достигается в ходе человеческой жизни. Если бы оппоненты Филмера были после-

довательны, новые политические роли были бы предложены тем, кого ранее считали недостойными участия в политической жизни. Этот вывод Филмера так и остался не до конца проясненным для его оппонентов. Хотя Тиррел и Сидней критиковали патриархатность Филмера, они все же не были полностью готовы взломать все ловушки патриархата. А потому они столкнулись с дополнительными трудностями, когда попытались проанализировать политические обязанности тех, кого ранее считали недостойными участия в политической жизни.

Сторонники теории договора придерживались идеи, что обязанности групп, лишенных избирательного права, вытекают из их обучения, чувства благодарности и долга по отношению к правительству за свое воспитание и образование. У членов этих групп не было действительного голоса, и никогда не предполагалось, что они могут по собственной воле согласиться на то, чтобы ими управляли. К тому же на них налагались лишь обязанности — без какой-либо благодарности в их адрес.

Такая трактовка происхождения обязанностей не слишком отличалась от теории Филмера. Естественные обязанности, которые Филмер налагал на правителя, можно было «суммировать как всеобщую отцовскую заботу о своем народе»[21]. Король поддерживал, кормил, одевал, наставлял и защищал целое государство. Государственное правление, явившееся итогом договора, должно было делать то же самое по отношению к тем, кто не принимал участия в заключении договора. В обмен только за эти услуги те, кто не принимал участия в политическом соглашении, обретали «высшую Обязанность по совести и из благодарности». То, что они не участвовали в заключении договора и не выражали согласия это сделать, являлось необходимым условием, чтобы положить конец их естественной свободе.

Третья проблема встала перед Филмером и его критиками, когда была осознана связь между участием в соглашении и правом престолонаследия в условиях монархии. Филмер не прибегал к теории патриархата, чтобы опротестовать права женщин на престол. Его критики, особенно Сидней, воспользовавшись его молчанием, высказали недовольство тем, что будто бы Филмер позволял даже женщинам и детям править в качестве патриарха. Патриархатная теория предоставляла права на престол «следующему родственнику по крови,

независимо от возраста, пола или других качеств ума или тела»[22].

Теоретики-виги не сделали аргументы Филмера менее разрушительными для своей теории, но обернули их против теории патриархата. Для Филмера теория договора была абсурдной, потому что предполагала участие политически недостойных групп в формировании политического правления и организации общества. Для вигов позиция патриархата была неприемлема, потому что создавала возможность передачи абсолютно неподконтрольной власти одному и, возможно, некомпетентному лицу.

Подводя итог, нужно отметить, что и виги, и теоретики патриархата использовали положение женщин как орудие критики, с помощью которого оценивались конкурирующие теории. И виги, и теоретики патриархата должны были найти место для женщин в своих теоретических построениях. И каждый критиковал оппонента за ту роль и общественное положение, которые в конечном итоге предписывались женщинам.

По сути, виги заменили высшего патриарха Филмера множеством патриархов. Филмер тут же понял, что такая простая замена была гораздо меньшей уступкой по сравнению с тем, чего требовала доктрина о естественной свободе всего человечества. Постепенно, на протяжении последующих двух столетий, даже либеральные мыслители будут приходить к такому же выводу.

Наступление Локка на патриархат

В то время как другие виги лишь заявляли, что их теории не нуждаются в пересмотре роли женщин, Джон Локк несколько иначе подошел к данной проблеме. Он был одним из первых, кто почувствовал внутренне присущее «либерализму» противоречие, основанное на идее естественной свободы всего человечества, которая предоставляла женщинам не больше свободы, чем это допускалось идеей патриархатности. Женщинам должны быть отведены новые роли. Это не означает, что Джон Локк планировал или даже предвидел феминистское движение. Но, по-видимому, Локк очень серьезно относился к своим индивидуалистическим принципам даже тогда, когда они влекли за собой допущение, что женщин тоже нужно рассматривать как «личности».

Совершенно ясно, что Локк не собирался создавать мир, в котором все равны; по его мнению, между индивидами всегда будут существовать различия. Ключевым вопросом здесь является вопрос о степени дискриминации по признаку пола в обществе Локка. Обязательно ли то, что некоторые «более равноправны», чем другие, будет определяться половыми ролями, которые предписывает мужчинам и женщинам традиция?

Патриархатная теория Филмера включала особое представление о социальном положении женщин, основанное на библейских постулатах, следовательно, опровержение Локка должно было строиться именно на опровержении этого представления. Касаясь благословения Бога в стихе 1:28 Книги Бытия, Локк отмечал, что оно было даровано «более чем одному человеку, ибо сказано во множественном числе: бог благословил *их*, и сказал *им:* "Владычествуйте". Бог говорит *Адаму* и *Еве*: "Владычествуйте"»[23]. Это положение позволяло думать, что превосходство Адама было не единоличным — он разделял его с Евой. Кроме того, подчинение Евы Адаму не должно было повлечь за собой лишение ее превосходства над теми, кто находился на Земле. Ева, таким образом, тоже должна была обладать правами собственности.

В пятой главе первой книги «Двух трактатов о правлении» Локк опротестовывает «титул монарха, который Адам получает в результате подчинения Евы». Он обращается к цитируемым Филмером словам из Книги Бытия, стих 3:16 («И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою»). Данные слова, возражает Локк, были «наказанием, возложенным на Еву». Более того, эти слова не были даже сказаны Адаму. Момент, наступивший после грехопадения, отмечает Локк, «не тот случай, когда Адам мог ожидать каких-либо милостей, какого-либо предоставления привилегий от своего оскорбленного создателя». По большому счету проклятье «относилось только к женщинам», поскольку было адресовано Еве, представительнице женского пола[24].

Здесь Локк утверждает, что в стихе 3:16 нет явных свидетельств в пользу того, что власть над всем родом человеческим Адаму была пожалована Богом. Когда Локк ограничивает наказание только наказанием Евы и женщин, тем самым он успешно отбирает у мужчин власть патриархатного монарха. Но он идет еще дальше и предполагает, что доводы, основанные на стихе 3:16 из Книги Бытия и объясняющие подчинение женщин, могут быть ошибочными.

Во-первых, подчинение женщин не несет в себе политического смысла. Слова проклятия «в лучшем случае касаются только женского пола и означают лишь то подчинение мужьям, в котором они обычно будут находиться, и ничего больше». Но даже это ограничение свободы женщин не было вечным и могло быть преодолено: «Здесь речь идет не о законе, по которому женщина обязана находиться в таком подчинении, если обстоятельства ее положения или условия договора с мужем освободят ее от этого, так же как и не о том, что она обязана рожать детей в страданиях и муках (что тоже входит в проклятие, полученное ею от Бога), если может быть найдено средство от них»[25].

Несмотря на это, Локк чаще всего соглашался с эмпирическим фактом подчиненного положения женщин, считая, что основа такого положения вещей заложена в природе, упорядоченной Богом. Он старался опровергнуть вывод, что Адам стал правителем Евы или что мужья стали правителями своих жен, однако предпринятая им попытка еще неубедительна: «Насколько я понимаю, Бог в этом тексте не дает никакой власти Адаму над Евой или мужьям над женами, а лишь предсказывает, каков будет жребий жены, как он своим провидением постановит, чтобы она подчинялась своему мужу, и, как мы видим, законы людей и обычаи народов устроили это именно таким образом, и, должен признать, для этого есть основание в природе»[26].

Локк был заинтересован в опровержении положения о том, что Бог пожаловал власть Адаму, по принципиальным соображениям. Он жил в обществе, где подчинение женщин являлось эмпирическим фактом, поэтому охотно соглашался с современным ему мнением, что для этого имеются основания в природе. Однако чувствуется, что он сомневался. Создается впечатление, что Локк не хотел, чтобы Бог был в ответе за подчиненное положение женщин. Он старался отвести Богу скорее роль пророка, чем творца. Бог просто «предсказал», какова будет участь женщин. Однако Локку нелегко было представить Бога в образе невинного стороннего наблюдателя. Там, где Локк допускает применение божественной власти, он высказывается достаточно сдержанно: Бог в своем провидении «упорядочивает» социальные отношения, в соответствии с которыми женщины подчиняются мужьям. Но при этом Бог не дает мужчинам никакой законной власти над женщинами. Локк имеет в виду, что Бог просто предложил один из вариантов эмпирических отношений,

которые человечеством одобряются и закрепляются с помощью законов и обычаев народа. То, что эти законы и обычаи в основном устанавливаются мужчинами, по мнению Локка, дела не меняет. По всей видимости, его не волновало, что эти законы и обычаи доказывали существование власти мужчин над женщинами и то, что они ею пользовались. Локк просто хотел опровергнуть, что власть мужчин осуществляется по доброй воле Бога. С этой точки зрения, ему не обязательно было отвергать традиционное существование такой власти. Достаточно показать, что это власть человеческая, а не божественная по своему происхождению.

Питер Ласлет отмечал, что «взгляд Локка на проклятие женщин, заключающееся в деторождении, является типичным для его прогрессивного, гуманистического рационализма»[27]. Но позиция Локка в отношении женщин свидетельствовала также о его индивидуализме. Несмотря на убеждение Локка, что для ограничения свободы женщин существует «основание в природе», он оставался верен лежащим в основе его теории индивидуалистическим принципам. В его понимании женщины по-прежнему свободны преодолеть естественные ограничения; каждая женщина может добиваться лучшей для себя доли всякий раз, когда для этого предоставляется случай.

В связи с критическим рассмотрением филмеровского аргумента из Книги Бытия, стих 3:16, Локк касается еще одного слабого места теории патриархата. Он чувствовал уязвимость утверждения Филмера о подчиненном положении женщин там, где речь шла о странах, в которых женщины наследуют корону. Локк не делал обширного анализа данной проблемы, но заметил: «[Скажет ли кто-нибудь], что если бы любая из наших королев, Мария или Елизавета, вышла замуж за одного из своих подданных, то на основании этого текста она бы попала в политическое подчинение ему или он в результате должен был бы пользоваться правом "монархического правления" над ней?»[28]

Локк также обвинил сэра Роберта в сильном искажении «слов и смыслов авторов [Священного Писания]»[29]. Эта привычка Филмера ярко проявилась в сокращении им пятой заповеди. Филмер цитирует эту заповедь во всех своих работах всегда в одном виде: «Почитай отца своего». Отметив это, Локк с неудовольствием добавляет: «И "мать свою", подобно апокрифическим словам, всегда упускает». Локк утверждал, что Филмер постоянно неверно толкует «суть Пи-

сания». В подтверждение своей точки зрения он приводит более дюжины библейских цитат, в которых говорится о долге ребенка перед отцом *и* матерью. Почитание матери детьми не зависит от желания ее мужа. И Локк утверждает, что независимость этого права совершенно не согласуется с существованием абсолютной монархической власти, сосредоточенной в руках отца[30]. В конечном счете Локк отрицает вообще какое-либо политическое значение пятой заповеди[31].

Анализ Локка разрушил один из самых сильных патриархатных постулатов. Политическое подчинение оправдывалось пятой заповедью. В поучениях XVII в. и в катехизисе подчинение подданных было прочно закреплено именно этой заповедью. Локк опроверг эти утверждения, но не через отрицание самих библейских высказываний, а через анализ их интерпретаций.

На этом обличительная часть работы Локка была завершена. Его критика разрушила все построение теории Филмера. Поскольку теория патриархата представляла собой завершенную, цельную теорию общественного устройства, должна была появиться новая адекватная теория, способная заменить собой рассыпавшуюся теорию патриархата. Если все социальные отношения больше не могли объясняться с помощью патриархатной парадигмы, каким образом они могли быть поняты? Свой ответ Локк представил во второй книге «Двух трактатов о правлении». В этом произведении он сделал позитивный вклад в понимание социальных отношений.

Социальные отношения во «Втором трактате»

Для Филмера и его сторонников существовал только один вид власти: отцовская. По своей природе эта власть была абсолютной. Упрощенное, не создающее затруднений понимание власти Филмером прекрасно вписывалось в его анализ системы социальных отношений. Филмер признавал только один вид социальных отношений: патриархальные. Каждый член общества определялся его или ее отношением к патриарху семейства и народа.

Локк, напротив, утверждал, что существует множество видов власти и социальных отношений. Он проанализировал несколько видов отношений, которые не являются политическими: хозяин — слуга, господин — раб, родитель — ребенок и муж — жена[32]. Все эти формы общности четко отли-

чаются от политических отношений: правитель — подданный. Два вида неполитических отношений, а именно — отцовские и супружеские, многое проясняют в социальном положении женщин в теории Локка.

В самом начале анализа отношений родитель — ребенок Локк отказывается от патриархатной терминологии, заявляя, что «[отцовская власть], по-видимому, предоставляет ту власть, которую родители имеют над своими детьми, исключительно *отцу*, как если бы *мать* не обладала ею ни в какой мере; однако же если мы обратимся к разуму или откровению, то мы увидим, что и она имеет такое же право... Ведь какие бы обязательства природа и рождение ни накладывали на детей, эти обязательства, несомненно, должны в равной мере связывать их с обеими причинами их существования»[33].

Главный довод, лежащий в основе отрицания им патриархатной терминологии, знаком нам еще по первому трактату о правлении. Теория патриархата не выстояла бы, если бы допускала мысль о разделении власти мужем и женой. Как утверждал Локк во втором трактате, «если бы и *мать* имела в этом какую-то долю, это сослужило бы плохую службу тем людям, которые усиленно добиваются абсолютной власти и полномочий *отцовства*, как они это называют»[34].

Изучение Локком брачных отношений требовало более тщательного анализа социальных ролей и положения женщин в обществе. Он описывает брачное сообщество следующим образом: «*Брачное сообщество* образуется посредством добровольного соглашения между мужчиной и женщиной; и хотя оно преимущественно сводится к соединению и к праву каждого супруга на тело другого, поскольку это необходимо для основной цели — произведения потомства, оно вместе с тем влечет за собой взаимную поддержку и помощь, а также общность интересов, поскольку им необходимо не только объединить свою заботу и привязанность, но также обеспечить общее потомство, которое имеет право на пропитание и поддержку с их стороны до тех пор, пока не будет в состоянии само о себе заботиться»[35].

Брачное сообщество, существующее у людей, является постоянным социальным отношением по причине долговременной зависимости потомства и также по причине зависимости женщины, «которая способна зачать и de facto снова обычно бывает беременна и приносит новое потомство задолго до того, как предыдущий ребенок перестает нуждаться в поддержке и помощи своих родителей и будет в состоянии

сам о себе заботиться»[36]. Следовательно, отец обязан заботиться о своих детях, а также «должен находиться в брачном союзе с той же женщиной дольше, чем другие существа»[37].

Хотя брачные отношения устанавливаются ради произведения потомства, в дальнейшем они сохраняются ради собственности. Возблагодарив Бога за то, что тот разумно соединил в человеке способность обеспечить себя всем необходимым с медленным взрослением ребенка, Локк отмечал, что отход от моногамии усложнил бы простую естественную экономику брачных отношений[38]. Несмотря на то, что брачное сообщество у людей более прочно, чем у других живых существ, это не означает, что брачные узы нельзя разорвать. Локка на самом деле интересует, «почему это *соглашение,* при котором обеспечено производство и воспитание потомства и наследование, нельзя сделать ограниченным — либо в зависимости от согласия, либо на определенное время, либо при определенных условиях, подобно любым другим добровольным соглашениям?»[39]

Локковская попытка признания развода привела к тому, что его критиковали даже по прошествии ста лет. Томас Элрингтон замечал, что «сделать брачный союз договорным значит ввести беспорядочное сожительство». Ласлет отмечал, что Локк готов был пойти даже дальше и предполагал возможность заключения морганатических браков (lefthand marriage)[40]. С точки зрения самого Локка, действительные условия брачного договора строго не зафиксированы и не являются незыблемыми: «Общность имущества и право распоряжаться им, взаимная помощь и поддержка и все прочее, относящееся к *брачному сообществу,* могут изменяться и регулироваться тем договором, который соединяет мужчину и женщину в это сообщество, в той мере, в какой это связано с произведением на свет потомства и воспитанием детей»[41]. Тем не менее Локк описывает то, что он считает нормальным при распределении власти в супружеских отношениях: «Но так как муж и жена, хотя они и имеют одну общую заботу, все же думают по-разному, то они неизбежно иногда будут проявлять и различную волю; поскольку необходимо, чтобы окончательное решение, т.е. руководство, было возложено на кого-либо, то оно, естественно, падает на долю мужчины как более способного и более сильного»[42]. Совершенно очевидно, что все формы патриархатности не исчезли вместе с Филмером и его сторонниками. В данном случае подчинение женщин основано не на Книге Бытия, а на их

природных характеристиках. Природа показала, что мужчина является «более способным и сильным». Однако патриархат Локка носил ограниченный характер. Власть мужа в принятии решений распространялась только на те интересы и имущество, которые были у мужа и жены общими. Локк ясно очертил границы власти мужа:

«[Его власть] оставляет жене полное и свободное владение тем, что по договору составляет ее особое право, и дает мужу не большую власть над ее жизнью, чем она имеет над его жизнью. *Власть мужа* настолько далека от власти абсолютного монарха, что *жена* во многих случаях свободна разойтись с ним, когда естественное право или их договор допускают это, независимо от того, был ли этот договор заключен ими самими в естественном состоянии или по обычаям и законам страны, в которой они живут; и дети в случае такого раздельного жительства отходят к отцу или матери в соответствии с тем, что предписывает договор»[43].

К тому же Локк разграничивал права собственности мужа и жены. В брачном сообществе вся собственность не принадлежит автоматически мужу. Жена может обладать правами на собственность, которая не подпадает под контроль мужа. Локк показывает это в отрывке, касающемся завоевания: «Что же касается доли жены, то независимо от того, имеет ли она право на нее благодаря своему труду или договору, совершенно очевидно, что муж не мог поставить на карту то, что принадлежит ей»[44].

Между брачными и политическими отношениями существует некоторое сходство. В основе и тех и других лежит договор. Существование и тех и других направлено на сохранение собственности. И все же брачное сообщество не является политическим, потому что не дает права распоряжаться жизнью и смертью своих членов. К тому же политическое сообщество может вмешиваться в дела брачного сообщества. Мужчины и женщины в естественном состоянии обладают свободой и потому могут обсудить условия брачного соглашения. Но в гражданском обществе эти условия могут ограничиваться или диктоваться «обычаями и законами государства».

Степень возможного участия в политических отношениях участников родительских и брачных отношений нам еще предстоит обсудить. Мы можем составить об этом некоторое представление, если проследим за мыслью Локка, в частнос-

ти, в вопросе происхождения политической власти из естественного состояния.

Для Локка естественное состояние было «состоянием полной свободы» всех людей «в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя [в границах закона природы]». Более того, естественное состояние Локк описывает так:

«Это также *состояние равенства*, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, — никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения или подавления, если только господь и владыка их всех каким-либо явным проявлением своей воли не поставит одного над другим и не облечет его посредством явного и определенного назначения бесспорным правом на господство и верховную власть»[45].

Из-за определенных неудобств человек покидает естественное состояние, чтобы после заключения договора создать гражданское общество. Теория Филмера оказалась более успешной, когда критиковала происхождение гражданского общества посредством соглашения. Локку на самом деле было не так просто показать, каким образом свободные и равные индивиды реально образовали гражданское общество. В конечном итоге он был вынужден согласиться, что первые политические сообщества в истории, вероятно, были патриархатными монархиями. Их историческое происхождение он описывает следующим образом:

«Как это часто бывает там, где имеется много земли и мало людей, правление обычно начиналось с отца. Ведь отец, обладая по закону природы той же властью, что и всякий другой человек, — наказывать в необходимых, по его мнению, случаях за любые нарушения этого закона, — мог, следовательно, наказывать своих непокорных детей даже и тогда, когда они уже были взрослыми и самостоятельными; и весьма возможно, что они так же покорно принимали наказание от него и все объединялись вместе с ним против преступника, в свою очередь, давая отцу тем самым власть выполнять свой приговор в случае какого-либо проступка... а

привычка повиноваться ему с детства облегчала повиновение скорее именно ему, чем кому-нибудь другому»[46].

В приведенном отрывке Локк не расчленяет отцовскую и естественную власть, слегка намекая на договор, и — presto* — появляется гражданское общество. Даже в естественном состоянии у Локка отцовская (родительская?) власть могла быть эффективной. Дети, растущие в естественном состоянии, имеют те же обязательства перед родителями, что и дети, воспитывающиеся в гражданском обществе. А что насчет естественной свободы и равенства? Локк признает:

«*Дети* не рождаются в этом состоянии полного *равенства*, хотя они рождены для него. Когда они появляются на свет и в течение некоторого времени после этого, их родители обладают своего рода господством и юрисдикцией над ними, но это только временно. Узы этого повиновения подобны тем пеленкам, в которые дети завернуты и которые их поддерживают во время их младенческой слабости; возраст и разум, по мере того как дети растут, ослабляют их, пока наконец они совершенно не спадают и не оставляют человека в его собственном полном распоряжении»[47].

Конечно, дети в естественном состоянии, достигнув зрелости, больше не подчинялись своим родителям, но должны были почитать их просто из чувства благодарности. На этой стадии Локк, однако, вводит другую разновидность власти, которая поддерживает отца, когда тот требует детского послушания, — а именно власть, которая выпадает на долю любого, живущего в естественном состоянии, — власть наказывать других за их прегрешения против него. Власть отца в данном случае усилена длительной привычкой детей к послушанию. В естественном состоянии приказы отца, адресованные взрослым детям, получают больший вес и законность потому, что он *их отец*. Его дети вынуждены признать эту законность и присоединить свою власть к его власти, делая его законодателем. С этого момента, по-видимому, принадлежавшая ранее отцу отцовская власть и его нынешняя естественная власть на основе договора преобразуется во власть политическую.

В этой дискуссии Локк был готов признать поражение исторического и антропологического подходов в пользу патриархатного подхода. Однако он не был готов признать поражение нравственного подхода. Филмер связал нравствен-

---

* Скоро (*лат.*). — *Прим. пер.*

ные и исторические доводы, используя в качестве источника для рассмотрения обоих Книгу Бытия. Локк разделил два этих подхода. Критика Локком примеров из Библии была призвана продемонстрировать слабость моральных выводов, сделанных на основе анализа сотворения мира в Книге Бытия. Поэтому Филмеру в лучшем случае оставалось опираться только на исторический подход. Но Локк настаивал, что история — не источник морали. Он писал: «Рассматривать то, что было, и представлять это, как то, что должно быть, — неправомерно»[48]. Сам он порвал с историей и выстроил свою теорию на новом понимании человеческой природы. При этом он вновь обратился к тем вопросам, на которые уже ответила теория Филмера. Локку пришлось рассматривать политические роли и социальное положение женщин, детей и слуг. Он был восприимчив к критике Филмером теории договора в той ее части, где она говорит о месте этих групп, ранее рассматриваемых как непригодные для участия в политической жизни общества. Он старался дать логичное объяснение отношению детей к гражданскому обществу: «Мы *рождаемся свободными*, так же как мы рождаемся разумными, но это не означает, что мы тотчас же пользуемся и тем и другим; возраст, который приносит одно, приносит вместе с тем и другое. И таким образом, мы видим, как *естественная свобода и повиновение родителям* могут совмещаться друг с другом и быть оба основаны на одном и том же принципе»[49]. Ни один не повзрослевший ребенок не может принять участия в социальном договоре. Однако неспособность детей принимать участие в решении политических вопросов не лишает их права заключить соглашение с государством, когда они станут взрослыми. Локк подчеркивает необходимость согласия каждого индивида как условие реализации политических прав и обязанностей в полной мере. Повзрослевшие сыновья так же свободны в заключении собственного договора, как и их отцы. Человек не может быть связан договором других, а должен заявить о своем личном решении в самостоятельном акте согласия.

Но что же в отношении женщин? В отличие от Тиррела и Сиднея, Локк специально не высказывался по вопросу их участия в создании политического сообщества. Конечно, вполне возможно, что он обращался к вопросу о роли женщин в утерянной части «Трактатов». Или, быть может, Локк понимал, что откровенное исключение женщин серьезно подорвет теорию, основанную на естественной свободе всего

человечества. Но он также был и достаточно хорошим пропагандистом, чтобы осознавать, насколько глубоко патриархатность укоренилась в повседневной жизни общества. Локк критиковал филмеровское использование пятой заповеди — «Почитай отца своего» — как основы политических обязательств. Если такое толкование заповеди воспринимать серьезно, утверждал он, то «каждый отец должен по необходимости обладать политической властью, и тогда будет столько суверенных правителей, сколько есть отцов»[50]. Но аудитория, к которой обращался Локк, по существу состояла из отцов, глав домохозяйств и правителей семейств. Локк уже освободил их от политического подчинения верховному патриарху — королю. Он не рисковал потерять свою аудиторию путем открытого наделения новым политическим статусом их подчиненных в рамках патриархатной системы, т.е. женщин. Все же, несмотря на отсутствие полного анализа, посвященного проблеме женщин, мы можем сделать некоторые выводы, если обратимся к разбросанным отдельным высказываниям, касающимся женщин.

Несмотря на то что Локк наделял мужа полнотой власти в брачном сообществе, эта власть была ограниченной и не являлась властью политической. К тому же, когда Локк рассматривал супружескую власть мужа в контексте исторического развития политического общества, возникло несколько вопросов, которые так и не нашли приемлемого решения в разработанной Локком теории морали. Разве наделение отца и мужа правом принятия окончательного решения (в брачном сообществе) не подразумевало переход «родительской власти» во «власть отцовскую»? Не было ли последующее становление политической власти, основанной на отцовской власти, результатом такого рода перехода? Какова была роль женщин в установлении первого политического сообщества? Поскольку мужу было предоставлено право принятия окончательного решения, касающегося их совместных интересов и собственности, и поскольку политическое сообщество явно составляет сферу общего интереса, не был ли голос жены просто «включен» в мнение ее мужа? Если это так, то вновь встает вопрос, поднятый Филмером, — что стало с ее правами как свободного индивида? Не потеряла ли она свои политические возможности из-за того, что ее считали «не такой способной и сильной», как ее муж? Если бы дело было именно так, то Локку пришлось бы предложить новые ха-

рактеристики, необходимые для участия в политической жизни.

Локк рисовал портрет политического сообщества как сообщества свободных, равных, рационально мыслящих индивидов, способных обладать собственностью[51]. Эти люди объединяются добровольно, поскольку никто из них не обладает властью или юрисдикцией по отношению к другому. Они соглашаются образовать гражданское общество, наделяя его властью издавать законы, касающиеся их жизни и смерти, выполнять их решения для защиты жизненных интересов его граждан, а именно их жизни, свободы и имущества. При этом Локк не был приверженцем абсолютного равенства людей. Действительно, он определенно высказывается на этот счет:

«Хотя я сказал... что *все люди по природе равны*, меня не следует понимать так, что это *равенство* распространяется на все: *возраст* или *добродетель* могут давать людям справедливое превосходство; *исключительные достоинства* и *заслуги* могут поставить кого-либо над общим уровнем; *происхождение* может побудить одних, а союз или выгоды — других оказывать почтение тем, кому природа, благодарность или другие поводы обязывают его оказывать»[52].

Но это неравенство ни в коей мере не влияет на идею индивидуальной изначальной свободы или политической правомочности, поскольку Локк продолжает в том же абзаце:

«И тем не менее все это не противоречит тому *равенству*, в котором находятся все люди в отношении юрисдикции или господства одного над другим. Именно об этом *равенстве* я и говорил как об относящемся к рассматриваемому предмету, имея в виду то *равное право на свою естественную свободу*, которое имеет каждый человек, не будучи обязан подчиняться воле или власти какого-либо другого человека»[53].

Если «человек» используется в качестве родового термина, тогда естественная свобода и равенство женщин не могут быть отчуждены без их согласия. Возможно, брачный договор может рассматриваться как согласие, но это достаточно шаткое предположение. Локк указывал, что брачный договор ни в коей мере не меняет политической правомочности правящих королев[54]. Поскольку право принимать окончательное решение в отношении совместных интересов в брачном союзе принадлежит мужу, Локк допускает, что у жены помимо общих с мужем интересов могут быть и свои собственные. Женщины могут владеть имуществом, которое не под-

чиняется контролю со стороны их мужей. Если муж лишается жизни или имущества в результате завоевания, победитель не получает права распоряжаться жизнью и имуществом его жены.

Наделяли ли эти права женщин какой-либо политической ролью? Локк никогда не ставил этот вопрос прямо; все же можно попытаться сравнить требования, предъявляемые к участникам политической жизни, с тем, как он представлял себе женщин. Локк прибегал к доказательствам из Книги Бытия, чтобы показать, что женщины обладают той же естественной свободой и равенством, что и мужчины. Какие бы ограничения ни были наложены на женщину после грехопадения, они могут быть преодолены путем личных усилий или научных изысканий. Более того, женщины могут зарабатывать собственным трудом, иметь собственность, заключать договоры.

Локк и рационально мыслящая женщина

Единственным свойством для участия в политической жизни является способность рационально мыслить. Чтобы представить взгляды Локка относительно рационального мышления женщин, необходимо обратиться к другим его произведениям, в частности к его «Мыслям о воспитании».

В опубликованной версии его советов по поводу образования Локк упоминает, что это произведение изначально направлено на воспитание мальчиков; однако он добавляет, что оно может быть использовано и в качестве руководства для воспитания детей обоих полов. Он отмечает: «Нетрудно будет разобрать, в чем различие пола требует применения различных приемов воспитания»[55].

Локк полагал, что его советы относительно воспитания джентльмена требуют лишь незначительных изменений, чтобы удовлетворять требованиям воспитания девочек. В письме к своему другу миссис Эдвард Кларк он старался показать, что его предписания подходят и для воспитания ее дочери и не являются слишком грубыми[56]. В целом Локк полагал, что, за исключением «некоторого принятия в расчет красоты и некоторых других соображений, связанных с полом, воспитание мальчиков и девочек должно быть одинаковым, особенно в ранние годы»[57].

Та незначительная разница, которая должна была приниматься в расчет в образовании мужчин и женщин, сводилась к некоторой разнице в физической подготовке. Полагая, что «еда, напитки, жилье и одежда для девочек и мальчиков не должны отличаться», Локк высказывал кое-какие предостережения по поводу ухода за внешним видом девочек[58].

На свой план интеллектуального развития молодых леди Локк налагал еще меньше ограничений. В письме к миссис Кларк он писал: «Поскольку я не признаю половых различий в вашем сознании относительно... истины, добродетели и послушания, я также считаю, что ничто не должно быть изменено в нем из того, что [предписано сыну]»[59].

Отнюдь не защищая идею специального, раздельного и отличного от мужского образования для девочек, Локк предлагал, чтобы образование джентльмена не сильно отличалось от образования юных леди. Например, он отдавал предпочтение идее домашнего обучения. Изучение современных языков должно происходить в общении, и это должно заменить механическое запоминание правил грамматики. Более того, Локк предлагал, чтобы молодые джентльмены, как и юные леди, получали пользу от занятий танцами.

В целом, размышления Локка об образовании явно демонстрируют его убеждение, что обучение мужчин и женщин должно опираться на их разум. Сознание и мужчин и женщин — чистый лист бумаги, на котором опыт пишет свои письмена. И у женщин есть интеллектуальные способности, которые можно развить до высокого уровня.

Разработанный Локком образовательный процесс должен был снабдить юных мужчин всем тем, что потребуется от них в жизни джентльмена. Поскольку жизнь джентльмена включала политическую деятельность, образование юноши должно было подготовить его к политической жизни. Если юная леди должна была получать такое же образование, то следовало допустить, что и она тоже смогла бы заниматься политической деятельностью.

И наконец — 300 лет назад Локк предложил «освобожденное от ограничений» решение проблемы, которая до сих пор волнует религиозные круги, — речь идет о праве женщин на священническую деятельность. В 1696 г. Локк вместе с королем Вильгельмом III посетил службу проповедника-квакера Ребекки Колльер. Он похвалил ее за то, как она прочитала проповедь, и убеждал ее продолжать это занятие, записав: «Женщины действительно сначала имели честь воз-

вестить воскрешение Бога Любви; почему же вновь не воскрешение Духа Любви?»[60] Интересно сравнить отношение Локка к этому вопросу с известным замечанием Сэмюэла Джонсона на ту же тему в следующем столетии: «Сэр, женщина, читающая проповедь, — все равно, что собака, танцующая на задних лапах. Делается это не искусно; но вы удивлены уже тем, что она вообще это делает»[61].

Возможно, подобные же выводы могут быть сделаны относительно корней феминизма в либеральной концепции Локка. В мире, где политическая антипатриархатность рассматривалась как нечто революционное, формы антипатриархатности, идущие намного дальше и высказанные открыто, были просто немыслимы. Их посчитали бы абсурдными. Вот почему, когда Филмер представил понятную и последовательную теорию патриархата, многие из его оппонентов отвергли политическую теорию патриархата, настаивая на необходимости заключения индивидуального договора в политических делах, но не стали вмешиваться в те патриархатные установки, которые касались положения женщин. Джон Локк был своеобразным исключением из этого правила. Хотя его феминистские симпатии далеки от симпатий Милля, писавшего почти два столетия спустя, в условиях строгих патриархатных умонастроений Англии XVII в. удивительно вообще обнаружить подобные идеи.

Примечания

[1] О патриархатности как целостном взгляде на мир см.: Schochet G.J. Patriarchalism and Political Thought. New York: Basic Books, 1975; также см.: Greenleaf W.H. Order, Empiricism, and Politics. London: Oxford University Press, 1964. Ch. 1—5; Laslett P. Introduction // Filmer R. Patriarcha and other Political Works / Ed. P.Laslett. Oxford: Basil Blackwell, 1949. P. 26; Robbins J.W. The Political Thought of Sir Robert Filmer: Ph.D. dissertation. The Johns Hopkins University, 1973.

[2] Следы патриархатности могут быть найдены в литературе XVI в., включая: Knox J. First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women. Geneva, 1558; The Trew Law of Free Monarchies. 1598; Field R. Of the Church. 1606. В числе теоретиков патриархата, живших во времена Филмера, были Джон Максвелл (см.: Maxwell J. Sacro-Sancta Regum Majestas or the Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings. Oxford, 1644) и Джеймс Ашер (см.: Ussher J. The Power Communicated by God to the Prince, and the Obedience Required of the Subject. Written ca. 1644, first published 1661. 2nd edn. London, 1683), а также Роберт Сандерсон, см. его предисловие к работе Ашера.

[3] Laslett P. The World We Have Lost. New York: Scribner's, 1965. Passim; Greenleaf W.H. Op. cit. P. 80—94; Zagorin P. A History of Political Thought in the English Revolution. New York: Humanities, 1966. P. 198—199.

[4] По использованию Писания в качестве исторического источника см.: Pocock J.G.A. The Ancient Constitution and the Feudal Law. Cambridge University Press, 1967. P. 188—189.

[5] Особенно см.: Greenleaf W.H. Op. cit. P. 89; также: Not in God's Image / Ed. J.O'Faolain, L.Martines. New York: Harper Torchbooks, 1973. P. 179—207; Schochet G.J. Op. cit. P. 16.

[6] См.: Filmer R. Patriarcha and other Political Works / Ed. P.Laslett. Oxford: Basil Blackwell, 1949.

[7] Ibid. P. 241.

[8] Ibid. P. 187.

[9] Ibid. P. 283.

[10] Ibid. P. 289.

[11] Ibid. P. 188.

[12] См., напр.: Gee E. The Divine Right and Original of the Civil Magistrate from God. London, 1658; [Tyrrell J.]. Patriarcha Non Monarcha. London: Richard Janeway, 1681; Sidney A. Discourses Concerning Government. London, 1698.

[13] Чтобы убедить более широкую аудиторию, аргументы должны быть структурированы. Для исследования данной общей проблемы см.: Gavre M. Hobbes and His Audience // American Political Science Review. 1974. № 68. December. P. 1542—1556.

[14] Ласлет приходит к выводу, что «ни Локк, ни Сидней, ни один из множества критиков "Патриарха", никогда не пытались проанализировать критику [Филмером] [политических обязанностей], и никто из них не понял, что он имел в виду под своим натурализмом». Filmer R. Op. cit. P. 21.

[15] Ibid. P. 232.

[16] Ibid. P. 62.

[17] MacPherson C.B. The Political Theory of Possessive Individualism. London: Oxford University Press, 1962. Ch. 5; Idem. The Social Bearing of Locke's Political Theory // Western Political Quarterly. 1954. March 7. P. 1—22.

[18] Filmer R. Op. cit. P. 211.

[19] Ibid. P. 287.

[20] Ibid. P. 225, 287.

[21] Ibid. P. 63.

[22] Sidney A. Discourses Concerning Government. London, 1698. P. 4.

[23] Locke J. Two Treatises of Government / Ed. P.Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960. P. 29. Перевод на русский язык см.: Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. / Пер. с англ. и лат. Т. 3 / Ред. и сост., авт. примеч. А.Л.Субботин. М.: Мысль, 1988. С. 160.

[24] Ibid. I. P. 45—47. На русском языке: Там же. С. 171, 173.

[25] Ibid. I. P. 47. На русском языке: Там же. С. 173.

[26] Ibid. На русском языке: Там же.

[27] Ibid. P. 210n.

[28] Ibid. I. P. 47. На русском языке: Там же. С. 173.

[29] Ibid. I. P. 60. На русском языке: Там же. С. 186.

[30] Ibid. I. P. 63. На русском языке: Там же. С. 188.

[31] Ibid. I. P. 65. На русском языке: Там же. С. 190. О разнице между политическим и отцовским (естественным) подчинением см. с. 187. — *Прим. ред.*

[32] Особенно см.: Hinton R.W.K. Husbands, Fathers and Conquerors // Political Studies. 1968. № 16. February. P. 55—67; Parry G. Individuality, Politics and the Critique of Paternalism in John Locke // Political Studies. 1964. № 12. June. P. 163—177; MacPherson C.B. The Political Theory of Possessive Individualism.

[33] Locke J. Two Treatises of Government. II. P. 52. На русском языке: Там же. С. 291.

[34] Ibid. II. P. 53. На русском языке: Там же. С. 292.

[35] Ibid. II. P. 78. На русском языке: Там же. С. 306.

[36] Ibid. II. P. 80. На русском языке: Там же. С. 307.

[37] Ibid. На русском языке: Там же.

[38] Ibid. На русском языке: Там же. С. 308.

[39] Ibid. II. P. 81. На русском языке: Там же. С. 308.

[40] Ibid. P. 364n.

[41] Ibid. II. P. 83. На русском языке: Там же. С. 309.

[42] Ibid. II. P. 82. На русском языке: Там же. С. 308.

[43] Ibid. На русском языке: Там же.

[44] Ibid. II. P. 183. На русском языке: Там же. С. 371.

[45] Ibid. II. P. 4. На русском языке: Там же. С. 263—264.

[46] Ibid. II. P. 105. На русском языке: Там же. С. 322.

[47] Ibid. II. P. 55. На русском языке: Там же. С. 292.

[48] Ibid. II. P. 103.

[49] Ibid. II. P. 61. На русском языке: Там же. С. 296.

[50] Ibid. I. P. 65. На русском языке: Там же. С. 187.

[51] См.: MacPherson C.B. Op. cit. Ch. 5. Макферсон утверждает, что Локк признавал классовые различия в распределении этих свойств. Полноценное членство в политическом сообществе будет предоставлено только тем, кто обладает ими. Проблема здесь заключается в том, насколько эти классовые различия являются также и различиями между полами.

[52] Locke J. Op. cit. II. P. 54. На русском языке: Там же. С. 292.

[53] Ibid. На русском языке: Там же.

[54] Ibid. I. P. 47. На русском языке: Там же. С. 173.

[55] Locke J. Some Thoughts Concerning Education. Section 6; на русском языке см.: Локк Дж. Мысли о воспитании // Локк Дж. Соч.: В 3 т. / Пер. с англ. и лат. Т. 3 / Ред. и сост., авт. примеч. А.Л.Субботин. М.: Мысль, 1988. С. 414; также: Locke to Mrs Clarke, Jan. 7. 1683/1684 // The Correspondence of John Locke and Edward Clarke / Ed. B.Rand. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

[56] Locke to Mrs Clarke, Jan. 7. 1683/1684 // The Correspondence of John Locke and Edward Clarke. P. 121.

[57] Locke to Mrs Clarke, Jan. 1. 1685 // Ibid.

[58] Ibid. P. 103.

[59] Ibid. P. 102—103.

[60] Locke to Rebecca Collier. Nov. 21, 1696 // Fox Bourne H.R. The Life of John Locke. Vol. 2. New York: Harper and Row, 1876. P. 453.

[61] A Jonson Reader / Ed. E.L.McAdam, G.Milne. New York: Pantheon Books, 1964. P. 464.

Глава 5

Руссо и современный феминизм

Линда Лейндж

Введение

Жан-Жака Руссо часто обвиняют в непоследовательности, хотя он и утверждал, что все его произведения основываются на одних и тех же принципах[1]. Недавно, однако, было сформулировано иного рода обвинение. Было заявлено, что горячее возражение Руссо против равенства полов совершенно несовместимо с его защитой равенства всех граждан[2]. С другой стороны, консерватор Алан Блум, который претендует на выявление последовательности в подходе Руссо к мужчинам и женщинам, считает его столпом современного антифеминизма[3]. Я предлагаю интерпретацию Руссо, которая отличается от обеих этих точек зрения. На мой взгляд, Руссо по существу последователен в своей трактовке мужчин и женщин, несмотря на немногие отклонения. Однако, будучи феминисткой, я уверена, что изучение его взглядов может быть полезным для феминистов. Руссо затрагивает почти все социальные проблемы, которые представляют интерес для современного феминизма, и при этом его подход, если присмотреться, оказывается удивительно соответствующим современным проблемам, независимо от того, соглашаемся ли мы с его конкретными выводами или нет. В том, что касается равенства полов, можно, так сказать, «поставить Руссо с ног на голову».

Теория природы женщин и их роли в обществе, которую я представлю, была разработана на основе идей и прозрений, найденных во многих сочинениях Руссо. В 1756—1759 гг., непосредственно после написания первого и второго «Рассуждений...», творчество Руссо в значительной степени было

посвящено отношениям полов и природе и роли женщин. Главные результаты его размышлений на эту тему изложены в сочинениях «Юлия, или Новая Элоиза», «Письмо к д'Аламберу о зрелищах» и «Эмиль, или О воспитании», и все они созданы в этот период. Пятая книга «Эмиля», посвященная воспитанию женщин, была написана раньше других книг этого романа, непосредственно после «Письма к д'Аламберу...». До этого периода некоторые примечания во втором «Рассуждении...», а также философская антропология, развитая в том же труде в связи с происхождением семьи, показывают, что эта тема интересовала Руссо и раньше. Другими словами, она не является периферийной сравнительно с центральной проблематикой Руссо как политического философа, даже с точки зрения самого философа.

Руссо был суровым критиком того, что он последовательно называл *la société civile*. И вот я полагаю, что *la société civile*, каким его изображает Руссо, обладает основными признаками капитализма, или «собственнического рыночного общества», если следовать модели Макферсона[4]. Макферсон показал, что работы Гоббса, Локка и других в результате обосновывают основные характеристики «собственнического рыночного общества» потому, что их посылки и заключения соответствуют этой модели общества, а не потому, что они развивают концепцию «собственнического рыночного общества». И точно так же я убеждена в том, что критические замечания Руссо применимы к этой модели, но не в том, что он действительно осознавал возникновение капитализма из феодализма. Точка зрения, согласно которой критические суждения Руссо применимы к определенной форме гражданского общества, а не к гражданскому обществу *per se*, перекидывает мост через пропасть между ядовитой критикой «гражданского общества» в его ранних рассуждениях и идеалом хорошего и легитимного общества, представленным впоследствии в «Об общественном договоре».

Все пороки современного гражданского общества, согласно Руссо, проистекают в конечном счете из того факта, что личный, или частный, интерес (*l'intérêt personnel, l'intérêt particulier*) служит главным основанием для действия. Что еще хуже, согласно Руссо, общество структурировано таким образом, что подобного типа поведение оказывается разумным в данных обстоятельствах. По мнению Руссо, несовместимость такого поведения с нашими подлинными интересами и его глубоко разрушительное воздействие на наш нравственный

характер выявляются только после основательного изучения природы и истории.

Феминистские идеи широко обсуждались в предреволюционной Франции, но Руссо полагал, что идея, будто *оба* пола могут воздействовать на формирование этих современных принципов и женщинам не должно быть отказано в праве на выдвижение их частных интересов наравне с мужчинами, является одним из самых абсурдных и достойных сожаления следствий современной ему философии. Именно в этой области я нахожу взгляды Руссо глубокими и потенциально поучительными. Темой феминистской критики служит то, что противоположность интересов, эксплуатация, соревнование и т.д., свойственные нашей социально-экономической системе, являются в некотором смысле мужскими ценностями. Однако, поскольку эти ценности *действительно* распространены в нашем обществе, они имеют тенденцию формировать феминизм по собственному образу и могут быть вполне совместимы с отсутствием социальной дискриминации в отношениях полов. Другой вопрос, однако, являются ли эти индивидуалистические принципы в конечном счете полезными для *демократического* феминизма. Данный очерк содержит рассмотрение этих вопросов через призму сочинений Руссо.

Истоки и основания неравенства полов

Согласно Руссо и вопреки теории договора, врожденный инстинкт самосохранения (*amour de soi*) как таковой не предполагает обязательного столкновения интересов. Постепенное развитие взаимозависимости и закрепившееся неравенство власти и богатства преобразуют выражение инстинкта самосохранения в разумный эгоизм, или *amour propre*. Поскольку всем людям свойствен инстинкт самосохранения, их интересы с необходимостью постоянно противостоят друг другу. Часто очевидно, что взгляды Руссо на женщин являются ответом на феминистские аргументы, и он жестко критиковал эти аргументы в таком духе, который согласуется с его общей критикой индивидуалистических идей[5].

В пятой книге «Эмиля» Руссо устанавливает следующее существенное различие между нравственным потенциалом мужчин и женщин: «Верховному существу угодно было во всех отношениях возвеличить род человеческий: даровав

мужчине беспредельные стремления, оно одновременно даровало ему закон, их обуздывающий, дабы он стал свободным и мог управлять самим собою; наделив его неумеренными страстями, оно присоединило к этим страстям разум, призванный ими повелевать. Наделив женщину безграничными вожделениями, оно присоединило к этим вожделениям стыдливость, призванную их сдерживать»[6].

Можно отметить, что различие функций этих добродетелей соответствует различию в характере мужчин и женщин. Мужчина «контролирует» свое поведение, или «управляет» (*gouverner*) им, с помощью разума; женщина просто «сдерживает» себя (*contenir*)[7].

В то время как можно считать, что мужчина, находясь во власти *amour propre*, проявляет человеческую способность разумности в искаженном виде, женщина под влиянием разумного эгоизма резко отклоняется от своей уникальной человеческой добродетели, скромности. Как Руссо приходит к заключению, что имеются столь серьезные различия между полами? Весьма удивительно, но анализ показывает, что это происходит явно эмпирическим путем. Вопреки ожиданиям, Руссо не основывается на традиции, предрассудке или воле Бога, когда пытается обосновать уникальную и подчиненную роль женщины. Вероятно, потому, что Руссо использует современные методы познания, его теории женских и мужских социальных ролей остаются авторитетными даже до наших дней.

В «Рассуждении о причине и основаниях неравенства между людьми» (так называемое второе «Рассуждение...») и в «Эмиле» Руссо пользуется методом философской антропологии, и даже применяет тип аргументации, характерный для современной эволюционной биологии. Этот будто бы научный подход, по мнению Руссо, обосновывает поспешное выведение принципа, имеющего значительные следствия. Данный принцип хорошо знаком современному читателю, но и только; он ни в коей мере не является достоверно истинным: «Один [мужчина] должен быть активным и сильным, другой [женщина] — пассивным и слабым»[8]. Различные биологические вклады мужчин и женщин в достижение общей цели (*l'object commun*) воспроизводства, полагает Руссо, понуждают к признанию истинности этого принципа. Равная сила и самоутверждение несовместимы с репродуктивной биологией каждого пола. Этот аргумент относится к *homo sapiens* в чисто естественном состоянии, которое предшествует разви-

тию всякой специфически человеческой культуры и общества. С биологической точки зрения, для осуществления деторождения, пишет Руссо, «надлежит, чтобы один выказывал и осуществлял свою волю, и достаточно, чтобы сопротивление другого было не слишком упорным»[9].

Еще один непосредственный ответ Руссо на феминистские споры сводится к доказательству того, что едва ли можно было бы считать естественным, если бы мужчины и женщины с равной смелостью предавались делу, которое имеет столь различные последствия для каждого пола[10]. Этот ответ предполагает, однако, что женщина в естественном состоянии знает последствия сексуального взаимодействия для самой себя, что по меньшей мере спорно, учитывая, что Руссо говорит о полной неспособности *homo sapiens* в чисто естественном состоянии формулировать идеи или предвидеть будущее[11].

Является ли в таком случае естественным абсолютное физическое превосходство мужчин над женщинами? Нет. В чисто естественном состоянии мужчинам не свойственна крайняя агрессивность по отношению к чему бы то ни было, включая половые отношения, им присуще естественное сострадание *(pitié)*. Можно предположить, что в чисто естественном состоянии человека отказа, бегства или выражения страха со стороны женщины было бы достаточно, чтобы охладить пыл нежеланного партнера. Что важнее, мужчины в естественном состоянии не рискуют честью. Согласно Руссо, насилие и непрерывное состязание, обычно связываемые с мужской сексуальностью, являются результатом знания и гордости *amour propre*, развившегося в социальных отношениях. Они не являются «естественными».

Робость и слабость женщины, по мнению Руссо, побуждают ее быть приятной мужчине из основного инстинкта самосохранения: ведь если она приятна ему, то менее вероятно, что он прибегнет к силе. Руссо полагает, что такое поведение, вместе с тем, укрепит желание мужчины остаться с ней (важное соображение, если женщина отказывается от самостоятельности). Женщине даны средства, восполняющие ее слабость, а значит, стремление действовать с целью ублажения мужчин — качество женщин, вытекающее прямо из природы. Руссо пишет: «Ежели женщина создана для того, чтобы нравиться и пребывать в подчинении, она должна стараться быть приятной мужчине, а не бросать ему вызов. Ее могущество — в ее очаровании; своими чарами она заставля-

ет мужчину ощутить присущую ему силу и прибегнуть к таковой. Самое испытанное искусство пробуждать эту силу состоит в том, чтобы вызывать ее к жизни сопротивлением. Тогда самолюбие присоединяется к вожделению и торжествует победу, которую снискало ему это последнее. Отсюда возникают нападение и защита, смелость одного пола и робость другого, наконец, скромность и стыдливость, каковыми природа вооружила слабого, дабы поработить сильного»[12].

Но, как мы видели, эти реакции, основанные на естественном сострадании *(pitié)*, искажаются характерным для индивидуалистического общества *amour propre*. Если в гражданском обществе, как утверждает Руссо, мужчина сильнее и зависит от женщины только в том отношении, что она удовлетворяет его вожделения, тогда как женщина зависит от мужчины, поскольку он удовлетворяет и ее вожделение, и ее потребности[13], то почему мужчина должен заботиться о том, чтобы угодить женщине, и воздерживаться от простого осуществления своей воли? В «Эмиле» Руссо дает два ответа на этот вопрос, касающиеся женщин и мужчин в обществе, которое он расценивает как хорошее.

Первый аргумент заключается в том, что настоящее насилие в половых отношениях противоречит их целям, поскольку оно является объявлением войны, которое может закончиться смертью, тогда как цель половых отношений состоит в продолжении рода. Ясно, что это ограничение основывается на софистических соображениях. Руссо уверен, что такой довод ограничивает мужскую сексуальность, и, стоит заметить, он не является формой разумного эгоизма, который, как утверждается, должен быть обсуждаемым ограничением. Цель половых отношений определяется здесь как общая цель рода, а не с точки зрения индивидуального себялюбия.

Другой аргумент связывается с условным в конечном счете характером отцовства. Ведь «у ребенка не было бы отца, ежели бы любой мужчина имел права отцовства»[14]. Подразумевается, что этим соображением *мужчина* может руководствоваться, для того чтобы управлять собственным поведением, и оно, опять-таки, представляет собой скорее коллективный, нежели чисто индивидуальный мотив. Однако с феминистской точки зрения оно предстает удивительно откровенным признанием солидарности мужчин, направленной против женщин, а не полностью общественным мотивом[15]. Здесь Руссо поворачивается с ног на голову совсем легко!

С точки зрения Руссо, семья, возглавляемая мужчиной, не есть совершенно естественное явление, поскольку, по его мнению, она не существовала в естественном состоянии человека. В умозрительной истории, развернутой во втором «Рассуждении...», женщины в естественном состоянии изображаются как способные обеспечить самих себя и зависящих от них детей. Человечество достигло значительного прогресса, когда рост населения заставил некоторых людей перейти в местности с менее благодатными климатическими условиями, где им пришлось научиться строить постоянные жилища. Руссо пишет: «Привычка к совместной жизни породила самые нежные из известных людям чувств — любовь супружескую и любовь родительскую. Каждая семья превращалась в маленькое общество, сплоченное тем более тесно, что единственными узами в нем были взаимная привязанность и свобода; и тогда именно установились первые различия в образе жизни людей разного пола, которые до этого вели одинаковый образ жизни. Женщины стали чаще оставаться дома и приучились охранять хижину и детей, тогда как мужчина отправлялся добывать пищу для всех»[16].

Хотя женщина, живущая одна, способна удовлетворить собственные потребности, она признается более слабой, нежели мужчина, поэтому предполагается, что результатом совместной жизни становится разделение труда[17]. Ее результатом является также частая беременность, укрепляющая зависимость женщины от мужчины. Мужчина, который в естественном состоянии совершенно нечувствителен к любви и не ведает о привязанности к детям, привязывается и к женщине, и к детям благодаря постоянному общению.

Эта реакция подобна реакции женщины в естественном состоянии, которая научается заботиться о потомстве, потому что все больше любит детей благодаря «привычке»[18]. Но здесь есть важное философское различие, являющееся хорошим примером того, каким образом мышление может быть сформировано мужским предубеждением. Привязанность женщины к зависимому от нее потомству «естественна» в самом полном смысле слова: ее можно было бы назвать чисто инстинктивной, поскольку предполагается, что она имеет место и тогда, когда люди живут совершенно как животные. Отцовская же любовь рассматривается как выражение значительного развития, как результат социализации, как основывающаяся на весьма абстрактном знании.

Как таковое отцовство является человеческим продуктом, основанным на знании и обычае и, следовательно, согласно этой философии, исключительно человеческим в том смысле, в каком материнская любовь таковой не считается. Поэтому отцовство не будет расцениваться как утрата высших форм человеческих способностей, а именно к политической жизни и к разумному рассуждению. Предположительно естественное материнство, с другой стороны, обычно расценивается как таковое политическими теоретиками, включая Руссо. Это различие имеет важные следствия для структуры политической философии Руссо. В данный момент, однако, мы ограничим обсуждение этой проблемы собственной теорией Руссо.

Разделение труда между полами, предстающее как результат общения мужчин и женщин, является, с точки зрения Руссо, не просто результатом практической кооперации, но отражением существенного различия между полами. Строение женщины таково, что пассивность и робость являются ценными качествами для достижения ее «должной цели» (*leur destination propre*) в рамках развившихся общественных отношений. Эта цель заключается в воспроизводстве в семье, единство которой всецело зависит от ее поведения. Естественная пассивность и робость в половых отношениях, согласно Руссо, образуют естественную основу скромности (*la pudeur*), которая является собственно женской добродетелью в гражданском обществе.

Скромность оказывается добродетелью, которая может гарантировать мужчине, с которым живет женщина, биологическое отцовство по отношению к детям, и необходимость этого, по мнению Руссо, предписывает порядочным женщинам вести уединенную и исключительно домашнюю жизнь. «Женщина является связующим звеном между детьми и их отцом, она внушает ему любовь к ним и уверенность, что он вправе назвать их своими»[19]. По причине искусственности и очевидной хрупкости связи отца с его детьми от женщины требовалось, чтобы она вела жизнь, диктуемую необходимостью внушать уважение, т.е. убеждать мужа и всех остальных в том, что она верна мужу. Лишь эта высочайшей степени несомненность, подкрепленная общественным мнением, рассматривается как достаточная для того, чтобы склонить мужчину к сохранению привязанности к семье и обеспечению ее существования.

«Сама природа сделала так, что женщина, как в смысле своей репутации, так и в отношении своих детей, всецело зависит от оценки, какую дает ей мужчина. Ей недостаточно быть достойной уважения, — необходимо быть уважаемой, недостаточно быть красивой, — необходимо нравиться, недостаточно быть благоразумной, — необходимо, чтобы ее таковой почитали; она должна не только вести себя достойным образом, но и обладать добрым именем, и та, которая потерпит, чтобы ее почитали бесчестной, никогда не будет порядочной женщиной»[20].

Абсолютно несовместимые основы мужской и женской добродетели подытожены в следующем суждении в «Эмиле»: «Людское мнение — это могила мужской добродетели и престол, на коем торжествует добродетель женщины»[21].

Руссо осуждает отрицание моральной автономии для женщин, поскольку считает ее существенно важной не только для гражданского состояния, но и для человечества[22]. То, что семья, возглавляемая мужчиной, требует от женщин отказа от моральной автономии, неизменно побуждает Руссо к резкой критике этого института.

Руссо не оставляет себя совершенно беззащитным перед эмпирическим опровержением в том, что касается природы женщин. В «Письме к д'Аламберу о зрелищах» он пишет: «Даже если отрицать наличие особой природной стыдливости у женщин, можно ли не признать, что уделом их в обществе должна быть жизнь домашняя, уединенная и что их надлежит воспитывать в соответствующих правилах? Если застенчивость, стыдливость, скромность, им свойственные, являются изобретениями общества, значит, обществу нужно, чтобы женщины приобретали эти особенности»[23].

Таким образом, хотя Руссо не доказывает, что биологическая семья, возглавляемая мужчиной, является естественной и не подлежит воздействию истории, он утверждает, что семья, тем не менее, является социальным институтом, который может основываться на природе посредством разума. Он пишет: «Нельзя требовать от того и другого пола столь же строгого соблюдения взаимных обязанностей. Наблюдая существующее в этом отношении неравенство, женщина сетует на несправедливость, обвиняя во всем мужчину, — но она не права. Это неравенство возникло не по воле человеческой, во всяком случае оно зиждется не на предрассудке, но на требованиях разума»[24]. Такого рода готовность ухватиться за

«твердую необходимость» до сих пор придает бодрости консервативным антифеминистам!

С философской точки зрения важно, что добродетельные женщины в гражданском обществе характеризуются как более близкие к «природе», чем добродетельные мужчины. Мужчины в хорошем обществе должны преобразоваться и лишиться связи с природой, полагает Руссо[25]. Скромная женщина предстает не просто неиспорченной. Как таковая она должна служить необходимой связью между отдалившимся от природы хорошим обществом, с одной стороны, и природой, с другой.

Проблема власти женщины

Согласно Руссо, социальное равенство мужчины и женщины представляет серьезную опасность для гражданских добродетелей. Его точка зрения на эту опасность основывается на критическом анализе современного «гражданского общества», особенно понимания *amour propre*. Руссо уверен, что если женщины попытаются действовать в обществе в соответствии с нормами *amour propre*, вовлекаясь в непрерывное соревнование с целью достижения своих «частных интересов», то они неизбежно будут побеждены мужчинами. Но это не означает, что он восхищается успехом мужчин в рамках данного способа социального взаимодействия.

Основное неравенство в подходе Руссо проявляется, однако, в его убеждении, что женщина, которая вступает в общественную жизнь с позиций *amour propre*, совершает даже большее насилие над своей природой, чем мужчина, вовлеченный в этот способ взаимодействия.

В «Письме к д'Аламберу...» Руссо пространно доказывает, что одна из основных причин, по которым в Женеве не должно быть театра, сводится к тому, что в обществе, собирающемся в театре, женщины будут встречаться с мужчинами. По самой природе отношений между полами, полагает Руссо, присутствие женщин в общественной жизни подрывает превосходство мужчин и усиливает *amour propre*. Частое же посещение мужчинами и женщинами общественных увеселений сосредоточит внимание на естественных побуждениях мужчин и женщин быть приятными друг другу. Тем самым произойдет расширение области женского, так как любовь — «империя» женщин, и будут потеснены мужчины. Ведь

нормы поведения, уместные в любви и ухаживании, суть неизбежно женские нормы, если исходить из взглядов Руссо на власть женщин. Согласно Руссо, мужчины, которые живут в постоянном общении с женщинами, становятся безвольными и слабыми[26]. Такие мужчины склонны будут обратить свою ученость и таланты скорее на доставление наслаждения, уходящее корнями в *amour propre*, нежели на строгие, требующие нравственных усилий поиски истины, поскольку они неизбежно будут заняты соревнованием друг с другом за благосклонность женщин. Он пишет: «Мужчины, оставшись одни и не имея надобности принижать свои мысли до уровня, доступного женщинам, могут, не одевая разум в наряд галантности, вести важные, серьезные беседы и не бояться показаться смешными»[27]. Почему эти «важные, серьезные» умники так легко могут стать предметом насмешки, — на этот вопрос, пожалуй, лучше всего ответят феминисты, пропустив несколько глотков в профессорском клубе. Кажется, Руссо не задумывается над тем, что роль женщины в хорошем обществе чревата опасностями, если между сферами мужского и женского существует столь серьезная напряженность. Если судить с позиций Руссо, то предполагаемая чарующая власть женщин навязывать свои нормы вследствие природы отношений между полами позволяет женщинам властвовать даже в сферах, которые рассматриваются как находящиеся в конечном счете за рамками их компетенции. Во втором «Рассуждении...» и в «Эмиле» оказывается, что «любовь» может быть исходным стимулом к появлению *amour propre*, даже если последний быстро теряет из виду свои истоки. В начале «состояния дикости», когда люди стали селиться в жилищах собственной постройки, они были быстро совращены удовольствиями общественной жизни: «Люди привыкают собираться вместе перед хижинами или вокруг большого дерева; пение и пляски — истинные детища любви и досуга стали развлечением, или скорее занятием для праздных мужчин и женщин, объединенных в том или другом скопище. Каждый начал присматриваться к другим и стремиться обратить внимание на себя самого, и некоторую цену приобрело общественное уважение... и это было первым шагом одновременно и к неравенству и к пороку. Из этих первых предпочтений родились, с одной стороны, тщеславие *(la vanité)*[28] и презрение, а с другой — стыд и зависть; и брожение, вызванное этою новой закваскою, дало в конце концов соединения, гибельные для счастья и невинности»[29].

В гражданском обществе, согласно Руссо, последствия соединения *amour propre* и «любви» как самоценности (т.е. не связанной с долгом) с моральной точки зрения гибельны. По его мнению, это важная причина, по которой женщины должны быть ограничены сферой их истинной компетенции: заботой о детях, домашними делами, «отдыхом и восстановлением» мужчин. В том, что касается действительных умственных способностей женщин, Руссо делает нечто ему несвойственное — смешивает социальный продукт и природное качество, недостаток образования и возможностей развития с внутренней ущербностью.

Многое из того, что Руссо пишет о желательности отдельной женской сферы, выстраивается вокруг зол, которых таким образом можно избежать, и беспощадность его критики отчасти объясняется, несомненно, его боязнью власти женщин. Однако женщины, согласно Руссо, могут внести значительный вклад в хорошее общество, и этот вклад является существенно важной характеристикой подлинно правового общества, управляемого общей волей.

Фундамент хорошего общества возводится из женщин

Вклад женщин в хорошее общество, вносимый ими путем исполнения женской роли, имеет свое значение буквально для каждого вопроса моральной и политической жизни, полагает Руссо. Представляемая им схема включает также вполне сложившийся романтический идеал отношений между полами, изображенный в совершенно законченной форме в «Юлии, или Новой Элоизе» и в меньшей степени в пятой книге «Эмиля», посвященной воспитанию женщин. Тем не менее место женской роли в политической философии Руссо может быть установлено в связи с двумя основными темами.

1. Необходимость семьи и семейных привязанностей как естественной основы патриотизма *(amour de la patrie)*, а следовательно, как школы для воспитания хороших граждан.

2. Необходимость достоверного отцовства в связи с требованиями института частной собственности.

Очевидно, что в первой из этих тем имеется в виду воспитание и образование в самом широком смысле слова, так сказать, полная социализация граждан. Не удивительно, следовательно, что Руссо самым непосредственным образом

рассматривает эту проблему в сочинении о воспитании, в «Эмиле». Как и Платон, он помещает правильное воспитание в самый фундамент хорошего общества. Разрешение противоречия между индивидуальным эгоизмом и существованием гражданского состояния путем договора, которое представляет собой попытку логической идентификации обоих в терминах просвещенного эгоизма, было отвергнуто Руссо как негодное основание политического права[30].

Руссо выдвигает третью возможность, пытаясь поддержать материалистическую эпистемологию, которая была философски прогрессивным элементом в ранней теории договора. Она сводится к предписанию не подчиняться закону, потому что он разумный (хотя на самом деле он должен быть разумным), но любить его, а значит, приводить в гармонию частный и общественный интерес. Это неожиданное обращение к эмоциональному делает возможным выход за рамки *amour propre*, необходимый для определения общей воли.

Руссо уверен, что тот, кто не способен любить ближнего и не имеет личных привязанностей, будет еще меньше способен любить свою страну и жертвовать чем-либо ради общего блага. Конкретные эмоциональные отношения, с точки зрения Руссо, являются существенной частью личного развития гражданина и играют основополагающую роль в гражданском обществе. Хотя добродетель граждан состоит в согласии индивидуальной воли с общей волей, которое в принципе может быть разумно обосновано, Руссо придает большое значение необходимости соответствующего чувства, которое делает такое гражданское общество фактически возможным. Чисто абстрактных принципов, доказывает он, даже если они подкрепляются силой, никогда не будет достаточно, для того чтобы помешать индивидуальному своекорыстию подрывать государство. Патриотизм (*amour de la patrie*), полагает Руссо, является самым действенным средством, позволяющим поднять своекорыстные взгляды индивидов до блага государства, поскольку «мы с охотою желаем того, чего желают любимые нами люди»[31]. Следовательно, патриотизм расценивается Руссо не как абстрактный принцип, но как активное чувство, способствующее такому развитию личности, которое необходимо для формирования граждан.

Даже если бы средний гражданин был философом, полагает Руссо, это не решило бы проблему поддержания общей

воли в хорошем государстве. Разум как таковой является космополитом в своем взгляде на мир. Поэтому патриотизм в конечном счете основывается на лжи, хотя и «благородной лжи», если угодно. Общие обычаи и религия, придающие единство государству, при беспристрастном и объективном рассмотрении не могут быть признаны в действительности лучшими, нежели обычаи и религия другого государства. Но каждое государство, согласно Руссо, нуждается в эмоциональной преданности и привязанности своих граждан, а не в простом признании его полномочий на основании доводов разума.

То же самое относится к семье. По словам Алана Блума, мы посчитали бы чудовищным такое положение дел, когда человек пренебрегает собственными детьми в пользу чужих детей, которых считает более совершенными[32]. Самонадеянно было бы объявить такие привязанности произвольными — историческими случайностями. Вот почему, согласно Руссо, философы оказываются плохими родственниками и гражданами.

Индивидуальные эмоциональные отношения в семье, следовательно, составляют фундамент для индивидуальных эмоциональных отношений к данному государству. Отношения матери и ребенка являются прототипом индивидуальной привязанности, независимо от того, идет ли речь о философской истории, развертываемой Руссо во втором «Рассуждении...», или о развитии индивида в гражданском государстве. Именно человеческие отношения предшествуют всем другим — и на уровне рода, и на уровне индивида. Как мы видели, они обеспечивают связь между детьми и отцовством, которое, развиваясь в обществе, не является естественным. Если бы женщина не исполняла своей роли, основанной на материнстве, то семья, с точки зрения Руссо, утратила бы свое уникальное качество человеческого искусственного института, который вбирает в себя естественные отношения. Утратив его, она уже не могла бы служить «естественной основой» развития *amour de la patrie* и, следовательно, гражданской добродетели.

Помимо потребности в семье как естественной основе для развития *amour de la patrie*, Руссо необходим механизм, который гарантировал бы достоверность отцовства для передачи собственности по наследству. Хотя Руссо критикует буржуазный индивидуализм, несомненно, что, с его точки зрения, частная собственность является незыблемой необходимостью гражданской жизни. В «Эмиле» Руссо пишет: «Не-

верная жена... разрушает семью и разрывает все узы, налагаемые природой; рождая на свет детей, отцом которых не является ее муж, она изменяет и своим законным детям, сочетая предательство с изменой. Сколь прискорбный раздор и какие преступления проистекают из ее вероломства *(perfidie)*!» Для мужа чужое дитя лишает «благополучия его родных детей»[33].

По большей части эти выводы заложены в теме, которую мы уже рассмотрели: семья становится семьей, когда она скрепляется воедино благодаря исполнению женщиной роли, подобающей женщине. Необходимо только установить связь между этим и собственностью.

Хотя Руссо критикует экономическое неравенство, наравне с другими формами неравенства, он никогда не приближается к точке зрения, согласно которой частная собственность должна быть устранена. Каковы бы ни были другие основания для настойчивого утверждения Руссо, что частная собственность является основным, даже «священным» правом, частная семья во главе с мужчиной требует выполнения основополагающего жесткого экономического условия: средства к существованию в форме частной собственности должны находиться под контролем мужчины — главы семьи. Это необходимо, поскольку семья не является «частной», если способ приобретения, использования средств к существованию и распоряжения ими не отвечает основополагающим условиям института частной собственности; и мужчина не является главой семьи, если эти права и обязанности не сосредоточены на муже и отце.

Преобразование природных качеств социальными отношениями

Естественное состояние	Состояние войны (заключен или не заключен фиктивный общественный договор)	**Правовое гражданское общество**
Эмоциональная независимость	*Amour propre*	Нравственная свобода
Практическая независимость	Отношения господин—раб	Равенство
Самосохранение	Частный или личный интерес	Добродетель (соответствие индивидуальной воли общей воле)

Естественное состояние	Состояние войны (заключен или не заключен фиктивный общественный договор)	**Правовое гражданское общество**
Женская слабость и половая робость	Сексуальное манипулирование или псевдомужественность	Скромность
Мужская половая спонтанность	Принудительная и насильственная сексуальность, подчинение не достигших успеха в обращении с женщинами	Мужская половая спонтанность, управляемая разумом и знанием
Спонтанное сострадание *(pitié)*	(Абсолютно разрушено)	Патриотизм, дружба, романтическая любовь

Ясно, что идеальная семья, по мнению Руссо, состоит из мужчины-кормильца и зависящих от него жены и детей, так что она удовлетворяет основному условию приватности. Частный характер семьи, придающей индивидуальный характер отношениям индивида к некоторым другим людям, является необходимым, как мы видели, для личных привязанностей, столь важных для первоначального развития граждан и для обеспечения связи между природой и общественной жизнью. С другой стороны, равное распределение частной собственности между мужчинами рассматривается как необходимое условие для независимости мужчины — главы семьи по отношению к другим мужчинам. Индивидуальность его отношения к собственной семье разрушилась бы, если бы он не обладал уникальной ответственностью и правами по отношению к ее членам.

От природы к добродетели

В своем объяснении природы полов Руссо применяет точно такие же принципы и метод, какие он использовал в связи со всеми своими важными утверждениями о человеческой природе. Можно показать, что структура его взглядов на природу полов параллельна структуре его взглядов на естественного человека и гражданина (см. таблицу). Естественное качество преобразуется общественными отношениями. Оно может быть испорчено дурными общественными отно-

шениями в процессе, совершающемся при вырождении «золотого века» дикости в цивилизованные общественные отношения, подчиненные частным интересам и *amour propre*. Этот процесс приводит к развитию состояния войны, подобного Гоббсову государству, т.е. такому, в котором интересы каждого индивида сталкиваются с интересами каждого другого индивида. Это государство, согласно Руссо, может характеризоваться (или не характеризоваться) фиктивным общественным договором, который служит главным образом интересам богатых[34]. Напротив, хорошее гражданское общество, управляемое общей волей, сделало бы возможным развитие уникального человеческого потенциала естественных качеств.

Демократический феминизм

Чтение сочинений Руссо наводит на мысли о том, какого рода общественные установления были бы наиболее благоприятными для равенства полов. В частности, возникает сомнение в либерально-индивидуалистической точке зрения, согласно которой можно содействовать освобождению женщин главным образом посредством устранения правовых и социальных препятствий на пути отдельных женщин.

В период, когда политическая философия была еще озабочена новым идеалом равенства перед законом, Руссо шагнул далеко вперед, осознав, что там, где есть объективное неравенство, буквально любой закон поддерживает сильных и вредит слабым[35]. Следовательно, никакая правовая система не может нравственно исправить отношения между мужчинами и женщинами, коль скоро существуют социальное и экономическое неравенство полов или общее социальное и экономическое неравенство. Пока женщины социально и экономически не равны *друг другу* и принадлежат к обществу индивидуализма и *amour propre,* отношения полов могут быть либо патриархатными, либо соревновательными и потребительскими. Поскольку мужчины физически сильнее женщин, их отношения, несомненно, будут включать в себя также продолжающееся насилие мужчин над женщинами.

Предпринятый Руссо анализ частного интереса и *amour propre* обнаруживает опасности, связанные с попыткой интеграции женщин на равных основаниях с мужчинами в общество, где царят неравенство и соревновательность. Част-

ный интерес и сознание *amour propre* восстают против отказа мужчин от попытки подчинить женщин, а также против отказа женщин от сексуальной манипуляции мужчинами. Чтение произведений Руссо разъясняет, что в собственническом индивидуалистическом обществе неблагоразумно отказываться от какого-либо потенциального источника власти над другими. Поэтому весьма маловероятно, чтобы улучшение нравов произошло без существенного социального изменения.

Руссо утверждал, что женщины, требующие равенства с мужчинами, обычно не отказываются от женских уловок, которые предполагают неравенство. Они пытаются играть две несовместимых роли и в результате не преуспевают ни в одной[36]. Он ошибочно полагал, что сохраняющееся неравенство женщин, несмотря на законное желание их равенства, является результатом их меньшей способности, но правильно оценивал тупиковые последствия попытки женщин играть две противоположных роли.

Хотя в настоящее время равенство женщин получает существенную эмоциональную поддержку и осуществляются некоторые правовые и экономические реформы, для большинства женщин, особенно если они хотят иметь детей, зависимость от определенного мужчины остается наилучшим способом обеспечить себе средства к существованию. Верность в браке и всяческое потворство мужским желаниям остаются частью цены, которую они платят за это. Если распространить руссоистскую философию моральной автономии на женщин, то оказывается, что *моральный* выбор такого рода поведения невозможен, до тех пор пока женщины не располагают личной независимостью. Поэтому семья во главе с мужчиной является безнравственным институтом, она оказывает пагубное влияние на своих членов и не благоприятствует формированию хорошего общества. Ясно, например, что мужчины не хотят отказываться от оскорбительных крайностей сексизма во многом потому, что не хотят утратить свои личные привилегии, основанные на власти над женщинами. В то же время женщины часто боятся противостоять сексизму, поскольку зависят от мужчин. Не следует также забывать, что разделение труда между полами на основании разграничения общественной и частной сфер является недемократичным даже в относительно узком, либерально-индивидуалистическом смысле слова «демократия», не говоря уже о более многоплановом руссоистском понимании эга-

литаризма. Такое разделение труда препятствует участию женщин в общественном дискурсе в качестве независимых граждан, располагающих свободой высказываться об общественных реформах.

Но поскольку мужчины и женщины живут вместе и их совместная жизнь невозможна без какой-то близости и приватности, будет ли достаточно даже экономического равенства и правового ограничения, чтобы не дать насилию мужчин над женщинами и впредь оставаться обычным делом? Очевидно, что отсутствие возможности разделить с мужчиной домашнюю работу и воспитание детей — лишь один из факторов, тем более ухудшающих положение женщины, чем более индивидуалистическим является общество. Более коммунальный образ жизни может дать женщинам бóльшую безопасность и свободу от личного подавления, чем общественные отношения, основанные на частной собственности, и атомизированная личная жизнь. С точки зрения феминистской критики, теория Руссо с полной ясностью показывает наличие связей между частной собственностью, индивидуализмом и господством мужчин над женщинами. Мужчина как глава семьи нуждается в частной собственности, для того чтобы иметь частную сферу, в рамках которой он может контролировать женщину.

Современное право в странах Запада в части, касающейся насилия мужчин над женщинами, обнаруживает глубочайшую двойственность политической воли его создателей. Нападение мужчины на женщину, с которой он живет, противозаконно, однако по ряду причин надзор за соблюдением соответствующего закона осуществляется весьма слабо. Одной из упомянутых причин является отсутствие подлинной независимости женщин, достаточной для того, чтобы привести в действие средства правовой защиты от причинения вреда. Другая причина заключается в высокой ценности права на частную жизнь, личную свободу в интимных отношениях и пользование и распоряжение частной собственностью. Введение недвусмысленного судебного запрета на мужское насилие свидетельствовало бы не только о фундаментальном изменении в социальных отношениях полов, но также о серьезном социальном изменении в целом.

Однако многие коммунальные общества характеризуются серьезным неравенством между полами. Более общинный образ жизни заключает в себе возможность более полной реализации *желательных* норм в ранее приватных областях

жизни. Поэтому в конечном счете проблема все еще состоит в выборе эгалитарных норм полового и репродуктивного поведения.

Ввиду уникального характера отношений между полами демократический феминизм является силой, способной вызвать основополагающее социальное изменение. Но право — лишь один из аспектов этого процесса. Закон, который противопоставляет физической силе отдельного мужчины еще большую силу и власть которого распространяется на дом и даже на спальню, — необходимое, но не достаточное условие материального равенства полов.

Знакомство с сочинениями Руссо важно в двух отношениях. Во-первых, как современный мыслитель, он был и остается полезным для антифеминизма. Поэтому чтение его работ — это упражнение в «познании врага». Однако он очень отчетливо понимает многие аспекты структуры мужского доминирования, что, с точки зрения феминизма, служит эффективной критикой данной системы, критикой, которая буквально не нуждается в пересмотре. Второй и более важный смысл изучения работ Руссо для мыслителей-феминистов состоит в том, что они не могут позволить себе обойтись без исследования социальной структуры в целом, поскольку всякая попытка изучать отношения между мужчинами и женщинами в отрыве от других вопросов может быть крайне обманчивой в своих результатах.

С начала 1980-х гг. стихийный и социалистический феминизм в Северной Америке был маргинальным движением, в то время как либерально-индивидуалистический феминизм институционализировался и принял вид *единственного* феминизма. Отдельные женщины сделали звездные карьеры в рамках институционализированного феминизма, но положение женщин в целом от этого не улучшилось. Вспомним эпиграф из Горация к первому «Рассуждению...» Руссо — и скажем, что то же самое может происходить и с феминистками: «Мы, честные люди, обманываемся видимостью правды».

Примечания

[1] «J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les même principes». См.: Rousseau J.-J. Oeuvres Complètes / Ed. B.Gagnebin, M.Raymond. Paris: Editions de la Pleiade, 1959. Vol. 4. P. 928 (письмо Бомону, 1762 г.).

[2] См. по этой теме: Okin S.M. Women in Western Political Thought. Prinston, NJ: Prinston University Press, 1979; Keohane N.O. But For Her Sex... the Domestication of Sophie // Trent Rousseau Papers / Ed. J.MacAdam, M.Neu-

mann, G.Lafrance. Ottawa: University of Ottawa Press, 1980; Lange L. Women and the General Will // Ibid.; Figes E. Patriarchal Attitudes. London: Panther, 1972. P. 105.

[3] См. введение А.Блума к кн.: Rousseau J.-J. Emile: Or, On Education / Trans. and annotated A.Bloom. New York: Basic Books, 1979.

[4] MacPherson C.B. The Political Theory of Possessive Individualism. London: Oxford University Press, 1962. P. 53.

[5] Моя интерпретация Руссо подтверждает утверждение К.Э.Вогана о том, что Руссо атаковал индивидуализм «в самой его теоретической твердыне» (см. введение Вогана к кн.: Political Writings of Rousseau. Cambridge: Cambridge University Press, 1915).

[6] Rousseau J.-J. Emile. P. 359. [Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 548. Здесь и далее цитаты из «Эмиля» приводятся по данному изд. — *Прим. ред.*]

[7] Rousseau J.-J. Oeuvres Complètes. Vol. 4. P. 695.

[8] Rousseau J.-J. Emile. P. 358. [Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. С. 547.]

[9] Ibid. [Там же.] Ср.: «На наш взгляд, к либидо применяется большее ограничение, когда оно поставляется на службу женской функции... И основания для этого — опять же размышляя телеологически — могут заключаться в том факте, что достижение биологической цели было вверено агрессивности мужчин и было сделано до некоторой степени независимым от согласия женщин» (Freud S. Femininity // New Introductory Lectures on Psychoanalysis / Trans. and ed. J.Strachey. New York: W.W.Norton, 1965. P. 179—180).

[10] Rousseau J.-J. Emile. P. 359.

[11] Rousseau J.-J. Discourse on the Origin and Foundations of Inequality [далее в примечаниях: Second Discourse] / Ed. R.D.Masters; Trans. D.Roger, J.R.Masters. New York: St Martin's Press, 1964. P. 117.

[12] Rousseau J.-J. Emile. P. 358. [Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. С. 547.]

[13] Ibid. P. 364.

[14] Ibid. P. 359. [Там же. С. 549.]

[15] Эти наблюдения Руссо, видимо, служат замечательным доказательством теории воспроизводства, развитой в кн.: O'Brien M. The Politics of Reproduction. Boston; London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

[16] Rousseau J.-J. Second Discourse. P. 121.

[17] «Естественность» разделения труда между полами признается многими авторами. Даже Маркс, в конце концов отрицающий «естественное» неравенство полов, *признает* такое разделение труда, а не заключает о нем после размышления или исследования. См., напр., его «Капитал» (т. I, ч. 4, гл. 14, разд. 4) и «Немецкую идеологию» (ч. А).

[18] Rousseau J.-J. Second Discourse. P. 121. [Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 1998. С. 110. Далее «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» цитируется по данному изд. — *Прим. ред.*]

[19] Rousseau J.-J. Emile. P. 361. [Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. С. 551.]

[20] Ibid. P. 364. [Там же. С. 555—556.]

[21] Ibid. P. 365. [Там же. С. 556.]

[22] Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. Кн. I. Гл. 8.

[23] Rousseau J.-J. Politics and the Art: Letter to M. d'Alembert on the Theatre / Trans. A.Bloom. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. P. 87. [Руссо Ж.-Ж. Письмо к д'Аламберу о зрелищах // Избр. соч. Т. 1. С. 136.]

[24] Rousseau J.-J. Emile. P. 361. [Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. С. 551.]

[25] «Мы вынуждены противостоять природе или социальным институтам, и каждый должен выбирать — становиться человеком или гражданином, поскольку невозможно одновременно быть и тем, и другим» (Ibid. [Там же]). О Законодателе, играющем важную роль в установлении достойного общества, он пишет: «Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-либо народу, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу» (Rousseau J.-J. On the Social Contract. Book II. Ch. 7. [Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. С. 230]).

[26] Rousseau J.-J. Letter to M. d'Alembert on the Theatre. P. 103. [Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. С. 149.]

[27] Ibid. P. 105. [Там же. С. 150.]

[28] Пока это еще *la vanité*, а не *amour propre*. См.: Rousseau J.-J. Oeuvres Complètes. Vol. 3. P. 170.

[29] Rousseau J.-J. Second Discourse. P. 149. [Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. С. 112.]

[30] См., напр., первый вариант «Об Общественном договоре» (Женевская рукопись): Rousseau J.-J. On the Social Contract / Ed. R.D.Masters; Trans. J.R.Masters. New York: St Martin's Press, 1978. P. 158.

[31] Rousseau J.-J. Political Economy // On the Social Contract [Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. С. 168.]

[32] См. в очерке А.Блума: Plato. Republic. New York: Basic Books, 1968. P. 385.

[33] Rousseau J.-J. Emile. P. 361. [Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. С. 551.]

[34] Rousseau J.-J. Second Discourse. P. 159—160.

[35] «При дурных правлениях это равенство лишь кажущееся и обманчивое; оно служит лишь для того чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранять все то, что он присвоил. На деле законы всегда приносят пользу имущим и причиняют вред тем, у кого нет ничего». Rousseau J.-J. On the Social Contract. P. 58. [Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. С. 215.]

[36] Rousseau J.-J. Emile. P. 364.

Глава 6

«Притеснение моего пола»: Уоллстонкрафт о разуме, чувстве и равенстве

Мойра Гейтенс

Опять вот вы об одном и том же, воскликнете вы, — но как же мне этого избежать, если причиной почти всех жизненных перипетий послужило притеснение моего пола: мы мыслим глубоко тогда, когда мы вынуждены чувствовать.

М.Уоллстонкрафт. Письмо XIX
(Тодд Дж. Антология Уоллстонкрафт)

«Разум» и «чувство» — вот важнейшее противопоставление и источник большинства противоречий в творчестве Мэри Уоллстонкрафт и ее собственной жизни. Особое внимание к этой дихотомии и чрезвычайная вера в силу разума, в его способность реформировать социально-политическую жизнь позволяют нам уверенно говорить о Мэри Уоллстонкрафт как о представительнице эпохи Просвещения. К тому же, поскольку она обращается к изучению специфики жизни женщин в социальной и политической сферах, ее отношение к разграничению чувства/разума с неизбежностью вызывает в воображении аналогичные пары понятий — природа/культура и частное/общественное. Философы эпохи Просвещения умудрялись рассуждать о политических возможностях человека без какой-либо (видимой) связи с вопросами сексуальности, воспроизводства потомства, семейной и домашней сферы, поскольку считали, что эти вопросы выходят за рамки публичной сферы политики. Безусловно, политическая жизнь предполагает наличие частной сферы, которая подводит фундамент под публичную жизнь, но эта сфера понимается всего лишь как естественная основа политической жизни. Любое рассмотрение доступности

для женщин публичной сферы или их места в ней обязательно поднимает вопрос об их роли в частной сфере.

Несмотря на то что философы эпохи Просвещения считали политическую власть искусственной и возникающей в результате соглашения, они полагали, что отношения между полами и внутри семьи базируются на естественной власти. Уоллстонкрафт выступала против этого утверждения, считая разум единственным авторитетом во всех вопросах и сферах. Ее убеждение в огромной роли разума во всех сферах человеческой жизни породило ряд парадоксальных утверждений в толковании понятия равноправия, сформировавшегося в эпоху Просвещения, которые она не смогла разрешить. В XVIII в. о понятии равноправия говорили только применительно к публичной сфере. Мужчины в роли мужей/отцов, по-видимому, не хотели (или не видели необходимости) признавать равноправие в частной сфере, поскольку фактически это было направлено против их интересов. Одна из основных целей Уоллстонкрафт состояла в том, чтобы убедительно доказать, что власть и авторитет, которыми мужчины обладают в частной сфере, так же искусственны, как и авторитет королевской семьи и аристократии в сфере политики. Она ясно понимала, что освобождение женщин от политического гнета — это не просто предоставление им избирательных прав, поскольку в частной сфере они также находятся в положении зависимости. Это делает задачу Уоллстонкрафт более сложной, чем задача противостоявших ей политических философов, занимавшихся политическими правами только мужчин.

Другая важная цель произведений Уоллстонкрафт состоит в том, чтобы доказать, что естественные права мужчин в то же самое время являются правами всех людей. Таким образом, женщинам не в меньшей степени, чем мужчинам, дано право на политическое равенство и представительство. Пытаясь четко сформулировать этот тезис, Уоллстонкрафт снова и снова высказывает поражающие нас парадоксальные утверждения. В своей попытке распространить принципы либерального равноправия на женщин она упускает из виду то, что эти принципы были разработаны и сформулированы применительно к мужчинам. Пытаясь распространить эти принципы на женщин, она сталкивается как с практическими, так и с концептуальными трудностями. Либеральные принципы были разработаны в расчете на мужчину (хотя это явно и не провозглашалось), который должен быть главой

семейства (мужем/отцом), бытовые потребности которого удовлетворяются (его женой). Хотя понятие «гражданин» и не соотносится однозначно с понятием «мужчина», его основные характеристики совпадают с характеристиками отца/мужа. Даже самые рациональные и логичные рассуждения не могут изменить тот факт, что принадлежность к мужскому или женскому полу, по крайней мере как это было в культуре XVIII столетия, вела к разным социальным и политическим последствиям. Уоллстонкрафт не до конца понимала суть этих последствий, когда призывала к реализации прав женщин. В публичной сфере (традиционный) труд женщин совершенно не заметен. Его не считают социально необходимой работой, и он не признается ни в одной системе общественного обмена. Этот вопрос не потерял своей актуальности и в наши дни, когда признаваемые за женщинами равные права, например в сфере занятости, ограничиваются видами деятельности, которые лишь частично совпадают с мужскими. Те аспекты жизни женщин, которые несут на себе печать женской специфичности, вплоть до недавнего прошлого полностью игнорировались: например, сексуальное домогательство, материнство, уход за детьми и т.д. Уоллстонкрафт склонна рассматривать роль жены/матери/домохозяйки как следствие биологических особенностей женщины, и это создает дополнительные сложности для феминистского анализа социального и политического статуса женщины.

Во многих современных работах по феминизму также прослеживается тенденция считать женское тело «виновником» социального и политического угнетения. Уоллстонкрафт в известном смысле смогла с пониманием отнестись к парадоксам либеральной теории, к которым современная феминистская теория, по крайней мере со времен Симоны де Бовуар, относиться таким образом не может. Эта нетерпимость стала причиной заметного разногласия в высказываниях по поводу места женщины в современном обществе. С одной стороны, слышны голоса тех, кто, как, например, Суламифь Файерстоун[1], призывает с помощью науки эффективно «нейтрализовать» женское тело. Женщина, таким образом, сможет на самом деле стать «рационально мыслящим человеком» [читай: «рационально мыслящим мужчиной»]. С другой стороны, теоретики типа Кэрол Макмиллан[2] считают такой отказ от тела отрицанием женщины, утверждая, что различие не всегда с необходимостью приводит к отношени-

ям превосходства/подчинения. Мужчины и женщины разные, утверждает она, и роли у них с необходимостью разные, но эти роли одинаково ценны.

Источник и того и другого мнения явно присутствует в работах Уоллстонкрафт. Обе точки зрения усматривают причину социальной роли женщины в особенностях ее тела. Этому утверждению должно быть предъявлено возражение по крайней мере на двух уровнях. Во-первых, феминистки должны развенчать вытекающее из картезианского дуализма представление о том, что человеческие существа разделены на два аккуратно увязанных узла — нейтрального и универсального ума и поделенного на два пола тела. Во-вторых, мы должны оспорить «естественность» формы и способностей, присущих женскому телу, так же как и саму идею о том, что эта форма определяет все социальное существование женщины. Противоположное утверждение — что социальное и политическое устройство отбирает или мешает реализации формы и способностей женского тела — также должно быть рассмотрено. Это нужно сделать не столько для того, чтобы доказать ведущую роль социального, сколько для того, чтобы выявить сложность взаимоотношений между биологическим и социальным.

В данной работе эти вопросы рассматриваются сквозь призму борьбы Уоллстонкрафт с разделением «разума» и «чувства». Работы «В защиту прав женщины» и «Заблуждения женщин, или Мария» будут проанализированы в свете попыток Уоллстонкрафт понять, какое влияние на жизнь женщины оказывают как разум, так и чувство. Нарастающая изощренность, с которой Уоллстонкрафт анализирует сложности социального и политического положения женщин, может быть связана с возрастанием социальных и политических сложностей в ее собственной жизни. Некоторые комментаторы считают неправомерным ссылаться на личную жизнь Уоллстонкрафт при оценке ее творчества. Но, учитывая тесную связь ее политической деятельности и личной жизни, кажется вполне правомерным соотнести предмет ее работ с жизненным опытом, по крайней мере проследить зависимость ее интеллектуального развития и ее биографии. Ясно одно: этот подход позволяет современному читателю поразмышлять и увидеть связь между феминистским анализом социальной и политической обстановки XVIII в. и острыми ситуациями реальной человеческой жизни, прожитой в этой обстановке. Жизнь Уоллстонкрафт была борьбой и без со-

мнения полна событиями. Она жила в один из самых бурных и политически нестабильных периодов нашего недавнего прошлого. Она открыто участвовала в движении, которое добивалось возвращения «человеку» его естественных прав; она была непоколебимо уверена, что женщины также обладают естественными правами и естественным равенством; она провела некоторое время в революционной Франции. Она растила двух детей, у нее были две серьезные гетеросексуальные связи, она дважды пыталась покончить жизнь самоубийством и бесконечно много писала. Огромная часть ее работ направлена на то, чтобы вскрыть и исправить социальную и политическую несправедливость, которую женщины знают по собственному опыту. Тем не менее ее работы в целом демонстрируют острое неприятие любого угнетения, вне зависимости от его специфических форм.

Ее первой большой работой, обладавшей политической значимостью, была книга «В защиту прав человека» (1790). Этот текст примечателен тем, что явился первым опубликованным ответом Эдмунду Бёрку на его работу «Мысли о революции во Франции» (1790). Движущей силой книги Уоллстонкрафт является противопоставление разума и чувства. Превознесение Бёрком традиции и передающихся по наследству прав, его догматическое упорство в отстаивании существовавших негибких политических отношений трактуется Уоллстонкрафт как свидетельство недостатка разума. Вместо того чтобы использовать свои интеллектуальные способности — которые сделали бы для него явным существование естественных прав и естественного равенства среди людей, — он позволяет эмоциям, страстям и чувствам руководить своим политическим мышлением. По мнению Уоллстонкрафт, именно преобладание эмоций в политической мысли приводит к тоске по прошлому и застою, которые препятствуют динамике и прогрессу социально-политической жизни. Более того, чувства Бёрка и ему подобных пропитаны лицемерием. Романтический флер, который он набрасывает своей концепцией на иерархически организованную политическую систему, изобличается расточительностью и коррупцией среди богатых, ухудшением положения бедных и ужасающими условиями их существования. Именно рациональное, а не эмоциональное должно диктовать условия политической жизни, и любой человек, рассуждая рационально, придет к выводу о том, что «от рождения Человеку дается право... на такую степень свободы, гражданской и религиоз-

ной, которая сравнима со свободой любого другого индивида, с которым он находится в состоянии социального договора, и на длительное существование договора»[3]. Вина Бёрка состоит не только в неразумности, лицемерии и возведении препятствий на пути к прогрессу цивилизации, но и в том, что он отрекся от условий социального договора, тем самым угрожая его дальнейшему существованию. Уоллстонкрафт, таким образом, переносит ответственность за политическую нестабильность на консерваторов.

Социальный и политический статус женщины не находится в центре внимания в работе «В защиту прав человека». Однако Уоллстонкрафт упорно отстаивает точку зрения, что женщины ничуть не меньше, чем мужчины, являются участниками заключенного социального договора. Их социально-политические права и обязанности, тем не менее, не совпадают с мужскими. «Чтобы выполнить свою часть социального договора», рационально мыслящая женщина обязана выполнить свое предназначение — «вести семейные дела и вскармливать детей»[4]. Эта разница между полами в выполнении заключенного соглашения будет рассмотрена позже, когда мы обратимся к работе «В защиту прав женщины». На данном этапе Уоллстонкрафт, по-видимому, соглашается рассматривать женские права в качестве неотъемлемой части прав человека как такового, добавляя лишь в случае необходимости комментарии, относящиеся непосредственно к специфике жизни женщин — например, воспитанию детей. Ее наивность, возможно, может быть объяснена той обстановкой, в которой она тогда жила, работала и мыслила. В период написания «В защиту прав женщины» (1792) Уоллстонкрафт была не замужем, и в ее интеллектуальный круг общения (преимущественно мужской) входили Уильям Блейк, Томас Пейн, Уильям Годвин и Генри Фюзели. Эта группа была опьянена идеей социальных реформ и проявляла безграничный оптимизм, типичный для эпохи Просвещения. Тем не менее они, так же как и большинство читающей публики, были склонны понимать под правами человека как само собой разумеющееся права мужчины. Вот в таком окружении Уоллстонкрафт решается написать специально книгу, касающуюся прав женщины.

В книге «В защиту прав женщины» она представляет тезис о просвещенческом понимании природы человека, подчеркивая, что женщина не меньше, чем мужчина, обладает этой природой. В результате появился текст, полный

противоречий и неразрешимых внутренних конфликтов. И опять во главу угла поставлено противоречие между разумом и чувством. Противостояние этих двух понятий присутствует в ее трактовке оппозиций дружба/сексуальная страсть; социально ответственная семья/отношения любовников; уважаемая мать/презираемая любовница. Как заметила Кора Каплан, Уоллстонкрафт как будто понимает сексуальность и удовольствие как особую угрозу для женщин, как «наркотическую приманку для жизни в рабстве у похоти»[5]. Ее амулетом против этих соблазнов, конечно же, служит разум.

«В защиту прав женщины» — это не столько призыв к женскому разуму (который, по ее мнению, культура скрывает, поощряя чрезмерное развитие женской чувственности, эмоциональности и страстности), сколько к разуму мужскому. Адресат, и это убедительно доказывает Анка Власополос[6] — мужчина. Будет уместным напомнить, что работа «В защиту прав женщины» посвящена Шарлю Талейрану, чье предложение о бесплатном государственном образовании (для мальчиков) находилось в то время на рассмотрении во Французском национальном собрании. Посвящая свой трактат Талейрану, Уоллстонкрафт надеялась побудить его распространить свои предложения и на девочек (не стоит и говорить, что этого не произошло). Она пытается доказать, что будущее могущество новой Республики будет обеспечено лишь в том случае, когда дети обоих полов будут учиться размышлять. Она ставит перед Талейраном вопрос:

«Если женщины должны быть лишены, без права голоса, естественных прав, принадлежащих всему человечеству, докажите сначала, чтобы избежать обвинений в несправедливости и непоследовательности, что вы проявляете разумность, — иначе это упущение в вашей *новой конституции* будет всегда показывать, что человек, в какой-то форме, должен поступать как тиран, а тирания, к какой бы части общества она ни обратила свой бесстыдный лик, всегда будет подрывать мораль»[7].

Ее собственный анализ социального и политического положения женщины, говорит она ему, направлен на то, чтобы «доказать, что господствующее представление относительно характеристик пола всегда было губительным для морали»[8]. На самом деле ее цель гораздо шире, чем просто мораль. Она также пытается показать, что разум не имеет пола, что знание не имеет пола, одним словом, что человеческое сознание — лишено пола[9]. Различие между полами состоит

лишь в различии между мужским и женским телом и имеет значение только в одном отношении — воспроизводстве рода. Любая другая человеческая деятельность, если она претендует на право называться «человеческой», должна руководствоваться принципами разумности, которые «едины во всем» и распространяются на любое дело — даже (или особенно) на воспитание детей[10]. К стыду и не на пользу обществу, на которое она ссылается, человеческая деятельность не так часто руководствуется этими принципами. Общественная мораль скорее определяется эмоциями и предубеждениями, и нигде это не проявляется столь очевидно, как в социальных ожиданиях, касающихся женщин.

Социальная теория Уоллстонкрафт в значительной степени зависит от концепции человека и возможностей его становления. Разумное общество — это такое общество, которое учитывает характер и потребности человеческой природы и строит свою жизнь на этой основе. То общество наиболее справедливо и разумно, которое позволяет человеку максимально реализовать свои потенциальные возможности. Ее неприятие общества, в котором существуют монархическое правление и аристократия, или, как она их называет, «зловонная знать», основано на убеждении, что этот тип общества ограничивает свободу человека в его самосовершенствовании, что, в свою очередь, ограничивает прогресс самого общества. Человеческая жизнь не стоит того, чтобы жить, и не является настоящей человеческой жизнью, если в ней нет возможности для роста и самосовершенствования:

«Мера совершенства своей природы и способность ощущать счастье должны быть оцениваемы степенью разумности, добродетельности и знания, которые отличают индивида и направляют законы, которые объединяют общество: и так же бесспорно то, что они сами естественно вытекают из человеческой разумности, знания и добродетельности, если рассматривать человечество в целом»[11].

Патриархатное правление — столь же неразумное основание общества, как и монархическое правление. Уоллстонкрафт упрекает философов эпохи Просвещения в том, что, объявляя существующую власть незаконной, они не идут дальше. Она утверждает, что «божественное право мужей» должно быть оспорено так же, как и «божественное право королей». Если наследуемая власть объявляется незаконной и приносит вред обществу, то она приносит вред во всех своих проявлениях.

Доказывая свое представление о женских правах, Уоллстонкрафт часто использует прием *reductio ad absurdum*. Она постоянно оспаривает мнения своих оппонентов в вопросах о роли и обязанностях женщин, вскрывая непоследовательность их аргументации. Основной пример, который в различных формах то и дело появляется в тексте, состоит в следующем: мужчины утверждают, что права и обязанности обусловливают друг друга; мужчины отрицают права женщин; однако от женщин они ожидают, что те будут чтить свои обязанности. Собственные взгляды Уоллстонкрафт на права и обязанности довольно сложны. Она не отрицает того, что многое из написанного о женщинах легко подтверждается опытом. Некоторые отрывки из «Защиты прав женщины», описывающие легкомыслие, тщеславие и непостоянство женщин, далеко для них не лестны. Однако, вместо того чтобы заключить, что таким слабым существам не следует давать никаких социальных и политических прав, она утверждает, что права — это единственное лекарство от их слабости. Женщины не станут ответственными и разумными до тех пор, пока они будут лишены чувства собственного достоинства и им не будет разрешено пользоваться теми же привилегиями, что и мужчинам. В ходе этого рассуждения она спрашивает: «Почему мужчины колеблются между двумя мнениями и ожидают невозможного? Почему они ожидают добродетели от раба, от существа, которое конституция гражданского общества считает слабым, если не порочным?»[12]

Чтобы ответить на этот вопрос, Уоллстонкрафт обращается к критическому прочтению «Эмиля» Руссо, книги, которая считалась и широко использовалась в качестве учебника для воспитания детей. Она также рассматривает несколько «популярных» книг, которые имели влияние на буржуазное представление о подобающем поведении и манерах женщин. Сюда входят работы доктора Грегори, доктора Фордиса и лорда Честерфилда. Эти четыре автора являются ее главными оппонентами в работе «Права женщины». Заметим, что, оценивая господствующие социальные взгляды на формирование женского характера, Уоллстонкрафт вынуждена рассматривать главным образом только неформальную «философию манер и привычек». Это является показателем того, до какой степени социализация и контроль над женщинами были «частным» делом.

Уоллстонкрафт осуждает эти тексты за то, что они приписывают «сознанию характеристики пола». Так как все человеческие существа от природы обладают способностью к мышлению и, следовательно, к знанию и добродетели, тот факт, что женщины часто бывают неразумны или порочны, говорит о том, что искусственное «загасило естественное». А по мнению Уоллстонкрафт, женщины — самые искусственные из существ. Эта искусственность, однако, не была изобретением женщин. Уоллстонкрафт твердо убеждена, что источник развращенности женской природы нужно искать в страстях мужчин. Она пишет, что «все причины женской слабости, так же как и порочности, о которой я в подробностях говорила, произрастают из одной большой причины — мужского требования целомудрия»[13]. Она считает Руссо и его «философию сладострастия» заслуживающими особого порицания. Уоллстонкрафт связывает многочисленные несоответствия в философии Руссо с его плохо контролируемыми сексуальными страстями. Опасаясь потерять услуги одалиски, мужчины скрывают способы, с помощью которых женщины могли бы стать свободными и разумными спутницами их жизни. Крайне несправедливый результат этого отношения состоит в том, что женщина лишается возможности «раскрыть свои способности и приобрести достоинство осознанной добродетели»[14]. Эта «философия манер» ограничивает возможности женского разума, пытаясь убедить женщин, что их разум «всегда подчинен достижению некоего вещественного успеха»[15].

Этим утверждением она затрагивает весьма чувствительное место в рассуждениях эпохи Просвещения. Если определенные права признаются «человеческими» и «неотъемлемыми», то как можно, рассуждая последовательно, отказывать в них женщинам (или «дикарям», или детям)? В определенных вопросах ход мысли эпохи Просвещения подвергается опасности вернуться на позиции темного прошлого — времен Аристотеля или Фомы Аквинского. Входит ли женщина в состав человечества? Или она низший или подчиненный тип человека?[16] Существуют два частично совпадающих понятия, которые удерживают философов Нового времени от возвращения на позиции своих предшественников. Первым является понятие человеческого прогресса: разные культуры и, возможно, представители разных полов прогрессируют с разной скоростью. Подобная аргументация, безусловно, использовалась деятелями недавно созданной Французской республики

для оправдания того, что они исключили женщин из участия в политической жизни. Один такой аргумент был предложен Амаром, который представлял взгляды Комитета общественной безопасности. Этот аргумент звучит так:

«Если мы примем во внимание тот факт, что политическое образование мужчин все еще находится в начале своего развития, что еще не все принципы разработаны и что мы все еще запинаемся на слове "свобода", то в какой же степени менее просвещены женщины, чье нравственное образование практически отсутствовало. Их присутствие в sociétés populaires допустит активное участие в управлении государственными делами людей, склонных ошибаться и поддаваться соблазну легче мужчин. И позвольте добавить, что женщины в силу своей конституции имеют склонность к экзальтации, которая может быть небезопасна в общественной жизни. Интересы государства были бы вскоре принесены в жертву разрушению и беспорядку, порожденным истерией»[17].

Уоллстонкрафт парирует этот аргумент, указывая, что, если женское тело истерично, оно заразит и политическую сферу вне зависимости от того, имеется у него «голос» или нет. Опосредованное влияние женщин на общественную сферу, утверждает она, пагубно именно из-за того, что оно носит скрытый характер. Если брак и семья — это «цемент общества», то, исключив женщину из гражданской сферы, мы не уберем угрозу подрыва общественных устоев, которую она представляет для этой сферы. Во-вторых, обращение к картезианскому дуализму оправдывает меньшую рассудительность женщин. Декарт считал, что сознание не имеет пола. Тем не менее деятельность женского сознания может тормозиться связью с женским телом и его неуправляемыми страстями. Стратегия Уоллстонкрафт весьма изобретательна. Она пытается перенести причину того, что женский разум слабее мужского, с женского тела на социальное окружение, в частности, на область образования. Она производит аккуратную перестановку аргументов философа, относя первопричину более низкого положения женщины к мужскому телу и его похотливости, а также к политической организации мужчин, которая отнимает у женщин доступ к разуму. Конечно, это придает новый оттенок строгому суждению Руссо о том, что именно разум, а не предубеждение диктует цель традиционному женскому образованию, направленному на то, чтобы «угождать мужчинам»[18].

Именно с помощью таких аргументов Уоллстонкрафт опровергает представление о том, что социальный статус женщин является справедливым, естественным или неизбежным. Она призывает к развитию женского разума как ради самой женщины, так и ради общества. С приобретением рационального мышления женщина только еще лучше будет выполнять те «особенные обязанности, которые природа предписала женщине». Будучи специфически женскими, они не становятся от этого менее «человеческими». Аргументы Уоллстонкрафт в отношении прав женщин не сводятся к праву индивида реализовывать и улучшать его или ее природу. Особенность ее понимания взаимодействия человека и общества состоит в том, что развитие (или возведение препятствий на пути) возможностей индивида обязательно приводит к развитию (или возведению препятствий на пути развития) общества в целом. Таким образом, она получает еще один аргумент в пользу «революции в женских манерах», которая имеет отношение к качеству социального организма.

Добродетель — это продукт разума человека и не зависит от ситуации или пола человека. Та мнимая добродетель, к которой побуждают женщин — особенно Руссо, — имеет печальные общественные последствия, т.к. «общественная добродетель — это совокупность частных добродетелей»[19]. Ужасные последствия того, что женщин считают слабыми и неразумными, состоят в том, что под угрозой оказываются прогресс и сила всей человеческой расы. Свою мысль Уоллстонкрафт делает образной:

«Сделайте их [женщин] свободными, и они быстро станут мудрыми и добродетельными, а мужчины станут еще мудрее и добродетельнее; совершенствование должно идти параллельно, иначе несправедливость, которой вынуждена подчиняться одна половина человечества, повернется против самих же притеснителей, и добродетель мужчины будет выедена червями, которых он попирает ногами»[20].

Такой взгляд на социальный прогресс, который делает акцент на необходимости целомудрия для обоих полов, выглядит менее лицемерным. Отношения полов лежат в самой сердцевине политического организма, и если сгнила сердцевина, то, в конце концов, она поразит и политический организм в целом.

Рекомендации Уоллстонкрафт в работе «В защиту прав женщины», направленные на усовершенствование женского характера и, таким образом, общества в целом, простираются

от абстрактного призыва к мужчинам осознать для себя важность нравственной чистоты и дружбы между полами до практических рекомендаций формирования института образования с совместным обучением мальчиков и девочек. Одновременно она подчеркивает необходимость предоставления женщинам «защиты со стороны гражданских законов»; свободы выбора работы, соответствующей их «естественным» обязанностям (например, врача, медсестры, акушерки); даже упоминает, хотя и с некоторым замешательством, что женщины должны иметь своих представителей в правительстве. Эти рекомендации нелегко уживаются с ее представлениями о «естественной» роли женщины как воспитательницы детей и домашней работницы. Разделение труда по полу и, как логическое следствие, разделение публичного/приватного остаются структурно не затронутыми. Этот факт отражает безграничную веру Уоллстонкрафт в силу разума, который способен произвести революцию манер. Если мы будем следовать разуму, то расцвет супружеской верности, добродетели, дружбы и равенства между полами придет сам собой.

Неловкость, которую мы ощущаем в связи с этим выводом, еще более возрастает, когда она — не осознавая этого — рисует картину семейного счастья, завершая ее изображением женщины в качестве прислуги:

«С чувством удовольствия я представила себе женщину, ухаживающую за детьми и разделяющую все свои обязанности, возможно, *всего лишь со служанкой, чтобы освободиться от рабской части домашних дел* (курсив мой. — *М.Г.*). Я вижу, как она, готовясь к встрече мужа, приводит в порядок себя и детей и как он, уставший, возвращается вечером домой и видит улыбающихся детей и свой ухоженный дом. И мое сердце замирает, оставаясь среди них, а при звуке знакомых шагов даже начинает биться от радостного волнения»[21].

С нашей точки зрения, интересно отметить, в какой мере Уоллстонкрафт, по всей видимости, не осознает противоречий, которые скрыты в ее рассуждениях. Разделение труда по половой принадлежности лежит в сердцевине этого затруднения, но она считает это разделение не социально навязываемым, а скорее продиктованным природой. Данный эпизод беспокоит еще и тем, что демонстрирует очевидную слепоту в вопросе классовой дифференциации среди женщин. Эти затруднения делают основные аргументы «Прав женщи-

ны» необоснованными, а вывод неизбежно парадоксальным: «Вывод, который я хочу сделать, очевиден: сделайте женщин разумными существами и свободными *гражданками*, и они быстро станут хорошими *женами* и *матерями*; при условии, что мужчины не будут пренебрегать своими обязанностями мужей и отцов (курсив мой. — *М.Г.*)»[22].

Такая постановка вопроса так и не проясняет асимметрию понятий — гражданин/муж/отец и гражданка/жена/мать. В XVIII в. общественные интересы и концептуально, и практически противопоставлялись домашней сфере женщины и семьи. «Женщина» и «семья» — почти неразличимы, причем и в смысле того, как представлены их интересы, и в смысле их отношения к гражданским и общественным занятиям. Учитывая специфику либеральной организации общества, неправомерно будет утверждать, что женщины обладают той же степенью свободы, что и мужчины, чтобы принимать участие в общественной сфере в качестве «отделенных» разумных агентов. Подобный взгляд игнорирует последующее асимметричное положение мужчин и женщин *внутри такой организации*[23]. Для мужчин сознательный выбор брака, отцовства и создания семьи не создает препятствий для их участия в общественной сфере. И это не истощает их сил для участия в этой сфере, скорее наоборот, может увеличить их силы. О женщинах такого сказать нельзя. Трения, возникающие в результате резкого разделения общественной и частной сфер, оформляются в проблему мужских прав и обязанностей и женских прав и обязанностей. Некоторые философы (правда, безуспешно) пытаются разрешить эту дилемму, отстаивая мужские гражданские и политические права, четко обозначая женские домашние обязанности. Как указывает Уоллстонкрафт, в таком утверждении есть существенный пробел. Человеческие права и обязанности, похоже, делятся по половому признаку: мужчины получают права, а женщины — обязанности!

Главная проблема, возникающая в связи с доводами, приведенными в книге «В защиту прав женщины», состоит в неудобной приверженности Уоллстонкрафт сомнительной идее фундаментальной половой нейтральности рационально мыслящей личности. Уоллстонкрафт считает, что достаточно преодолеть социальные предубеждения, чтобы позволить женщине реализовать свои права и потом свою «истинную природу». Такой подход, по сути, не воспринимает серьезно вопрос о неизбежности структурного подчинения женщин в

либеральном обществе. Тем не менее в работах Уоллстонкрафт выявлены пределы того, что вообще можно требовать от общественной сферы. Требования, предъявляемые к характеру и особенностям существования женщин в частной сфере, неизбежно адресованы какому-то конкретному мужчине, чье собственное участие в частной сфере зачастую маргинально или фактически противоположно его общественной деятельности и интересам. В этой связи женщинам как женщинам не хватает «голоса» для участия в политической жизни общества. Их участь, похоже, ограничивается естественными, семейными или личными делами, которые помещаются за рамки общественного интереса или считаются неважными.

Очень большое затруднение, с которым сталкивается Уоллстонкрафт, пытаясь разрешить моральное и политическое расхождение между (женской) частной сферой и (мужской) публичной сферой, осложняется ее убеждением, что именно природа, а не социальная организация, требует от женщины принятия ответственности за заботу о детях и за ведение домашнего хозяйства. Такое разделение труда по половому признаку — неотъемлемая часть рационализма либеральной парадигмы. Естественно, что при попытке рассмотрения вопроса о социальном статусе женщины эта парадигма сразу же наталкивается на свои собственные ограничения. Вполне вероятно, что эта парадигма выдвигает не совсем последовательный аргумент, как это признает сама Уоллстонкрафт. Тем не менее в работе «В защиту прав женщины» она, по-видимому, не считает, что эту непоследовательность нельзя миновать и ее невозможно исправить в рамках либеральной политической теории. Пока феминистки продолжают отстаивать либеральную идею о нейтральности, присущей разуму, дискриминацию по признаку пола так и будут «оправдывать» естественными различиями между женским и мужским телом. Учитывая высокую оценку, даваемую таким характеристикам разума, как нейтральность и универсальность, именно женскую телесность будут считать ограничивающим началом. Женское тело будет считаться естественным основанием женского угнетения, отвлекая тем самым внимание от социально-политической организации, которая может видеться не как причина, а как *следствие*.

Современной политической теории внутренне присуща идея, что мужчины способны отделить себя от сексуальности, воспроизводства детей и природных страстей. Мужскую

субъективность и мужскую сексуальность можно разъединить концептуально и пространственно таким образом, каким женская субъективность и женская сексуальность не могут быть разделены. Как отмечает Руссо, «мужчина является мужчиной только сейчас и опять, а женщина является женщиной всегда»[24]. Поскольку именно на женщину была возложена задача сохранения природных оснований культуры и управления ими, ее невозможно рассматривать вне этих функций, которые в традиционном представлении совпадают с ее сексуальностью. Удовлетворение нужд «естественного мужчины» стало работой женщины. Она заботится о его природных, телесных потребностях, пока он преобразует себя в разумного «социального человека».

Любая попытка подключить женщину к участию в политической жизни поднимает вопрос о том, как же будут удовлетворяться эти «естественные» человеческие потребности. Социальная редукция сущности женщины к функции удовлетворения этих потребностей делает концептуально невозможным рассматривать ее социальные возможности без рассмотрения вопросов о продолжении рода и управлении естественным базисом культурной жизни как социальной проблемы.

Либеральная парадигма, которую Уоллстонкрафт разделяет, беспомощна в этом вопросе. Ее традиционная забота о защите частной сферы мышления, личных предпочтений и личных отношений индивида от вторжения государства исключает возможность бросить вызов «частным» формам взаимодействия между мужчиной и женщиной. Труд, усилия и личность женщины принадлежат частной сфере — и «защищены» от публичного анализа и законодательной деятельности, — делая структурное неравноправие между обитателями этой сферы социально и политически невидимым.

К тому времени, когда Уоллстонкрафт начинает работать над своим следующим значительным произведением о положении женщин, названным «Заблуждения женщин, или Мария», она, безусловно, уже болезненно осознает этот факт. Если «В защиту прав женщины» была одой силе разума, то «Мария» — это отповедь рабскому подчинению страсти. Тем не менее в обоих случаях и разум, и страсть относятся к мужчине. Фигура женщины находится в двойственном отношении к идеалу мужчины эпохи Просвещения XVIII в. Женщина может выиграть, развивая в себе мужской рационализм, или же может погибнуть от мужской страсти. Здесь

обнаруживается источник главного несоответствия внутри этой дихотомии. Разум, в котором Уоллстонкрафт видела силу прогресса, двулик, как лицо Януса. То, *как* этот разум существует в культуре XVIII в., тесно связано с разделением на публичное и приватное. Это разделение в высшей степени проводится по признаку пола: общественная или гражданская сфера осмысливается как сфера рациональных и договорных отношений, а частная как сфера природы, чувств и семьи. В работе «В защиту прав женщины» Уоллстонкрафт надеялась нейтрализовать страсть в обеих сферах, заходя так далеко, что призывала «мужчину и женщину, создавших семью, не продолжать любить друг друга со страстью. Я имею в виду, что им не следует позволять себе такие эмоции, которые могут разрушить порядок в обществе»[25].

Однако, судя по нашему времени, мы должны усомниться в такой нейтрализации. В какой степени концепция (общественного) разума Уоллстонкрафт зависит от приватизации страсти? Можно ли сказать, что мужская рациональность в социально-политической сфере покоится на представлении и предусматривает, что мужчина имеет доступ к телесному и страстному благодаря роли «главы» фамильного «корпоративного тела»? Если ответы на эти вопросы утвердительные, то как женщина может иметь независимое отношение как к разуму, так и к страсти? Уоллстонкрафт не поднимала подобного клубка вопросов сознательно. Время, в которое она жила, не позволяло их четко сформулировать. Тем не менее с нашей позиции мы можем довольно четко выявить эту проблему в ходе параллельного чтения «В защиту прав женщины» и «Марии». Нельзя утверждать, что разум и страсть или разум и чувство — это, соответственно, территории только мужчины или только женщины. Напротив, исключение женщин из участия в социальном договоре лишает их доступа к гражданской сфере разума, а их положение в частной сфере чувств и «естественной» семьи также не гарантирует им доступа к страсти или чувству, т.к. даже в этой сфере они не потребители, а работники, обслуживающие потребителей.

Что побудило Уоллстонкрафт написать «Марию»? В течение двух лет после написания «Прав женщины» у Уоллстонкрафт был бурный роман с Гербертом Имлеем — который, судя по всему, был авантюристом, предпринимателем и большим любителем женщин; от него она родила ребенка и была им оставлена. Это толкнуло ее на первую попытку

самоубийства. Многие комментаторы расценивают этот эпизод ее жизни как доказательство ужасного несоответствия между рациональными рекомендациями по поводу гетеросексуальных отношений, о которых она писала в «Правах женщины», и ее собственным нерациональным поведением с Имлеем. Но согласиться с такой интерпретацией нельзя. Любое несоответствие в данном случае нужно искать в социально-политическом устройстве общества, а не в состоянии Уоллстонкрафт (духовном и/или физическом). В действительности жизнь Уоллстонкрафт стала неудачной иллюстрацией или подтверждением ее собственного анализа общества и положения женщины в нем. Это свидетельство силы социальных структур, позволяющей им заманивать в ловушку (а иногда и уничтожать) даже тех, а возможно, особенно тех, кто рационально осмысливает их механизмы. И «свободная любовь», и взаимоуважение, и нравственные отношения между полами — все это предусматривает социально-политическую обстановку, подходящую для таких отношений. Та социально-политическая обстановка, в которой работала и жила Уоллстонкрафт, не только допускала, но и поощряла «тиранию мужчин»[26]. В одном из писем, написанных Уоллстонкрафт во время ее путешествия по Скандинавии, мы видим ее разочарование не только в Имлее, но благодаря использованию провокационной метафоры и в сексуальных отношениях вообще, с которым согласилось бы большинство женщин:

«Мне казалось, что единение с тобою и твоя нежность стали мне наградой за все мои беды. — О, как я отдыхала в твоей нежности и любви, как я была в них уверена! — Но оказалось, что я хотела опереться на копье, которое пронзило мое сердце насквозь. Ты отшвырнул преданного друга ради минутного удовольствия»[27].

Учитывая контекст этого письма, мы видим в нем, кроме всего прочего, сожаление о том, что в гетеросексуальных отношениях практически невозможно придать ценность дружбе.

Существует большой соблазн рассматривать ее вторую любовную связь как противоположность первой. Годвин — друг, товарищ по политической борьбе, рационально мыслящий спутник жизни. В их любви, очевидно, нет ничего от *grande passion*, и, похоже, в своем отношении к Годвину Уоллстонкрафт принесла в жертву страсть/чувственность ради удобств спокойной домашней жизни[28]. Неужели это

единственный выбор для женщины? Если в обществе, четко разделенном на сферы частного и публичного, после «алтаря и постели» женщина вынуждена жертвовать участием в общественной сфере разума ради роли жены/матери, как она может сохранить какое-либо отношение к разуму или к чувству? Положение гражданина (мужчины) совершенно иное. Он легко уживается с состоянием противопоставления и наслаждается этим пространственным разделением на гражданские, рациональные занятия, с одной стороны, и на эмоционально-чувственные — с другой. Но как могла женщина в либеральном обществе на этапе его становления достичь подобной гармонии? (Мы здесь не говорим о том, как эту проблему следует рассматривать в современном контексте.) Возможно, именно собственный опыт материнства ясно показал Уоллстонкрафт эти парадоксы женского существования. Должно быть, ей было очень сложно решать вопрос о том, как должна происходить социализация девочки. В одном из своих писем Уоллстонкрафт сетует по поводу своей дочери Фанни: «Я ужасно боюсь того, что ей придется пожертвовать своим сердцем ради принципов или принципами ради сердца... Я боюсь раскрыть ее разум, ведь это может сделать ее слабой в мире, в котором ей предстоит жить»[29].

Эти размышления о жизни Уоллстонкрафт и о ее интеллектуальном развитии помогают нам объяснить, почему она обращается к жанру романа, а не политического трактата, чтобы понять, как социально-политическая обстановка превращает женщину в жертву (мужской) страсти и чувства. Результат таких размышлений — «Заблуждения женщин, или Мария». Эта книга адресована далеко не просвещенному реформатору общества (естественно, мужчине). Это, скорее, попытка наставления и призыва к очищению самой культуры. Во вступлении Уоллстонкрафт пишет: «Создавая эту повесть, я попыталась обрисовать чувства, а не манеры... моя главная задача — показать те страдания и притеснения, с которыми живут женщины и которые вырастают из пристрастных законов и устоев общества»[30]. Она, безусловно, достигает своей цели. Действие в «Марии» происходит в доме для душевнобольных, где, однако, нет ни одного ненормального человека. Три главные фигуры — Мария, Дарнфорд и Джемайма. Мария — женщина среднего класса; ее муж проматывает ее состояние, предлагает ее в уплату долга и в конце концов отбирает у нее дочь, обвинив ее же в неверности. Дарнфорд — представитель среднего класса, который изо-

бражен главным образом как возлюбленный Марии. Он являет собой образец ненадежной дружбы между мужчиной и женщиной. Джемайма — представительница низшего класса, рожденная вне брака как результат бездушного соблазна, которую также соблазняют и затем бросают. Она превращается в воровку и проститутку. Ее относительная социальная «респектабельность» куплена иронической ценой службы в качестве санитарки в сумасшедшем доме. «Мария» не была закончена. Уоллстонкрафт умерла в результате послеродовых осложнений. Финал дружеских отношений этого нетипичного трио остался открытым для истории, для нас с вами.

Можем ли мы сегодня быть более оптимистичными, чем Уоллстонкрафт, и считать, что возможна дружба между женщинами разных классов или между мужчинами и женщинами? Мы можем, по крайней мере, в современных условиях рассмотреть политические и этические стороны этих вопросов как значимые. Но существует ли даже сейчас возможность для нравственных отношений между женщинами? Основой моральных отношений между мужчиной и женщиной все еще остаются брачные отношения, т.к. женщина изначально воспринимается как жена/мать/сексуальный партнер. Возможно, самое важное прозрение романа Уоллстонкрафт состоит в том, что политические и экономические реформы, конечно, необходимы, но не достаточны для того, чтобы открыть перед женщинами двери в социальную, политическую и нравственную сферы жизни. Это неизбежно возвращает нас к проблеме «частных» договоренностей между мужчинами и женщинами в «тени гражданской сферы»[31]. Нам необходимо вывести эти отношения из этой «тени» и рассмотреть их. Утверждения о том, что они основаны на природных принципах, естественном желании или необходимости воспроизводства рода, уже изжили себя. Нам также необходимо задаться вопросом, как эти теневые отношения влияют на отношения мужчин и женщин и женщин и женщин в общественной сфере. Возможно, настало время вернуться и посмотреть новым взглядом на утверждение Уоллстонкрафт, что самое святое в (человеческом) обществе — это дружба. Об этом хорошо сказал один прозорливый сатирик: «Еще реже, чем настоящая любовь, встречается настоящая дружба»[32]. Вот тот вопрос, который феминисткам следует отстаивать, не сводя его к вопросу сексуальности или, что встречается чаще, гетеросексуальности. Логически первичной явля-

ется проблема, лежащая в сфере этики: значение и ценность дружбы.

Если либеральная парадигма постулирует, что равенство полов может быть достигнуто за счет сексуальной *нейтральности* (означающей «нейтрализацию» женщин, поскольку мужчины уже «нейтральны»), то возникает серьезная проблема по поводу того, как эта парадигма должна распространяться на женщин. Часть проблемы заключается в том, что либеральное понятие «равенство» исторически было выработано с мужским уклоном в общественную сферу. Как показывают работы Уоллстонкрафт, это понятие очень трудно применять там, где затрагиваются сексуальные различия. Все, что либеральная теория может предложить женщинам по вопросу сексуального равенства, — это право на то, чтобы к ним относились «как к мужчинам» или «как если бы они были мужчинами». Чтобы заострить внимание на несостоятельности этого утверждения, нужно вернуться к морали, которая учитывает телесные особенности. Требование политического равенства, таким образом, распространяется и на мораль, т.к. те термины, с помощью которых формулируется требование политического равенства, упускают из виду возникающую при этом этическую проблему: относиться ко всем одинаково — значит лишить кого-то основного морального принципа — признания специфичности его бытия[33]. Именно это является слабым местом в работах Уоллстонкрафт и других либеральных феминисток. В рамках их парадигмы честность и равенство в отношении к женщинам будут распространяться только на «нейтральные» виды деятельности. Однако в специфически женских проблемах (например, изнасилование, домашнее насилие или принудительная беременность) женщина не получает практически никакой защиты. Эти посягательства на автономию женщины по значимости частично совпадают в том, что представляют собой использование женщин помимо их желания или оскорбление их физически. Полнейшая ирония отношения либерального государства к женщине очевидна. Основной принцип либеральной теории — право и свобода человека использовать свои телесные возможности, как он считает нужным, — нарушается в отношении женщины именно потому, что ее тело имеет специфические характеристики, отличные от мужских.

«Права женщины» и «Мария» — очень продуктивные тексты для того, чтобы попытаться прояснить эти две про-

блемы воплощения и этики. Мы можем отыскать тут эту проблему во всей ее сложности. Уоллстонкрафт показывает, хотя и ненамеренно, что решение политической проблемы не разрешает моральной. Возможно, это не должно нас удивлять. Либеральная традиция начиналась с разрешения не только политического вопроса, но и *морального*. Законна ли монархическая власть? На чем строятся моральные отношения между людьми? Отдельные части произведений Уоллстонкрафт можно читать как указание на вопросы, к которым нет достаточного внимания до сих пор. Что должно составлять моральную жизнь женщины именно как женщины? Какие возможности открываются женщинам и мужчинам, совместно строящим моральное сообщество? Увиденные с точки зрения современной феминистской теории, эти, еще не получившие ответа, вопросы и есть ценнейшее наследие жизни и творчества Мэри Уоллстонкрафт.

Примечания

Я хотела бы выразить особую благодарность Мэри Линдон Шенли за подробные комментарии и предложения к первоначальному наброску этого эссе.

[1] Firestone S. The Dialectic of Sex. New York: Bantam, 1971.

[2] McMillan C. Women, Reason and Nature. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

[3] Wollstonecraft M. A Vindication of the Right of Men // Todd J. A Wollstonecraft Anthology. Bloomington: Indiana University Press, 1977; Cambridge: Polity, 1989. P. 65.

[4] Ibid. P. 72.

[5] Kaplan C. Wild Nights: Pleasure / Sexuality / Feminism // Formations of Pleasure. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. P. 18.

[6] Vlasopolos A. Mary Wollstonecraft's Mask of Reason in *A Vindication of the Rights of Woman* // Dalhouse Review. 1980. № 60(3).

[7] Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman / Ed. by C.H.Poston. New York: Norton, 1975. P. 5.

[8] Ibid. P. 4.

[9] Ibid. P. 42.

[10] Ibid. P. 53.

[11] Ibid. P. 12.

[12] Ibid. P. 47.

[13] Ibid. P. 138.

[14] Ibid. P. 26.

[15] Ibid. P. 23.

[16] Ср.: Ibid. P. 35n.

[17] Цит. по: Adray J. Feminism in the French Revolution // American Historical Review. 1975. № 80. P. 56.

[18] См.: Rousseau J. Emile. London: Dent, 1972. P. 324; Gatens M. Rousseau and Wollstonecraft: Nature vs. Reason // Australian Journal of Philosophy. June 1986. 64 supplement.

[19] Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman. P. 192.

[20] Ibid. P. 175.

[21] Ibid. P. 142—143.

[22] Ibid. P. 178.

[23] Интересное обсуждение этого вопроса можно найти в: Tapper M. Can a Feminist Be a Liberal? // Australian Journal of Philosophy. June 1986. 64 supplement.

[24] Rousseau J. Emile. P. 324.

[25] Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman. P. 30.

[26] То, что это отражает взгляд Уоллстонкрафт, очевидно из XXXI письма, см.: Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark // Todd J. A Wollstonecraft Anthology.

[27] Ibid. Letter LXVII.

[28] Письмо Уоллстонкрафт Годвину. Цит. по: Wardle R.M. Mary Wollstonecraft. Lawrence: University of Kansas Press, 1951. P. 296.

[29] Letter VI // Todd J. A Wollstonecraft Anthology.

[30] The Wrongs of Women, or Maria // Todd J. A Wollstonecraft Anthology. P. 195.

[31] См.: Pateman C. The Sexual Contract. Cambridge: Polity; Stanford University Press, 1988.

[32] Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman. P. 30.

[33] См.: Irigaray L. L'éthique de la différence sexuelle. Paris: Minuit, 1984.

Глава 7

О Гегеле, женщинах и иронии

Сейла Бенхабиб

Хорошо известное неизвестно именно потому, что хорошо известно.

Г.В.Ф.Гегель. Феноменология духа

Некоторые методологические затруднения феминистского подхода к истории философии

Восьмидесятые годы XX столетия были названы в США «десятилетием гуманитарных наук». Сейчас во многих высших учебных заведениях проходят дискуссии по обсуждению того, что составляет «традицию» и «канон» в литературных, художественных и философских произведениях, достойных того, чтобы их передали будущим поколениям в последней четверти XX в. В центре этого обсуждения находится следующий вопрос: если практически все, считавшееся до сих пор основными работами западной традиции, было создано определенной группой людей, а именно имущими, белыми мужчинами из Европы и Северной Америки, то насколько универсальным и представительным является их послание, насколько широко их поле зрения и насколько непредвзят их взгляд?

Феминистская теория задавала этот вопрос одной из первых, под влиянием феминистских исследований поверхность канона «великих трудов» Запада треснула, их единство распалось, а их легитимность была поставлена под сомнение. Как только возникает женский вопрос, как только мы спрашиваем, каким образом мыслитель концептуализирует различие между мужчиной и женщиной, мы переживаем смену *Gestalt*'а: мы начинаем видеть великих мыслителей прошлого другими глазами, а, по словам Джоан Келли Гэдол, «каждый глаз видит по-своему»[1]. Взгляд феминистской теории

«удваивается»: один глаз видит то, чему его научила традиция, а другой ищет то, на что, как утверждала традиция, не стоит даже смотреть. Как вообще возможно «феминистское прочтение» традиционных текстов? В настоящий момент я вижу два преобладающих подхода, каждый из которых имеет свои недостатки.

Первый подход я образно называю «обучением хорошего отца». Ведущее направление феминистской теории — либеральное — относится к взглядам традиции на женщин как к серии неудачных, иногда смущающих, но по сути своей исправимых неверных представлений. Вдохновляясь примером такого прогрессивного мыслителя, как Джон Стюарт Милль, эти исследователи ищут в классических текстах малейшие намеки на проницательность во взгляде на равенство и достоинство женщин. Они разочаровываются в своем любимом философе, слыша из его уст глупости по этому поводу, но, в сущности, считают вполне совместимым просвещенческий идеал свободы, равенства и самосовершенствования с устремлениями женщин.

Второй подход я охарактеризовала бы как «крик взбунтовавшейся дочери». Соглашаясь с Лаканом в том, что язык — это символическая вселенная, которая отражает «право отца», и считая весь язык кодификацией власти отца, эти взбунтовавшиеся дочери ищут женскую речь на границах западной логоцентристской традиции. Если в рамках западной логоцентристской традиции невозможно мыслить без бинарных оппозиций, тогда задачей феминистского прочтения становится не артикуляция нового набора категорий, а вообще преодоление категориального дискурса. Нужен не поиск нового языка, а некий дискурс «на полях» языка.

Соглашаясь в чем-то с обоими этими подходами, но не разделяя их полностью, я хотела бы в этом эссе обрисовать «феминистский дискурс обретения/осознания силы» (feminist discourse of empowerment). Говоря о втором подходе, я признаю, что вызов традиции со стороны феминисток не может не изменить ее фундаментальных категорий. Выявление гендерного подтекста идеалов разума и Просвещения подрывает признанную универсальность этих идеалов. Тем не менее отбросить их просто так нельзя. Вместо этого мы должны спросить, какое значение имели эти категории для жизни конкретных женщин определенных исторических эпох и каким образом, если мы хотим представить женщин в роли субъектов, а не простых исполнителей определенных функ-

ций, преобразуется семантический горизонт этих категорий. Как только мы приближаемся к традиции, чтобы вновь обрести представление о субъективности женщин, их жизни и деятельности, мы слышим противоречащие друг другу голоса и конкурирующие заявления, и мы видим, что так называемые «описательные» дискурсы в отношении полов — всего лишь «узаконивание» власти мужчин. Традиционное представление о гендерных различиях — это дискурс победителей, записавших историю в том виде, какой мы ее знаем. Но как выглядела бы история идей с точки зрения жертв? Какие идеалы, устремления и утопии прошлого оказались в тупике? Можем ли мы восстановить содержимое их памяти по останкам после битв истории? Это эссе делает попытку применить подобный «дискурс обретения силы» к воззрениям Г.В.Ф.Гегеля на женщин.

В последнее время под влиянием критики традиции со стороны феминисток гегелевские воззрения на женщин привлекают к себе все больше и больше внимания[2]. Эта критика заставляет нас задуматься: является ли гегелевское отношение к женщинам всего лишь следствием его консервативных пристрастий? Разве Гегель не видел, что в женском вопросе он застопорил на женщинах свою «диалектику», обрекая женщин на неисторическое существование за пределами таких сфер, как борьба, работа и саморазвитие [через раздвоение своей самости], которые, по его мнению, характеризуют человеческую самость как таковую?[3] Является ли гегелевский взгляд на «женский вопрос» еще одним примером некритического одобрения философом институтов своего времени или же показателем какого-то порока в самой структуре диалектики? Так, Бенджамин Барбер, присоединяясь ко второму мнению, недавно написал:

«Этот парадокс выявляет, что позиция Гегеля по женскому вопросу не является продуктом случайности или следствием ad hoc предубеждения. Это скорее необходимое следствие его убеждения в том, что "Предубеждения" его времени на самом деле являются *именно той* действительностью, которую воплощает история эпохи либерализма. Гегелю не приходится давать им рациональное объяснение: поскольку они *есть,* они уже разумны. Они должны быть только осуществлены и [затем] объяснены философией. Дух может вести и направлять историю, но в конечном счете история сама может сказать нам, куда хочет направить ее дух»[4].

Однако, чтобы сделать вывод о том, куда, как «история сама может сказать», хочет направить ее «дух», требуется более сложный и внутренне противоречивый анализ семьи и положения женщин в конце XVIII — начале XIX в. в германских государствах, чем это представил нам Барбер или любой другой комментатор, рассматривавший эту проблему. Для того чтобы решить, застопорилась ли гегелевская диалектика на женском вопросе или нет, я предлагаю сначала попытаться определить тот «дискурсивный горизонт» конкурирующих между собой идей и взглядов, с помощью которых Гегель проговаривал свою собственную позицию. Чтобы оценить исторические варианты, существовавшие во времена Гегеля по вопросу гендерных отношений, нам нужно выйти за рамки методологии традиционного анализа текста и применить «удвоенный взгляд» феминистской теории. Используя этот удвоенный взгляд, мы не можем удовлетвориться анализом дословных дискурсов о женщинах, нас интересует, где были сами женщины в то время, когда жил тот или иной мыслитель. Одним взглядом мы видим представленное в тексте, а другим — то, что конкретный текст скрывает в [несуществующих] сносках и на полях. В результате такого анализа мы имеем некое «дискурсивное пространство» конкурирующих за власть утверждений. Дискурсивный горизонт гегелевских взглядов на женщин и семью определяется, с одной стороны, отказом от политического патриархата (который смешивает семейное с политическим, личное с общественным) и, с другой, — неодобрительным и даже враждебным отношением к первым попыткам женской эмансипации.

Эссе состоит из двух частей: в первой части, используя традиционный метод анализа текста, я исследую *логику противоречий*, с помощью которой Гегель развивает свои взгляды на гендерные отношения и подчинение женщин. В частности, я обращаю особое внимание на сложные взаимоотношения между разумом, природой, гендером и историей. Во второй части, кратко обрисовав взгляды Гегеля по женскому вопросу в его политической философии, я помещаю его рассуждения в контекст исторических представлений о женщинах и семье на рубеже XVIII столетия. Я читаю Гегеля «в обратном направлении», начиная с определенных сносок и пометок на полях текстов, а затем возвращаю в историю тех, кого диалектика оставляет на заднем плане.

Женщины в политической мысли Г.В.Ф.Гегеля (1770—1831)

Во многих отношениях политическая философия Гегеля возвещает конец традиционной политической доктрины и знаменует собой превращение ее в социальную науку. Дух (*Geist*), возникающий из природы, преобразует природу во второй мир; эта «вторая природа» заключает в себе человеческий, исторический мир традиций, институты, законы и практическую деятельность (*objektiver Geist*), а также саморефлексию познающих и действующих субъектов по отношению к объективному духу, который воплощается в произведениях искусства, в религии и философии (*absoluter Geist*). *Geist* — это интерсубъективный принцип, раскрывающийся в процессе исторического развития, чья цель — превращение внешнего в его «работу». *Geist* воплощает себя в истории путем присвоения, изменения и формирования действительности таким образом, чтобы она соответствовала ему, воплощала его субъективность, т.е. разум и свободу. Превращение субстанции в субъект достигается тогда, когда свобода и рациональность воплощены в мире так, что «царство свободы» актуализируется, а «мир разума порождает себя как вторая природа». Социальный мир — это Субстанция, поскольку он имеет объективное существование для всех и может быть увиден и понят[5]. Он также является и субъектом, ведь то, чем является социальный и нравственный мир, можно познать, лишь понимая субъективность составляющих его индивидов[6]. Вместе с гегелевской концепцией объективного духа появляется предметное поле современной социальной науки, т.е. индивидуальность и общество.

Не понятие ли *Geist* позволяет Гегелю преодолеть «натуралистическую» основу гендерных представлений в современный ему период, а именно поместить отношения между полами в социальный, символический, исторический и культурный мир? С одной стороны, Гегель рассматривает развитие субъективности и индивидуальности в контексте человеческого сообщества; с другой стороны, предписывая мужчинам и женщинам традиционные для их пола роли, он кодифицирует специфические гендерные различия как аспекты рациональной онтологии, которая, как сказано, отражает глубинную структуру *Geist*. Женщины видятся как воплощение принципов особенности (*Besonderheit*), непосредственности (*Unmittelbarkeit*), естественности (*Natürlichkeit*) и суб-

станциальности (*Substanzialität*), в то время как мужчины символизируют всеобщность (*Allgemeinheit*), опосредованность (*Vermittlung*), свободу (*Freiheit*) и субъективность (*Subjektivität*). Гегель развивает свою рациональную онтологию гендера в пространстве логики противоречий.

Тезис «естественного неравенства» полов

На основании гегелевских наблюдений семьи, женщин и воспитания детей, разбросанных в его «Лекциях по философии истории», я заключаю, что он прекрасно осознавал культурную, символическую и социальную основу различий между полами. Например, в разделе о Египте Гегель обращается к наблюдениям Геродота, повествующим о том, что женщины там мочатся стоя, а мужчины — сидя, что у мужчин одно платье, а у женщин два; женщины занимаются делами вне дома, а мужчины остаются дома и ткут. В одной из частей Египта превалирует многоженство; в другой — моногамия. Его общий вывод после этого обзора состоит в том, что египтяне делают абсолютно противоположное всему тому, что делают другие народы[7].

Суждения самого Гегеля о значимости семьи у китайцев, большом уважении, оказываемом в этой культуре женщинам, и его комментарии о китайской практике содержания наложниц еще раз указывают на точное знание того, что роль женщин определяется не природой, а культурой и социумом[8].

Эти примеры показывают четкое представление философа о культурных, исторических и социальных разновидностях семьи и отношений между полами. Тем не менее, хотя Гегель отрицает природную основу различий между мужчинами и женщинами и взамен рассматривает эти отношения как проявление народного духа (*Volksgeist*), нет никакого сомнения в том, что рациональной и нормативно правильной он считает только одну разновидность семейных отношений и только одно особое разделение труда между полами, а именно моногамную практику сексуальных отношений европейской нуклеарной семьи, в которой женщина ограничена частной сферой, а мужчина — общественной. Чтобы оправдать такое устройство, Гегель открыто вводит превосходство мужчины над женщиной, несмотря на то что признает их *функциональную комплементарность* в современном государстве.

Самыми обличительными в этом отношении являются параграфы 165 и 166 «Философии права» и прибавления к ним. В лассоновском издании «Rechtsphilosophie» Гегель пишет, что «природное назначение полов получает благодаря своей разумности *интеллектуальное* и *нравственное* значение»[9]. Этой откровенной ссылке на «природное назначение полов» придается онтологическое значение в следующем параграфе:

«Поэтому один пол есть духовное как развивающееся [раздваивающееся. — *Прим. ред.*] на для себя сущую личную самостоятельность и на знание и воление свободной всеобщности, на самосознание постигающей мысли и воление объективной конечной цели; другой пол представляет собой сохраняющееся в единении духовное как знание и воление субстанциального в форме конкретной единичности и чувства; первый пол являет собой в своем отношении вовне сильное и деятельное начало, второй — пассивное и субъективное. Поэтому действительная субстанциальная жизнь мужчины проходит в государстве, в области науки и т.д. и вообще в борьбе и в труде, в отношениях с внешним миром и с самим собой, так что он завоевывает самостоятельное единение с собой только из своего раздвоения; спокойным же созерцанием и чувством субъективной нравственности он обладает в семье, где женщина имеет свое субстанциальное назначение и в этом пиетете свою нравственную настроенность»[10].

Для Гегеля жизнь мужчин связана с государством, наукой и работой во внешнем мире. Выделяя себя (*sich entzweiend*) из единства семьи, мужчина объективирует внешний мир и завоевывает его посредством деятельности и свободы. Напротив, «субстанциальное предопределение» женщины лежит в семье, в единстве и пиетете (*Pietät*), присущих частной сфере. Гегель говорит, что женщина не является *индивидуальностью*, во всяком случае, не в той же мере и не в такой степени, как мужчина. Женщины не способны к духовной борьбе и саморазвитию через раздвоение своей самости (*Entzweiung*), которые характеризуют жизнь мужчин. В отрывке из «Феноменологии духа», в котором говорится о трагедии Антигоны, он указывает, что для женщины имеют значение «не *этот* муж, не *это дитя*, а *некий муж, дети вообще*»[11]. Мужчина же, напротив, индивидуализирует свои желания и, «так как он как гражданин обладает *сознающей себя* силой

всеобщности, он этим приобретает себе право *вожделения* и в то же время сохраняет за собой свободу от него»[12].

Самым важным является тот факт, что черты, которые, по мнению Гегеля, различают мужчин и женщин в духовном аспекте, являются именно теми чертами, которые характеризуют женщин как «меньших» человеческих существ. Вслед за Платоном и Аристотелем Гегель не только приписывает женщинам частность, интуитивность и пассивность, а мужчинам — всеобщность, абстрактность мысли и «силу и активность», но и видит в мужчинах черты, определяющие человеческий род. Давайте вспомним, что *Geist* основывает вторую природу, выходя из своего субстанциального единства в процессе *раздвоения* (*Entzweiung*), в котором он устанавливает себя над миром и в противоположности к нему. Процесс, в ходе которого природа очеловечивается и создается история, является деятельностью *Entzweiung*, а затем *внешнего воплощения* (*Entäusserung*), а именно *объективизации* (*Vergegenständlichung*) человеческих целей и институтов в таком мире, который становится домом для человеческого самовыражения. Женщины, поскольку они не могут преодолеть единство и выйти за пределы жизни семьи в мир *всеобщности*, исключаются из историко-созидательной деятельности. Их деятельность в сфере частного, а именно рождение и воспитание детей и удовлетворение эмоциональных и сексуальных потребностей мужчин, помещает их за пределы мира *работы*. Это означает, что у женщин нет истории, и они обречены на повторение жизненных циклов.

Семья и политическая жизнь

Рассматривая семью в качестве первой ступени нравственной жизни (*Sittlichkeit*) наряду с «гражданским обществом» и «государством», Гегель показывает, каким важным, с его точки зрения, является этот институт в создании современного государства. Семья обладает такой значимостью в гегелевской политической архитектонике, потому что это та сфера, в которой реализуется право современного индивида на особенность (*Besonderheit*) и субстанциальность (*Subjektivität*)[13]. Как Гегель часто отмечает, признание «субъективного момента», присущего свободному индивиду, является главной силой современного государства по сравнению с древним *полисом*. В семье право на особенность проявляется в любви и выборе супруга, в то время как право на суб-

станциальность проявляется в заботе о благосостоянии и нравственном благополучии других членов семьи.

Наличие различных Прибавлений в разделе о семье, в частности, в Грисхаймовом издании «Философии права»[14], позволяет выявить, что заинтересованность Гегеля в этом институте иная, чем у Аристотеля, который видел цель семьи в том, чтобы дисциплинировать женщин, и чем у Руссо, для которого такой целью было воспитание истинных граждан для будущего. Гегель прежде всего рассматривает семью с позиции свободы, присущей субъекту-мужчине в современном государстве. Уже в «Философии истории» Гегель отмечал, что смешение семейной власти с политической приводит к *патриархатности*, и в Китае, так же как и в Индии, результатом этого стало подавление свободы волеизъявления через правовое регулирование семейной жизни и отношений внутри семьи. Упадок *политического патриархата* означает также четкое разграничение личного и общественного, сфер нравственного и глубоко личного, с одной стороны, и сферы общественного права, с другой. Правовая система причастна к зарождению и распаду семьи; она накладывает определенные ограничения, но не контролирует ее внутреннее функционирование или отношения внутри семьи. Наряду с церковью она признает и осуществляет брачный договор, а также гарантированные законом права наследования в случае распада семьи. В этом контексте Гегель наделяет женщин определенными важными законными правами.

Он резко критикует Канта за то, что тот помещает женщин, детей и домашнюю прислугу в категорию *jura realiter personalia* или *Personen-Sachen-Recht*[15]. Женщины являются личностями, т.е. правовыми и юридическими субъектами, наряду с мужчинами. Они имеют право выбирать себе супруга[16]; они могут владеть собственностью, несмотря на то что после замужества семью представляет мужчина «как правовое лицо по отношению к другим»[17]. Тем не менее женщинам дано право на собственность в случае смерти мужа и даже в случае развода[18]. Гегель выступает против всех римских и феодальных элементов права, согласно которым собственность семьи либо возвращается в фамильный клан (*die Sippe*), либо на полное наследование и отчуждение ее накладываются ограничения[19].

Другой правовой вопрос, кроме прав собственности, которому Гегель придает большое значение, — это развод. Развод является особенной проблемой, потому что как явление

подпадает сразу под две категории. С одной стороны, это юридическое дело, как и брачный договор; с другой стороны, он относится к сфере «нравственного», а более конкретно — к субъективности вовлеченных в него индивидов. Гегель признает, что поскольку основой брачного договора является телесно-чувственное, а также духовное влечение и любовь двух конкретных индивидов, то отчуждение, которое может возникнуть между ними, оправдывает развод; но это должно быть определено беспристрастной третьей стороной, обладающей авторитетом, например судом[20]. Наконец, Гегель оправдывает моногамию как единственную форму брака, по-настоящему совместимую с *индивидуальностью* личности и субъективностью чувства. В прибавлении к этому параграфу в издании Грисхайма он отмечает, что моногамия — это единственная форма брака, по-настоящему совместимая с равенством мужчин и женщин[21].

Наперекор бессмысленному повторению предрассудков своего времени, или их онтологизации, как предлагает Бенджамин Барбер, Гегель, уважая право свободного выбора супруга, права женщин на собственность и развод, является мыслителем Просвещения, который поддерживает преобразования в современном ему мире, начатые Французской революцией и распространением революционного Гражданского кодекса. Согласно прусскому *Das Allgemeine Landrecht* от 1794 г., свободный выбор супруга и в особенности заключение брака между представителями различных *Stände* — слоев феодального средневекового общества — были строжайше запрещены. Законом было оговорено, что «мужчины из дворянства... не могут жениться... на женщинах, выходцах из крестьян или мелкой буржуазии (*geringerem Bürgerstand*)»[22]. Если же такие браки все-таки заключались, их провозглашали «аннулированными», а судьям «вменялось не соглашаться на их продление»[23]. Чтобы избежать затруднительных положений, возникающих в обществе, законодателям пришлось разграничить «мелкую» и «крупную буржуазию».

Гегель в этом вопросе, напротив, поддерживал революционные заявления Французского национального собрания, которые под названием «Гражданского кодекса», принятого в 1804 г., были узаконены на завоеванных Наполеоном территориях Германии[24]. Различия в социальном происхождении не влияют на выбор супруга и не должны регулироваться законом: единственным имеющим отношение к браку

условием является свободное волеизъявление и согласие двух взрослых людей (так же как и их родителей), при условии, что им дано право заключать брак (т.е. они не были женаты до этого или же не представили иную ложную информацию о своем гражданском статусе).

Однако в рассуждения по этому поводу Гегель вставляет интересную деталь, которая дает целостную картину его общего отношения к современности. Различая крайние формы брака — или по договоренности между семьями, или на основании абсолютно свободного выбора супруга, он заявляет следующее: «Первую крайность, вообще путь, началом которого служит решение вступить в брак, а склонность является следствием этого, так что к моменту действительного вступления в брак и то, и другое соединено, можно рассматривать как более нравственный путь»[25]. Очевидно, что такое решение может включать в себя и такие относящиеся к делу «нравственные» соображения, как социальное происхождение и пригодность супругов. Социальное происхождение и уровень дохода больше не являются регулируемыми законом основаниями брака, как это было в феодальном обществе, однако они являются личными и нравственными критериями, которые должны учитываться современными индивидами, осознающими значимость, по словам британского гегельянца Брэдли, «своего места и вытекающих из этого обязанностей».

Хотя Гегель, безусловно, шел впереди прусской юридической практики своего времени и поддерживал общие преобразования, привнесенные Гражданским кодексом времен Французской революции, он, как всегда, не хотел следовать за современностью до логического конца и признать выбор супруга полностью личным делом, обусловленным только любовью и склонностью двух взрослых индивидов. Гегелевские взгляды на любовь и сексуальность, рассматриваемые в более широком контексте происходивших в то время исторических изменений, на самом деле показывают, что Гегель был антипросвещенческим мыслителем. Он исподволь критикует и чернит первые попытки эмансипации женщин и ищет пути снова заключить женщин в рамки моногамной нуклеарной семьи, которую те грозились покинуть.

Вопрос свободной любви и сексуальности: заноза в сердце Гегеля

Гегелевский «Фрагмент о любви» (1797—1798) отражает более романтическое понимание любви и сексуальности, чем пресный, одомашненный взгляд на брак в «Философии права». Здесь любви придана диалектическая структура духа; это единство в единстве и обособлении, тождество в тождестве и противоречии. Любящие друг друга люди составляют «живое», в противоположность «мертвому»», единое целое; единственный аспект мертвой материи, который нарушает единство любви, — это собственность. Собственность разделяет любящих людей, одновременно напоминая им о собственной индивидуальности и разрушая их взаимность. «Истинное единение или собственно любовь существует только между живыми существами, обладающими одинаковой властью и, таким образом, видящими друг в друге живых существ с любой точки зрения... Такая истинная любовь исключает все противоречия»[26].

Однако рассуждения по поводу семьи в «Философии права» в целом более консервативны и особенно критичны по отношению к свободной любви как ведущей к распущенности и неразборчивости в связях. Среди прочего, гнев Гегеля направлен на произведение «Люцинда», принадлежащее перу Фридриха фон Шлегеля, которое Гегель называет «Die romantische Abwertung der Ehe» («романтической клеветой на любовь»)[27]. Требовать от женщин свободного проявления сексуальности как доказательства свободы и «глубины» любви — это, по мнению Гегеля, софистика, служащая для эксплуатации женщин. В чопорной буржуазной манере он отмечает:

«Что церемония заключения брака излишня и представляет собой формальность, без которой можно было бы обойтись, так как субстанциальным является любовь, и она даже теряет свою значимость благодаря этой торжественной церемонии, было высказано Фридрихом фон Шлегелем в "Люцинде" и его последователем в "Письмах анонима" (Любек и Лейпциг, 1800). Готовность к телесной близости представляется там как необходимое доказательство свободы и глубины любви — аргументация, не чуждая соблазнителям».

Далее он продолжает:

«Касаясь отношений между мужчиной и женщиной, следует заметить, что девушка, отдаваясь, жертвует своей чес-

тью, к мужчине же, поскольку он имеет еще другую сферу нравственной деятельности, это не относится. Назначение девушки состоит в сущности лишь в браке; следовательно, требуется, чтобы любовь обрела форму брака и чтобы различные моменты, заключающиеся в любви, получили свое истинно разумное отношение друг к другу»[28].

Воспользовавшись намеком, данным мне этой сноской [прибавлением] к тексту, я хотела бы задать вопрос: о чем эта «реплика в зал» говорит — что она открывает, а что скрывает об истинном отношении Гегеля к женской эмансипации того времени? Кажущийся незначительным пример «Люцинды» Фридриха Шлегеля в контексте схваток того времени за зарождающееся освобождение женщин является исключительно важным.

Рассуждая о преобразованиях, которые были привнесены Просвещением и Великой французской революцией, Мэри Харгрейв написала следующее:

«Конец XVIII и начало XIX в. ознаменовали период Революции для мужчин и Эволюции для женщин. Идеи Французской революции в то время переворота, переоценки ценностей, настоятельного утверждения прав индивида пронеслись по Европе, как штормовой ветер, и везде только и говорили о Свободе, Равенстве, Братстве, претворяемых в жизнь (а возможно, лишь могущих быть претворенными) именно в таком порядке...

Эти идеи затронули и умы женщин-интеллектуалок, и они стали яснее понимать самих себя, стали более философичны, более независимы... Франция дала нам писателей уровня мадам де Сталь, Англия — Мэри Соммервилл и Джейн Остин; и даже в Германии, в этом оплоте семейного идеала, появились свои блестящие интеллектуалки, которые, возможно, не стали настолько широко известны за пределами своей страны, как они того заслуживают»[29].

В этой работе, посвященной «нескольким немкам и их салонам», Мэри Харгрейв в числе прочих рассказывает о еврейках Генриетте Герц (1764—1847) и Рахель Фарнхаген (1771—1833), о Беттине фон Арним (1785—1859) и Каролине Шлегель (1763—1809). Особенно важно в этом окружении упомянуть и Каролину фон Гюндероде, самую значительную немецкую поэтессу романтического периода, которая любила школьного друга Гегеля — Гёльдерлина. Эти женщины, благодаря своей жизни и дружеским связям, салонам и контактам, а в некоторых случаях письмам, публикациям и перево-

дам, стали не только предвестницами зарождающейся женской эмансипации; они также представляли новую модель гендерных отношений в своем стремлении к равенству, свободной любви и взаимности.

Собственные контакты Гегеля с этими женщинами и их идеями проходили в рамках Jenaer Kreis, Йенского кружка немецких романтиков, в который входили братья Фридрих и Август-Вильгельм Шлегели, Новалис, Шлейермахер и Шеллинг. Свои литературные труды члены этого кружка печатали в журнале «Атеней» (1798—1800). Завсегдатаями кружка были как Гёте, так и Гегель после приезда в Йену в 1801 г. Йенский кружок возник из дружеских отношений и литературного сотрудничества мужчин, однако одним из самых влиятельных его членов считалась Каролина Шлегель. Она обладала невероятным влиянием на братьев Шлегель и была вдохновительницей образов многих литературных героев Фридриха Шлегеля, а также его взглядов на женщин, брак и свободную любовь[30]. Принято считать, что именно Каролина Шлегель являлась прототипом героини в «Люцинде».

Каролина Альбертина Михаэлис родилась в Гёттингене в семье профессора, специалиста по Ветхому Завету, и росла в интеллектуальном окружении обитателей этого дома[31]. В 1784 г., следуя традиции, она выходит замуж за молодого деревенского доктора Георга Бёмера и переезжает из Гёттингена в Клаустхаль, деревню, расположенную в горах Гарц, жители которой занимались горным делом. Хотя она страдала от ограниченности нового окружения и недостатка интеллектуального общения, она оставалась там вплоть до внезапной кончины мужа в 1788 г. Каролина, имевшая к тому времени троих детей, после смерти мужа теряет двоих из них. Она возвращается в родной город со своей дочерью Августой Бёмер. В Гёттингене она знакомится с Августом-Вильгельмом Шлегелем, на шесть лет ее моложе, который влюбляется в нее. В 1792 г. она уезжает из Гёттингена в Майнц, где в то время жила ее подруга детства Тереза Форстер, урожденная Хейм. В декабре 1792 г. город захватили французы во главе с генералом Кюстином; аристократия бежит, и провозглашается республика. Муж Терезы Форстер, ярый республиканец, становится президентом Клуба якобинцев. Тереза, не разделявшая его взглядов, оставляет его, но Каролина остается и работает в революционных кругах. Весной следующего 1793 г. немецкая армия, организованная военным призывом в рейнских княжествах, захватывает Майнц. Каролину арес-

товывают и вместе с малолетней дочерью заключают в крепость. Несколько месяцев спустя брат Каролины подает прошение о ее освобождении, предлагая взамен свои услуги в качестве военного хирурга, а Август-Вильгельм Шлегель использует все свое влияние.

Каролину освобождают, но ей запрещено находиться в рейнских провинциях; даже Гёттинген, ее родной город, не пускает ее в свои стены. В это время она беременна от какого-то французского солдата, и Август-Вильгельм помещает ее под покровительство своего брата Фридриха, который в то время был юным студентом в Лейпциге. Ей находят жилье за городом; здесь и рождается ребенок, который вскоре умирает. В 1796 г., прислушавшись к уговорам своей семьи и осознав необходимость иметь защитника, Каролина соглашается стать женой Августа Шлегеля и поселяется с ним в Йене. Она никогда его по-настоящему не любила, а с появлением в ее жизни Шеллинга в 1798 г. для нее начинается новая любовь. В июле 1800 г. умирает дочь Каролины Августа. В 1802 г. Шлегель поселяется в Берлине, и усиливающееся отчуждение между ними приводит в 1803 г. к разводу. Несколько месяцев спустя Каролину и Шеллинга венчает его отец, пастор, и они живут в Йене до самой ее смерти в 1809 г.

Гегель жил в одном доме с Каролиной и Шеллингом с 1801 по 1803 г., и, безусловно, присутствие этой выдающейся женщины, интеллектуалки, революционерки, матери и любовницы, стало для Гегеля наглядным примером того, какое значение для женщин могли иметь Просвещение и Французская революция. И Гегелю не нравилось то, что он видел. После ее смерти он писал госпоже Нитхаммер: «Я тысячу раз целую прекрасные руки наилучшей из женщин. Пусть Господь Бог даст ей долгую жизнь, как того и заслуживает ее добродетель, в десять раз дольше, чем женщине, о смерти которой мы недавно здесь узнали [Каролины Шеллинг], о которой некоторые поговаривали, что ее прибрал сам Сатана»[32]. Вряд ли существовал когда-либо более порицающий и недобрый комментарий!

В данном случае не имеет значения, любил ли или одобрял Гегель Каролину, которая, очевидно, обладала способностью высказывать язвительные и резкие суждения о людях, создавая и разрушая репутации в кругу своих друзей, к примеру — Шиллера. Главное, что жизнь и личность Каролины были примером, и к тому же довольно наглядным

примером, тех изменений, которые происходили в жизни женщин того времени, тех возможностей, которые открывались перед ними, а также примером преобразования гендерных отношений. Непоколебимо отстаивая убеждение, что место женщины в семье, выступая против женского образования, за исключением необходимых для ведения домашнего хозяйства умений, Гегель не просто «пал жертвой предрассудков своего времени». «Его время» было временем революций, и в ближайших к Гегелю кругах (состоящих из его друзей-романтиков) он встречал блестящих, состоявшихся и необычных женщин, существование которых наверняка позволяло ему судить о грядущем гендерном равенстве. Гегель видел будущее, и оно ему не нравилось. Его последующая критика романтических представлений о свободной любви также является критикой ранних романтических устремлений к гендерному равенству или, возможно, к некоей форме андрогинности.

Повесть Шлегеля «Люцинда» представляет собой оду любви как союзу, приносящему как духовное, так и физическое наслаждение. Эта любовь не нуждается ни в религиозной санкции (Люцинда еврейка), ни в формальной церемонии, и эта настоящая любовь взаимна и совершенна[33]. В 34 выпуске журнала «Атеней» Шлегель называет традиционный брак «содержанием наложницы», по сравнению с которым предпочтительнее даже «marriage à quatre»[34]. «Люцинда» — это критический текст, противопоставивший подчиненному положению женщин и лицемерному сексуальному поведению того времени утопический идеал истинной любви как совершенного единения двух независимых существ. Однако большинство критиков соглашаются, что, несмотря на все благородные устремления, эта повесть не является текстом о женском освобождении: занятия Люцинды искусством, единожды продемонстрировавшие равенство между любовниками, в последующем перестают быть важными. Письма отражают развитие Юлиуса как мужчины, его *Lehrjahre*, его продвижение от состояния, когда сексуальное желание никоим образом не было связано с уважением или признанием равенства женщины, к достижению полного товарищества с нею, дающего и духовное, и эротическое удовлетворение. Женщины представлены как идеализированные спутницы мужчин в этом духовном путешествии. «С одной стороны, они представлены как дополняющие мужчин противоположности, воплощающие те качества, которых нет у мужчин, а

с другой — как совершенные создания, идеализированные до крайней степени совершенства»[35]. Хотя в разделе повести, названном «Фантазия, воспевающая наипрекраснейшее положение в мире»[36], есть короткий момент с обменом ролями в сексуальных отношениях, который Юлиус называет «чудесной... аллегорией развития мужчины и женщины до полной и совершенной человечности»[37], в целом в «Люцинде» духовные характеристики двух гендеров четко разграничены.

В своих более ранних произведениях, таких, как эссе «О женских характерах у греческих поэтов» и «О Диотиме» (1793—1794), созданных после знакомства с Каролиной Шлегель-Шеллинг и написанных под огромным влиянием ее личности, Фридрих Шлегель развил тезис (который позже повторится у Маркса в его «Экономическо-философских рукописях» 1844 г.), что греческая цивилизация угасала или процветала в прямой зависимости от того, какую степень равенства она предоставляла женщинам. В частности, Шлегель подчеркивает, что неравенство между мужчинами и женщинами и подчинение женщин ведет к бифуркации (раздвоению) человеческой личности, в результате чего мужчины лишаются «невинности, милосердия и любви», а женщины — «независимости». Софокл, противостоящий грубости, характерной для отношений между мужчинами и женщинами в произведениях Гомера, по мнению Шлегеля, является поэтом, который рисует мужские и женские характеры согласно тому же замыслу и идеалу. Именно Антигона соединяет в себе мужскую и женскую личность в идеальном образе андрогина: она «желает только истинного Блага и достигает его без труда», в противоположность ее сестре Исмене, представляющей собой более традиционный образ женщины, которая «страдает молча»[38]. Антигона преодолевает эти стереотипы и представляет собой сплав мужских и женских характеристик; она «божественна».

На фоне взглядов Шлегеля широко известное мнение Гегеля об Антигоне, представленное в «Феноменологии духа», открывается с совершенно иной стороны. В гегелевской версии образы Антигоны и Креонта соответственно представляют собой «женские» и «мужские» добродетели и формы нравственной реальности. Антигона символизирует «очаг», богов семьи, родства и «низкого мира»[39]. Креонт — символ права, города, человеческого закона и велений политики, которые принадлежат «этому миру». Их столкновение — это столкновение равных сил; хотя, признавая свою вину, Анти-

гона представляет этот момент в диалектике поступка и судьбы, что Гегель считает обязательным, в конечном счете именно через упадок семьи и «нижнего мира» Дух проникает в римское царство закона и далее идет к общественному свету эпохи Просвещения. В духовном смысле Антигона стоит выше Креонта, хотя даже самые благосклонные комментаторы вынуждены признать, что здесь Гегель довел до конца «апологию Креонта»[40].

Ирония состоит в том, что, как это ни странно, гегелевский анализ «Антигоны» с показом положения греческих женщин, ограниченности их жизни домом и огромного разрыва между зарождающимся порядком полиса и законами фамильного клана, на которых основывалось греческое общество вплоть до VI и VII вв., — является исторически более точным, чем анализ Шлегеля[41]. Но в своей интерпретации «Антигоны» Гегель не просто представляет более точный в историческом отношении анализ; он лишает своих друзей-романтиков идеала, утопического видения. Если величие Антигоны основано именно на том, что она олицетворяет собой узы «очага и крови» в противоположность полису, то, несмотря на величие, диалектика сметет Антигону своим поступательным историческим шествием именно потому, что право города, являясь общественным, противопоставлено частному, являясь рациональным, противопоставлено телесному, являясь провозглашенным, противопоставлено интуитивно понимаемому, являясь человеческим, противопоставлено божественному. В гегелевском изложении в будущем нет места синтезу этих пар противоположностей, как у Шлегеля; неважно, на всемирно-историческом или личном уровне, но женский принцип в конце концов должен быть исключен из общественной жизни, ведь «женственность вообще — вечная ирония общественности, — пользуясь интригой, превращает общую цель правительства [по руководству] в частную...»[42] На короткий исторический период Дух может поддаться иронии, но в конечном счете настоящая ясность разума приведет женщин к порядку и исключит иронию из сферы общественной жизни. Это противоречие времен Реставрации, когда одновременно с прославлением революции осуждаются действия революционеров, очевидно уже в гегелевском анализе «Антигоны». У Антигоны Гегеля нет будущего; ее трагедия — это еще и могила утопических, революционных представлений о гендерных отношениях. Гегель оказывается гробокопателем для женщин, не оставляя им

ничего иного, кроме великой, но в конечном итоге обреченной ступени диалектики, «происходящей с разумом в его младенчестве».

А что же тогда можно сказать о диалектике, этом локомотиве истории, без остановки несущемся вперед? В гегелевской системе невозможно отделить шествие диалектики от тел жертв, по которым она проходит. Историческая необходимость требует жертв, а женщины всегда были в числе многочисленных жертв истории. От диалектики остается как раз то, без чего, как думал Гегель, он мог и обойтись: ирония, трагедия и случайность. Он одним из первых увидел ироническую диалектику современности: свободу, могущую стать абстрактной приверженностью букве закона или корыстной гонкой за экономическим благополучием; богатство, могущее обратиться в свою противоположность и создать крайние пределы бедности; моральный выбор, превращающийся в конечном счете в банальное самовозвышение; и освобожденную субъективность, которая не может найти осуществления в своем «Другом». Раз за разом система Гегеля удаляет иронию из диалектики: субъект утверждает свою противоположность и теряется в своем «Другом», но всегда восстанавливается до самости одним лишь аргументом, что этот «Другой» просто продолжение или экстериоризация себя. Дух бесконечно щедр, как и женщина; он отдает самого себя, но, в отличие от женщин, имеет право назвать отданное «своим» и взять его назад. Идея гегелевского примирения уже давно не выглядит убедительной: инаковость «Другого» — это тот самый момент иронии, полного изменения и перестановки, с которыми нам приходится жить. Что женщины могут сделать сегодня, так это вернуть диалектике иронию, уменьшив помпезность шествия исторической необходимости — свернуть локомотив с рельсов, как заметил Вальтер Беньямин, — и вернуть жертвам диалектики, таким, как Каролина Шлегель-Шеллинг, их инаковость, а это значит, если придерживаться истинной диалектической манеры, — их самость.

Примечания

Часть материала этого эссе появилась прежде под названием «Politische Philosophie und die Frauenfrage» в: Pipers Handbuch der politischen Ideen / Hrsg. von I.Fetscher,

H.Münkler. Bd. 5. Münich / Zürich: Piper Verlag, 1987. P. 513—562. Ее авторами являлись Сейла Бенхабиб и Линда Николсон. Я хочу поблагодарить Линду Николсон за то, что она дала согласие на использование части этого материала в представленной статье.

[1] Gadol J.K. Some Methodological Implications of the Relations Between the Sexes // Women, History and Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1984. P. Iff.

[2] Ср.: Lloyd G. The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984; Mills P.J. Woman, Nature, and Psyche. New Haven: Yale University Press, 1987; Barber B. Spirit's Phoenix and History's Owl // Political Theory. 1988. № 16(1). P. 5—29.

[3] Ср.: Ravven H. Has Hegel Anything to Say to Feminists? // The Owl of Minerva. 1988. № 19(2). P. 149—168.

[4] Barber B. Op. cit. P. 20. Курсив автора в тексте.

[5] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right / Trans. and ed. T.M.Knox. Oxford: Oxford University Press, 1973. Para. 144. P. 105. См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем.; Ред. и сост. Д.А.Керимов, В.С.Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В.С.Нерсесянц. М.: Мысль, 1990. § 144. С. 200.

[6] Ibid. Para. 146. P. 105—106. См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 146. С. 201.

[7] Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte // Hegels Sämtliche Werke / Hrsg. von G.Lasson. Bd. 8. Leipzig, 1923. P. 471. Английский перевод см.: Hegel G.W.F. Philosophy of History / Trans. J.Sibree. New York: Dover, 1956. P. 205. Поскольку перевод Сибри в этом отрывке расходится с оригиналом, я привожу свой собственный его перевод. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 230—248.

[8] Hegel G.W.F. Philosophy of History. P. 121—122. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 164, 170.

[9] Я переработала перевод Нокса этого отрывка из: Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 165. P. 114 — в соответствии с: Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts / Hrsg. von G.Lasson. Para. 165. S. 144. Курсив автора в тексте. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 165. С. 215.

[10] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 166. P. 114. Русский перевод: Там же. § 166. С. 215.

[11] Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes // Philosophische Bibliothek. Bd. 114 / Hrsg. von J.Hoffmeister. Hamburg, 1952. P. 326. Английский перевод см.: Hegel G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit / Trans. A.V.Miller. New York: Oxford University Press, 1977. P. 274. Курсив автора в тексте. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Репринтное воспроизведение издания 1959 г. СПб.: Наука, 1994. С. 243.

[12] Ibid. На русском языке: Там же.

[13] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 152, 154. P. 109. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 152, 154. С. 206, 207.

[14] Ср. великолепное издание К.Х.Илтинга, составленное на основе лекционных записей К.Г. фон Грисхайма (1824—1825): Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts / Hrsg. von K.H.Ilting. Stuttgart: Klet-Cotta, 1974. Bd. 6.

[15] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 40. Addition. P. 39; также ср.: Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts. Para. 40 Z. P. 180—181. На русском языке см.: «У Канта... *семейные отношения — носящие вещный характер личные* права». Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 40. Примечание. С. 100.

[16] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 168. P. 115. На русском яыке см.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 168. С. 216—217.

[17] Ibid. Para. 171. P. 116. На русском языке: Там же. § 171. С. 218.

[18] Ibid. Para. 172. P. 117. На русском языке: Там же. § 172. С. 218—219.

[19] Единственным исключением из этого правила является право первородства, по которому старший сын помимо дворянского звания и земли получает в наследство фамильное имущество. Уже давно замечено, что Гегель здесь поддерживал исторические запросы владевших землей представителей прусского джентри против в целом буржуазной идеологии свободной и неограниченной собственности и товарных сделок, которые он защищал в остальных частях своей системы. Однако в этом вопросе Гегель также стоит на современных позициях, оправдывая свою поддержку права старшего сына на наследование фамильного имущества в среде представителей землевладельцев не в связи с каким-либо семейным правом, а на основании необходимости сохранения независимого дохода для старшего в семье сына, который выступает политическим представителем своего класса. Ср.: Hegel G.W.F. Op. cit. Para. 306. Addition. P. 293. На русском языке: Там же. § 306 и Прибавление. С. 345—346.

[20] Ibid. Para. 176. P. 118. На русском языке: Там же. § 176. С. 221—222.

[21] Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts. Para. 167 Z. P. 446. На русском языке: Там же. § 167. С. 216.

[22] Wehler H.U. Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Darmstadt: C.H. Verlag, 1987. Vol. 1. P. 147.

[23] Ibid.

[24] Friedberg E. Das Recht der Eheschliessung. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1865. P. 593ff.

[25] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 162. P. 111. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 162. С. 211.

[26] Hegel G.W.F. Love // Early Theological Writings / Trans. T.M.Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. P. 304.

[27] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 164. Addition. P. 263; ср.: Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts. P. 436. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 164. С. 214.

[28] Hegel G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Para. 164. P. 263. См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 214—215.

[29] Hargrave M. Some German Women and Their Salons. New York: Brentano, n. d. P. VIII.

[30] Ср.: Ibid. P. 259ff.; Lüthi K. Feminismus und Romantik. Vienna: Harmann Böhlaus Nachf., 1985. P. 56ff.

[31] Ср.: Ibid. P. 251ff.

[32] Hegel G.W.F. The Letters / Trans. C.Butler, C.Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984. P. 205.

[33] Schlegel F. Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments / Trans. and intro. P.Frichow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971; ср.: Friedrichsmeyer S. The Androgyne in Early German Romanticism // Stanford German Studies. Vol. 18. New York: Peter Lang, 1983. P. 151ff.

[34] Schlegel F. Op. cit. P. 165.

[35] Friedrichsmeyer S. Op. cit. P. 160; также ср.: Lüthi K. Op. cit. P. 95ff.

[36] Schlegel F. Lucinde and the Fragments. P. 46ff.

[37] Ibid. P. 49.

[38] Цит. по: Friedrichsmeyer S. The Androgyne in Early German Romanticism. P. 120.

[39] Hegel G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit. P. 276.

[40] Steiner G. Antigones. New York: Oxford University Press, 1984. P. 41.

[41] Гегелевское прочтение «Антигоны» в большей степени вдохновлено Эсхилом, который в трилогии «Орестея» показал противоборство старого и нового порядков как столкновение женской власти крови с мужской властью меча и закона. Решение снять с Ореста обвинение в убийстве матери ознаменовано поразительно сильным заявлением, демонстрирующим столкновение между материнской властью рождения и отцовской властью закона. Афина говорит в защиту Ореста: «Моя задача вынести последнее решение: / мой голос, что мне принадлежит, / я отдаю Оресту, / ибо в *моем* рождении нет матери; / Я вся мужчина, все во мне от него, / за исключением брака; я вся принадлежу отцу. / Я никогда не удостою чести / ту женщину, которая убила мужа, защитника ее же дома. / И если даже голоса будут равны, Орест невинен». Aeschylus. The Oresteia / Trans. D.Grene, W.O'Flaherty. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 161—162.

На русском языке ср.:

Теперь за мною дело, приговор за мной.
И за Ореста я кладу свой камешек.
Ведь родила не мать меня. Мужское все
Мне ближе и дороже. Только брак мне чужд.
Отцова дочь я, и отцу я предана.
И потому жалеть не стану женщину,
Убившую супруга. В доме муж глава.
Орест спасен, хотя бы даже поровну
Распределились голоса.

Эсхил. Трагедии / Пер. с древнегреч;
Коммент. Н.Подземской. М.: Искусство, 1978.
С. 324—325. — *Прим. ред.*

[42] Hegel G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit. P. 288. На русском языке см.: Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. С. 255.

Глава 8

Маскулинный Маркс

Кристина ди Стефано

Для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса.

К.Маркс, Ф.Энгельс. Немецкая идеология

Личное введение: Исповедь бывшего марксиста

Я хочу начать с личного замечания, с выражения благодарности мыслителю, которого я собираюсь критиковать в данном эссе. Как и многие другие студенты, вступившие во взрослую жизнь в Соединенных Штатах в конце 60-х — начале 70-х, я рано заинтересовалась политической теорией благодаря работам Карла Маркса и тем преподавателям и авторам, которые благосклонно относились к нему и поэтому широко его освещали. Благодаря Марксу политическая теория стала живым интеллектуальным занятием, которое могло внести свою лепту в борьбу с угнетением и человеческими страданиями и в создание лучшего, гораздо лучшего мира. В сравнении с Марксом меркли фигуры Платона, Макиавелли, Гоббса и даже Руссо. Обсуждения полиса в аудитории казались чересчур абстрактными; Макиавелли неприятно напоминал Генри Киссинджера; а понять Руссо было просто невозможно. Маркс показал, что теория может быть одновременно точной, систематичной, элегантной, страстной, критичной, утопической и революционной. Теория феминизма шла рядом, а иногда прямо по следам научного марксизма. Призыв юного Маркса «безжалостно критиковать все, что есть», был близок сердцам многих феминистов, пытавшихся показать исторически обусловленные ас-

пекты женского опыта и эксплуатацию женщин на основе полового признака. Социал-феминистская теория — важнейшее доказательство близкого, хотя и неустойчивого и не определившегося окончательно родства марксизма и западного феминизма.

Сегодня, как будет видно в этом эссе, мое разочарование в марксизме и как в теории, и как в политике огромно. Но, не стану отрицать, оно компенсируется тем, что я приобрела благодаря Марксу. В значительной степени я обязана Марксу потому, что он сам часто представляет те инструменты и идеи, с помощью которых его же впоследствии и часто имманентно критиковали феминисты. Мне иногда нравится представлять себе, как доволен и даже польщен был бы Маркс своей феминистской судьбой, хотя, возможно, эта фантазия навеяна той самой онтологией маскулинной трансцендентности, в которой его и обвиняют. Другими словами, со стороны воображаемого современного Маркса это потребовало бы выходящего за рамки истории когнитивного и эмпатического подвига. С другой стороны, эта фантазия (включая мое соучастие в трансцендентной онтологии, которую я сама же буду критиковать, а также необходимость представить себе отцовское одобрение) удачно отражает ту неоднозначность моего отношения к Марксу, которую я попыталась здесь передать.

Гендерная теория и критика маскулинности

В наши дни нет недостатка в новых прочтениях и критике Маркса. Эти многочисленные прекрасные исследования концентрируют свое внимание на неадекватности объяснительной стратегии классического марксизма[1]. Феминисты в целом соглашаются в том, что марксистские категории «производства», «воспроизводства», «труда», «эксплуатации» и «класса» не отражают многие важные составляющие жизни женщин. Как таковой марксизм также неадекватен в качестве стратегической теории социального изменения для женщин. В данном эссе я подойду к этому с другой точки зрения. Меня интересует не столько вопрос описательной или объяснительной адекватности или уместности, сколько условия, стоящие за этим, сегодня хорошо обоснованным недостатком. Оценка этих условий, в свою очередь, подчеркивает и усиливает мнение о том, что марксизм-феминизм — это

сбившийся с пути, если не совсем невозможный или опровергающий сам себя гибрид. Дело в том, что марксистская теория, как я попытаюсь показать, глубоко уходит корнями в маскулинную почву значения и разумности. Как таковая она не просто неадекватна; она неотъемлемая часть женоненавистнической системы ценностей, значений и практик, которым противостоит феминизм.

Связь между маскулинностью и женоненавистничеством детально описывается и исследуется в рамках гендерной теории — в современном ответвлении психоанализа[2]. «Гендер» относится к явным проявлениям сексуального различия и идентичности, которые на самом деле навязываются людям, социальным и природным явлениям. В большинстве культур гендер моделируется в дуалистическом, дихотомном и иерархическом режиме, способствующем привилегированному положению мужчин и подчиненному положению женщин. Тем не менее реальное содержание гендерных проявлений в разных культурах отличается огромным разнообразием. Это значит, что гендер, с одной стороны, есть явление практически любой культуры, а с другой — что он не обладает никаким фиксированным, общекультурным или общеисторическим содержанием. В сжатом виде его можно назвать сложной условностью. Не касаясь сейчас трудного и важного вопроса реальной распространенности гендерного деления в различных культурах, можно смело утверждать, что современная западная культура всегда была и остается глубоко «гендерированной». Вопреки гуманистическим претензиям Просвещения и либерального политического дискурса, современные народы Запада населяют политизированную культурную Вселенную, искусно и соразмерно созданную на основе предполагаемых значимых различий между полами[3]. Ключевые термины этого различия, которые являются значимой конституирующей частью современных представлений о субъективности и находятся в процессе социального изменения и радикального переосмысления, — «феминность» и «маскулинность».

Если представить современную гендерную теорию довольно грубо, она заключается в том, что формирование мужской и женской идентичности происходит согласно асимметричным, хотя иногда дополняющим друг друга гендерным сценариям. Эти сценарии сначала разыгрываются в первые месяцы и годы жизни человека (доэдипов период) с двумя главными героями: матерью (кормилицей или няней)

и ребенком. В результате женской опеки фигура матери становится средоточием противоречивых чувств ее подопечных. Вот как описывает это И.Бальбус:

«В одно и то же время она — и тот, с кем изначально и неотделимо идентифицирует себя ребенок, и тот, кто заставляет (всегда лишь частично) расстаться с этой идентификацией. Таким образом, именно мать становится мишенью той подсознательной враждебности, которая накапливается в детях обоих полов в результате этого неизбежно болезненного разделения. Мать, которую любят, всегда одновременно ненавидят»[4].

В обществах, где все «матери» — женщины и где подобная материнская судьба ждет практически всех женщин, изначально противоречивые чувства по отношению к матери легко и естественно распространяются на женщин в целом.

Но и само это противоречие далее различается в гендерно специфических терминах. Это проявляется в том, что мальчик борется за особую гендерную идентичность — единственный вид идентичности, «предлагаемый» ему его культурой. Именно здесь аспекты разделения и обособления приобретают особое и различное для мальчиков и девочек значение. К.Кан так обобщает эти различия, наиболее подробно выделенные Н.Чодороу и Д.Диннерстайн:

«Ведь хотя [девочка] следует той же последовательности симбиотического союза, разделения и обособления, идентификации и объектной любви, что и мальчик, ее феминность проявляется в отношении к человеку *ее же пола*, в то время как маскулинность мальчика проявляется в отношении к человеку *противоположного* пола. Ее феминность укрепляется посредством ее изначального симбиотического союза со своей матерью и посредством той идентификации с ней, которая должна предшествовать идентичности, в то время как маскулинности угрожает опасность со стороны того же союза и той же идентификации. В мальчике чувство маскулинности противостоит зарождающемуся в союзе с феминным чувству "Я"»[5].

Этот анализ подразумевает, что критической угрозой маскулинности является не кастрация (по классическому психоанализу), а скорее угроза заново раствориться в материнском. Для приобретения маскулинной идентичности требуется полностью отказаться от идентификации с этим всеодаривающим материнским источником. Изначальная амбивалентность детей мужского и женского пола по отношению к

матери в случае с мальчиками усиливается из-за необходимости определять маскулинность *по контрасту* с материнской феминностью. Важной чертой маскулинного развития (как это вкратце представлено в психоаналитической литературе) является *негативное* отражение мужского «Я» по сравнению с изначально утверждаемым материнским феминным присутствием. (Я мальчик, и поэтому я то, что *не есть* мать.) Рудиментарные кубики, из которых мальчик пытается построить понимание того, что делает его «мальчиком», а в будущем «мужчиной», маскулинным субъектом и агентом в гендерно дифференцированном мире, состоят из отрицательных фактических представлений, собранных в процессе сравнения себя с постоянно находящейся рядом матерью. На этот прототипический процесс маскулинного обособления и формирования идентичности сильно влияет процесс «ложной дифференциации», в котором мать / «Другой» нереалистично объективируется разрозненными, вычлененными версиями, а не воспринимается как более сложное целое. В результате «ложная дифференциация» становится частью неспособности / отказа толерантно относиться к противоположным явлениям и признавать различия[6]. Подводя итог своей реконструкции происхождения и развития маскулинности, Н.Чодороу непосредственно затрагивает эти вопросы:

«Разделение труда в воспитании детей в результате приводит к объективизации женщин — к отношению к ним как к "Другим", объектам, а не субъектам или "Я", — которая распространяется на отношения во всей нашей культуре. Развитие "Я" ребенка исследуется на основе противопоставления с матерью в качестве первого заботящегося о нем существа, которое становится "Другим". Мальчики принадлежат к противоположному полу по сравнению с матерью, и поэтому им особенно необходимо дифференцироваться от нее, но в то же время дифференциация для них становится проблематичной. Получается так, что мальчик определяет свое "Я" скорее по контрасту, не чувствуя некоей целостности или связи. Он становится "Я" и воспринимает свою мать в качестве "Другого". Этот процесс развивается и дальше, когда он пытается доминировать над "Другим", чтобы укрепить свое чувство "Я". Такое доминирование начинается с матери как объекта, распространяется на всех женщин, а затем в обобщенном виде и на всех остальных, которых он также начинает вос-

принимать в качестве объектов, а не субъектов. Эта черта — отношение к людям и восприятие людей как вещей — становится одной из основных черт мужской западной культуры»[7].

В работах по формированию и присвоению гендера есть много идей о том, что существуют способы, при помощи которых мужской опыт приводит к определенным когнитивным тенденциям, структурирующим восприятие[8]. Такие когнитивные тенденции могут составлять некие интеллектуальные матрицы (или быть их частью), имплицитно надстроенные вокруг онтологической и эпистемологической первичности маскулинного субъекта. Они могут включать в себя некоторые из следующих элементов: воинственный штамп дуалистического мышления, настойчивое и систематическое усиление первичной динамики в формате оппозиции «Я» / «Другой»; создание дихотомных полярностей для описания и оценки событий, объектов и процессов природы и общества; необходимость существования и привилегированный статус какой-либо единичной идентичности и определенности по отношению к своей «собственной» идентичности и окружающей идентичности других «субъектов». Также следует упомянуть отрицание связи с другими человеческими существами и природой; страх и отказ от непредвиденных проявлений природы, включая ограничения, накладываемые на нас телесной оболочкой и природным окружением; идентификацию этой непредвиденности с феминностью; представление об одиночном субъекте, погруженном во враждебный и опасный мир; детализированные выражения и описания радикального или героического индивидуализма. Далее, характерна направленность внимания на темы свободы, автономности и трансцендентности; такие представления о познании, как «познание как оппозиция» и «познание как борьба», основанные на дистанционных отношениях между субъектом и объектом познания; страх, клевета / диффамация и враждебность по отношению ко всему, что определяется как женское или феминное; идеализация и прославление феминного. Эти два последних элемента, кажущиеся на первый взгляд несовместимыми, резюмируют влияние ложной дифференциации от материнского объекта, от матери / «Другого».

Конечно, Маркс блестяще и очень точно понимал то самое положение объекта, которое в качестве ключевой черты мужской западной культуры выделили Н.Чодороу и другие. В какой степени он находится в рамках (или вне

рамок) обрисованной выше маскулинной конфигурации сознания и значения? Я собираюсь ответить на этот вопрос в оставшейся части данного эссе, обращая особое внимание на стиль Маркса и беря за основу важнейшие положения его теории.

Стиль Маркса

Исследователям Маркса хорошо известно, насколько близко связаны содержание и стиль его работ. Критики и ученики Маркса согласятся, что его характерный полемический стиль был весьма агрессивным, что в том числе выражалось в «выделении его собственной позиции путем исключения из нее своих бывших или потенциальных коллег»[9]. Исследуя какой-либо вопрос, Маркс неизменно шел одним путем — по останкам низвергнутых реальных, потенциальных, а иногда и сфабрикованных оппонентов, причем некоторые из них вначале были друзьями, учителями и наставниками. «Со времен его студенчества и до "Капитала", — пишет Дж.Сигел, — характерным способом Маркса определять самого себя было противопоставление, исключение других из его личного пространства»[10]. Кажется, что Маркс мог создать дискурсивное пространство для себя, исключительно завоевывая и присваивая территорию изгнанных и покоренных. В этом смысле он проявляет воинствующий, героический, т.е. маскулинный стиль[11].

Размышляя о возможных источниках агрессивного стиля Маркса, Сигел выдвинул предположение о том, что в этом могла сыграть важную роль его мать. По словам Сигела, стиль Маркса мог быть реакцией на навязчивый и доминирующий стиль воспитания Генриетты Маркс. В этой интерпретации есть несколько проблемных моментов, хотя и немало интересного.

Во-первых, мы просто не знаем достаточно о Генриетте Маркс и ее отношении к Карлу, чтобы характеризовать ее как властную мать[12]. Однако мы также могли бы задаться вопросом, может ли материнское воспитание в буржуазной семье, состоящей из отца, матери и ребенка, *не быть* навязчивым и доминирующим? Сигел все сводит к «вине матери», в то время как на самом деле вопрос, скорее, связан со структурой семейных отношений. Я имею в виду, что семья, в которой рос Маркс, уже была той современной, насыщен-

но чувственной, социально изолированной структурой, состоящей только из отца, матери и ребенка, в которой дети обычно воспринимают матерей как навязчивых, независимо от поведения или отношения конкретной матери. Такое восприятие, в свою очередь, обычно сохраняется во взрослой жизни, часто в подсознательных, измененных и/или скрытых формах. Отчужденные взрослые отношения Маркса со своей матерью в сочетании с его преувеличенно романтическими ухаживаниями за Женни фон Вестфален говорят нам о том, что он страдал от неразрешенного противоречивого отношения к первичной доэдиповой матери / «Другому». Это противоречие, как мы увидим, проявляется и в его анализе женского труда при капитализме. Тем не менее оно практически не связано с конкретной женщиной, которая его воспитывала.

Вторая проблема анализа агрессивного стиля Маркса Сигелом состоит в том, что он считает этот стиль всего лишь индивидуальной особенностью личности, упуская тем самым из вида ту интеллектуальную дискурсивную традицию, в рамках которой находился Маркс[13]. Соперничающий, агрессивный стиль — это важная черта западной философской традиции; более того, возможно, что именно в диалектике этот стиль нашел особенно гостеприимное окружение, т.к. диалектическая форма дискуссии подразумевает воинственные, так же как и диалогические черты. Агрессивный интеллектуальный стиль Маркса следует рассматривать обязательно с учетом определенного наследия, которому соответствовал его темперамент, а возможно, Маркс был просто одарен именно для него.

Наконец, мы можем расширить представление Сигела о стиле Маркса, заметив, что агрессивный, соперничающий стиль является частью маскулинной когнитивной структуры. Этот стиль (который, помимо Маркса, мы встречаем и у других политических теоретиков, бывших блестящими ораторами, как, например, у Гоббса) можно понимать, в частности, так: он суммирует на уровне взрослой интеллектуальной практики предшествующий ей процесс борьбы за свое место и идентичность по сравнению с доэдиповой матерью / «Другим». Отголоски этой ранней борьбы определенным образом отражаются в полемическом стиле Маркса, браво марширующего по территории противника и не терпящего никаких соперников. Ирония состоит в том, что радикальный теоретик родового существа и коммунизма стал воплощением

такой интеллектуальной позиции и стиля, которые противоречат его собственной социальной онтологии[14].

Таким образом, анализ Сигела может быть защищен оговоркой о том, что мы заменяем выдуманную мать первых воспоминаний и опыта Маркса его «реальной» матерью и признаем, что матери этого типа подспудно присутствуют в стилистической традиции соперничающего интеллектуального дискурса и «помогли» (как проекции маскулинного воображения) сформировать стиль и подтекст этой традиции[15].

История пост-запечатленности (*post-embeddedness*)

На первый взгляд кажется, будто Маркс избегает маскулинной схемы значения, описанной выше и изначально заложенной в его полемическом стиле, и даже борется с ней. Например, современная диалектика — это методологическая попытка преодолеть дихотомии, выдвигаемые эпистемологическими представлениями, которые идут по стопам картезианского миропонимания. Сначала может показаться, что диалектика ближе к феминному эпистемологическому направлению, особенно учитывая акцент, который она делает на взаимосвязности и диалогичности. Материалистический аспект метода Маркса также имеет явные параллели с феминистской критикой идеалистических или рационалистических положений, на основе которых (мужскому) разуму придается больший статус, чем (женскому) телу. Однако, несмотря на все эти потенциальные точки соприкосновения между марксизмом и феминизмом, реальное воплощение и разнообразные проявления диалектики и материализма, которые мы находим в работах Маркса, берут свое начало в специфически маскулинной структуре референтности и значения и сами же ее укрепляют.

«В действительности Маркс в своем анализе отталкивается от мужского труда и игнорирует особенности женского труда», — пишет Н.Хартсок[16]. Марксов анализ «человеческого» труда в важнейших своих аспектах подразумевает подобную невидимость труда женщин. Учитывая онтологический и материалистический акцент Маркса на трудовой деятельности людей и предварительных условиях определенных форм специфически «человеческой» деятельности, невидимость женщин (особенно в роли воспитателей / кормилиц и матерей) чрезвычайно удивительна и проблематична.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс анализируют историю разделения труда и считают первым его проявлением гендерное разделение труда в семье. Далее они определяют семейные отношения, включая и это разделение труда, как «естественные». Мало того, они нивелируют значение семейного разделения труда по половому признаку, заявляя, что «настоящее» разделение появляется только с разделением труда на физический и умственный[17]. Это выглядит особенно проблематично, учитывая ту настойчивость, с которой Маркс призывал анализировать общественные отношения как результат определенного исторического развития, а не вечную данность. В результате Маркс и Энгельс в своей нацеленности на разделение труда между «умом» и «рукой» упустили то, что Х.Роуз называет «сердцем»:

«Труд женщин — особый: независимо от того, выполняют ли они простую работу служанки или занимаются требующим сложных навыков уходом за детьми, в нем постоянно присутствует личностное служение. Может быть, чтобы понятно объяснить сущность этого труда, заключенного в заботе, близких отношениях и требующего глубокого эмоционального участия, следует использовать идеологически нагруженный термин "любовь". Ведь без любви, без близких межличностных отношений человеческие существа, особенно маленькие человеческие существа, существовать не могут. Этот требующий эмоционального участия труд заставляет женщин отдавать ребенку и мужчине часть самих себя. Поэтому производство людей качественно отличается от производства вещей. Оно требует заботы — труда любви»[18].

На наш взгляд, более разумно считать первой материалистической предпосылкой человеческого существования феномен рождения; признать, что какая-то женщина «своим трудом» произвела меня на свет. Если пойти таким путем, то следующей предпосылкой должна стать забота о нас в течение первых лет жизни, когда мы уязвимы и биологически, и эмоционально. И эта вторая предпосылка связана с первой предпосылкой, о которой пишут Маркс и Энгельс (но не исчерпывается ею): производством средств для удовлетворения наших потребностей в питании, убежище и защите. К этой предпосылке следует добавить потребность новорожденного человека в социальных взаимоотношениях.

Как ни странно, воспроизводство в понимании Маркса и Энгельса является третьей предпосылкой истории: «Люди, ежедневно изменяющие свою собственную жизнь, начинают

производить других людей, размножать свой вид: отношения между мужчинами и женщинами, родителями и детьми, в семье»[19]. Здесь странным, но знакомым образом искажается историческая последовательность — ведь точкой отсчета в их анализе условий существования создающих историю людей является уже рожденный, вскормленный и выращенный человек. «Мать» же выходит на историческую сцену лишь в третьем акте, причем одновременно с «отцом». Однако и история, и здравый смысл подсказывают нам, что «матери» предшествуют «отцам». Феминистская история также говорит, что отцы весьма постарались уничтожить этот несущий им угрозу факт. В этом смысле «Немецкую идеологию» можно рассматривать как явного соучастника патриархатной истории и идеологии.

Такой странный исторический анализ пропитывает экономическую структуру описания и объяснения Маркса, в которой специфически женский труд исчезает и остается лишь «тенденциозный в гендерном отношении анализ общественного производства и неполный анализ жизненных процессов человека»[20]. Здесь вопрос не столько в номинальном исключении, которое можно было бы просто поправить, включив женщин и женский труд в теорию. То, что Маркс не признает и соответственно не анализирует репродуктивный и воспитательный труд, непосредственным образом влияет на его понимание «человеческого» труда вообще, искусно представленное в сравнении архитектора и пчелы в «Капитале». Несмотря на то что это сравнение справедливо подчеркивает творческий и сознательный характер человеческого труда, оно ошибочно постулирует идеализированный и чрезмерно ментальный образ неотчужденного труда, освобожденного от рабства необходимости:

«На самом деле, царство свободы наступает *только тогда, когда исчезает вызванный необходимостью и материальными соображениями труд*; поэтому по самой природе вещей оно находится вне сферы реального материального производства... Свобода в этом пространстве может состоять только в социализированных людях, связанных друг с другом производством, сознательно регулирующих свои отношения с Природой, *пытающихся подчинить ее своему общему контролю*, вместо того чтобы она в виде слепых сил Природы управляла ими, и пытающихся добиться этого с наименьшими затратами энергии и при таких условиях, которые бы наи-

лучшим образом сочетались с их человеческой природой и были бы ее достойны»[21]. (Курсив мой. — *К.С.*)

Для процветания подлинно «человеческой» истории необходимость — этот ее вечный враг — должна быть как можно сильнее ослаблена. Таким образом, природа и человечество противопоставляются друг другу, и это очень важно. На этом уровне отношение Маркса к природе неожиданно напоминает Джона Стюарта Милля[22]. Такое представление о свободе самым тесным образом связано с его ощущением истории, в частности, с представлением о прогрессе как постоянно расширяющемся контроле над природой. Материальные и технологические условия такого контроля являются необходимым и достаточным условием самореализации человека. Поэтому предсказанное юным Марксом в «Экономическо-философских рукописях» «примирение» человечества и природы имеет диалектической ценой контроль над природой.

И.Бальбус полагает, что господство над природой является естественным следствием Марксовой концепции производства, т.к. последняя подразумевает «инструментальные отношения между людьми и окружающим миром»[23]. Как воплощение «необходимости», природа является соперником человечества в поиске творческой, самодостаточной свободы. Если мы подходим к природе с такой инструментальной позиции, следует предполагать, что в ней «нет никакой внутренней ценности, никакого собственного достоинства», и поэтому она не предъявляет человечеству никаких нормативных претензий[24]. Аналогия В.Петти, которую Маркс с одобрением цитирует в «Капитале», что «труд — отец материального мира, а земля — его мать», подтверждает представление о природе как инертной материальной субстанции «производительного» труда и ассоциативно подыгрывает сексистскому представлению о женщинах как пассивных, природных, а потому не совсем человеческих существах. Если в молодости Маркс явно пытался нащупать пути примирения между человеком и природой, более поздняя версия коммунистического устройства представляет «очеловечивание» природы в форме садистского господства людей над ней:

«Коммунизм... относится ко *всем* природным условиям как к творению всех существовавших до настоящего времени людей, *лишает* их природного характера и *подчиняет* их силе объединившихся индивидов... Действительность, которую создает коммунизм, — это истинное основание того, что *ничто*

не может существовать независимо от индивидов, поскольку действительность есть *исключительно* продукт предшествующего взаимодействия самих этих индивидов»[25]. (Курсив мой. — *К.С.*)

Подчинение природных условий, в свою очередь, воплощается в акте самоутверждения и самосозидания. Эта задача создать самого себя путем преодоления угрозы со стороны неконтролируемых природных сил и победы над ними является подобием процесса маскулинного обретения идентичности в противоположность матери / «Другому».

Если бы Маркс серьезно рассмотрел женский труд воспитания, взращивания и материнской опеки, ему пришлось бы пойти в одном из двух направлений: либо охарактеризовать этот труд как *нечеловеческий*, ниже уровня человеческого труда, поскольку он связан с природой и необходимостью; либо пересмотреть свой анализ труда с тем, чтобы включить в него репродуктивный и эмоциональный труд, сложным образом управляемый биологией и необходимостью, а кроме того, культурой и историей. (Если бы он сделал это, ему также пришлось бы переписать и свой анализ исторического развития, который, хотя и не так заметно, не менее «прогрессивен» в отношении женщин.) Подспудно в Марксовом анализе труда превалируют характеристики, данные его предшественниками. Эксплицитно труд матери вообще игнорируется, что очень удобно. Короче, это еще один пример «незамечания» матери в западной политической мысли.

М.О'Брайен сравнивает мать с архитектором, выявляя некоторые из наиболее устойчивых и интересных сторон материнского труда, которые обошел Маркс. Их стоит рассмотреть подробно:

«Биологическое воспроизводство... не является сознательным актом воли. Никто не станет отрицать, что мать некоторым образом предвидит своего ребенка... Репродуктивное сознание женщины знает, что ребенок родится, знает, что такое ребенок, и в общих чертах представляет себе потенциал этого ребенка. Однако мать во многом отличается от архитектора. Женщина не может реализовать свои представления, воплотить их посредством того репродуктивного труда, в котором она участвует независимо от своей воли (если участвует вообще). В отличие от архитектора, ее воля не влияет на облик того, что появится. В отличие от пчелы, она знает, что то, что появится, будет иметь историю, так же как и она

сама. Подобно архитектору, она знает, что делает; подобно пчеле, она делает то, что от нее не зависит»[26].

Здесь поднимаются фундаментальные вопросы контроля, отношения человека к природе и характеристики собственно человеческой деятельности как исключительно рациональной и самопорождающей. Делая акцент на спланированности, сознательности и целенаправленности человеческого труда, Маркс противопоставляет такой труд царству необходимости (природы) и, соответственно, не может рассматривать женский репродуктивный труд и сопутствующие ему задачи как человеческий труд. То, что «производительный» труд как таковой был бы невозможен без репродуктивного и воспитательного труда, еще больше усугубляет проблематичный характер этого «невидимого» явления. Маркс не дает полного перечня предварительных условий существования «человеческого» труда, как он его определяет. Тут можно задать Марксу феминистский вариант того вопроса, который он сам задает представителям либеральных психологических теорий, игнорировавших историю производства в своих суждениях по поводу психологической жизни человека: «Что можно сказать о науке [марксизме], чьи основные положения не принимают во внимание это огромное поле человеческого труда [материнского] и которая к тому же не осознает своей неполноценности?..»[27]

По сути, Маркс в своей концепции исторического, основанного на трудовых отношениях анализа создающего самого себя человека отказался от исследования труда матери, а затем заново присвоил его себе[28]. Можно спросить: что плохого в этой знакомой идее независимости, самосозидания и самодостаточности, в которой можно распознать внушительный отзвук модернистского сознания? Во-первых, она, хотя и неявно, опирается на чрезмерно «пластичную» концепцию человеческой природы. И эта пластичность делает ее не таким уж открытым и необремененным представлением о человеческой природе, каким она хочет казаться. Во-вторых, эта идея высокомерна и идет по стопам проблематичных просвещенческих понятий о статусе природы. В-третьих, она воплощается в отрицании матери.

Маркс проделал важный и очень нужный критический анализ досоциальной индивидуальной монады либеральной теории, представляющей собой субъект, предшествующий тому обществу, в котором она живет. Однако предложенное им взамен понятие индивида как «совокупности обществен-

ных отношений» создает немало проблем. Особенно ярко описывает опасности пластичной концепции человеческой природы Р.Хейлбронер:

«Приходится платить большую цену за представление о человеке как существе, определяемом только его социальным окружением. Ведь в таком случае человек оказывается выражением социальных отношений, связывающих его или ее с другими людьми, которые точно так же являются всего лишь проявлением своего социального существования. В таком случае у нас имеется только паутина социальных определений, не привязанных ни к чему, кроме животных тел»[29].

А животные тела, согласно структуре антиприродного анализа Маркса, практически ничего не способны сказать нам о нас самих. Выявленное Д.Ронгом теоретическое партнерство между чрезмерно социализированным взглядом на человека и чрезмерно интегрированным взглядом на общество воплощается в судьбе политики в рамках теории Маркса и политической истории успешных марксистских движений[30]. Рухнувшее представление Маркса о взаимодополняющих и безоблачных отношениях между человеком и коммунистическим обществом слишком гладко, чтобы допускать политическую борьбу и диалог относительно существующих в обществе средств, целей, ограничений и возможностей. Практически невероятно, что великолепный теоретик борьбы и противоречий приходит к такому статичному представлению. А может, и нет? Возможно, сам Маркс воплощает человеческий предел жизни в состоянии постоянного конфликта. Интенсивный, дихотомический по структуре конфликт типа «сделай или умри» порождает противоположность: чистое, хотя и ложное примирение.

Придавать чрезмерное значение самосозидающим способностям человека к тому же и высокомерно. В таком случае мы отрицаем свою связь с природой и способствуем противостоянию природе, которая (как и мать) создала нас далеко не божествами. Такой акцент заставляет «человеческую» сущность вступать в конфликт с «природной» средой, полной ограничений, и в целом предвосхищает состояние «пост-запечатленности» (post-embeddedness), когда, согласно любимому высказыванию Дж.Шапиро, «человек перестает быть объектом неконтролируемых сил и становится абсолютно самосозидающим, постоянно выходя за рамки своих возможностей посредством творчества и постоянно участвуя в процессе собственного становления»[31].

Post-embeddedness — это опасная и высокомерная фикция, которая к тому же по своему характеру является проявлением маскулинности и женоненавистничества. Она опасна, так как может привести к противоборству со стороны природы. Это проявление маскулинности, так как является порождением сочетания представлений и нужд — состояния, уходящего корнями в гендерированную идентичность, основанную на противопоставлении материнскому миру. Это проявление женоненавистничества, так как увековечивает страх перед природными, а значит, «опасными» женщинами и, как следствие, необходимость господства над ними. Господство над природой выливается в желание к ней вернуться. Это возвращение, как считает С.Бовеншен, происходит через посредничество женщин: «Только кажется, будто биологические, природные моменты человеческого существования полностью исчезли из повседневной маскулинной жизни: то отношение к внутренней [и внешней] природе, которую еще не поработили, проецируется на женщин, так что женщинам приходится платить за нарушение природных стремлений мужчин»[32].

Систематические и взаимосвязанные попытки Маркса найти место природе и женщине в его огромной объяснительной схеме помогают выявить основное несоответствие в его теории — между гуманистическим волюнтаризмом («человек сам создает себя») и социоструктурным детерминизмом («сознание не определяет бытие; бытие определяет сознание»). Поскольку это несоответствие все-таки можно искусно преодолеть и соединить противоположное (как видно из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта»), возникает опасность прийти к однобоким формулировкам. Господство человечества над природой обещает всемогущество человека, которое всегда подвергается опасности. Заметьте, что капиталистическому варианту этой угрозы, анализируемому Марксом в разделах «Накопление» и «Воспроизводство», приписываются виталистические, природные и даже женские способности, включая способность динамично регенерировать. В результате, изъятая из пространства истории и труда, «мать» появляется в облике плодовитого капитализма, воспроизводящего и восполняющего самого себя, в то время как интеллектуальные усилия Маркса, как хлопоты повивальной бабки, направлены на то, чтобы облегчить схватки грядущей или уже начинающейся революции[33].

Преувеличенный акцент на самосозидании отрицает факт нашего рождения, вскармливания и воспитания. Он отрицает биосоциальную основу продолжения рода и проектирует ее исключительно на область «труда». К тому же он пропагандирует представление о коммунизме как отделении «пуповины [!] природной связи человека со своим родом»[34]. Эти идеи заставляют нас задуматься над высказыванием М.О'Брайен о том, что «в основе доктрины созидающего историю человека лежит невербализованная реальность того, почему он должен это делать»[35].

Отрицая первые биосоциальные отношения, мы тем самым отрицаем свою неразрывную связь с природой как физических, уязвимых, животных существ. Мы также отрицаем происхождение и основу нашей родовой способности общаться. Философы, подобные Марксу, пытающиеся описать и представить этот важнейший аспект человеческой жизни без упоминания материнского или родительского труда, вынуждены искать его основы в деятельности (праксисе), которая возникает позже (намного позже!) нашего первого опыта общения. Неудивительно, что в результате такая теория оказывается «утопической» или нереалистичной. Если мы отрицаем материнский труд и женский труд любви, более открытый неинструментальным, направленным на сотрудничество, сложным отношениям с природой, у нас складывается ограниченное представление об «отличительно человеческом труде» и «родовой жизни»[36]. Без ретроспективной оценки нашего биосоциального происхождения мы, скорее всего, присоединимся к Марксу, к его представлениям о прошлом как просто отвратительной «куче навоза».

Отрицание «матери» в теории Маркса — которое также является основным звеном в социальном восприятии, определении и защите маскулинности — помогает поддерживать господство над женщинами и природой. Таким образом, можно сказать, что марксистская социальная теория увековечивает проблемы (причем некоторые из них она стремится решить, а о некоторых и не догадывается), затрагивающие не только половину представителей нашего рода, но и его выживание.

Однако в работах Маркса (особенно ранних) имеются намеки на стремление к настоящим, взаимным отношениям между человечеством и природой, мужчинами и женщинами[37]. Более обширное цитирование могло бы показать неустойчивость его позиции между признанием природы и гос-

подством над нею и сложную противоречивость его мысли[38]. Рассмотрев эти цитаты, можно было бы оспорить аргументы И.Бальбуса об инкорригибельности Маркса, поскольку его концепция производства является «максимально возможным выражением» «высокомерия господства»[39]. Скорее, можно согласиться с идеей Н.Хартсок о том, что Маркса нужно (и можно) трансплантировать на новую эпистемологическую почву — чувствительную к гендерным проявлениям, открытую более широкому представлению о субъекте истории и эксплицитно феминистскую.

Является ли марксистская теория «крайним» проявлением модернистских, вдохновленных Просвещением попыток установить господство над природой? Это трудный вопрос, на который я скорее отвечу отрицательно благодаря скрытым намекам Маркса на альтернативную диалектическую взаимосвязь между человечеством и природой. Если мы сочтем неудачей Маркса «его неспособность [сохранить и] развить свои великолепные идеи с точки зрения эпистемологической обоснованности чувственного опыта и чувственного характера отношений между человеком и природой, выраженных в труде»[40], то, по крайней мере, условия *его* неудачи предпочтительнее многих других.

С другой стороны, нам следует хорошо подумать, прежде чем «пересаживать» Маркса на новую эпистемологическую почву, как предлагает Н.Хартсок, ведь теоретическая вселенная Маркса тесно связана с его онтологической средой, которая, безусловно, глубоко маскулинна. И знание, получаемое в этой структуре, ограниченно и опасно, не просто из-за неспособности «видеть» проявления гендерно дифференцированного опыта и знания, но и вследствие самого действия и содержания его интерпретационных возможностей. Эпистемологическая преданность Маркса области «производства» привязывает его не просто к мужской, а отличительно маскулинной онтологической реальности. Ей не хватает рефлексивной оценки своих собственных материнских и идеологических корней, что, согласно взглядам Маркса, является необходимым условием по-настоящему критической теории. В значительной степени тем «корнем», который невольно обнаружил Маркс, был гендерно специфичный современный человек.

Заключение

«Реальные связи» Маркса со своим социальным миром в значительной мере отражают отношения маскулинного субъекта. Мы видим проявления маскулинности в действии в потребности Маркса расчистить место для своих интеллектуальных и полемических усилий. Но еще более важным является то, что Маркс «успешно» исключает «мать» из общего анализа общественных отношений. (В этом он не сильно отличается от большинства современных политических теоретиков.) Это объясняет ряд важнейших характерных поворотов в его теории: подход к истории как к процессу движения вперед; дихотомический анализ антагонистических классовых отношений; теорию исторических изменений в виде катаклизмов; ультраволюнтаристское представление о человеческом труде. Исключенная из анализа труда «мать» подтверждает позицию Маркса, помогая определить неволюнтаристские измерения различных проявлений человеческого труда. Волюнтаристский анализ труда, в свою очередь, является ключевым компонентом объективизации Марксом природы, потому что удачно представляет природу как (феминизированный) пассивный субстрат человеческих (читай: мужских) активных усилий. Противоположность свободы и необходимости появляется на основе волюнтаристской концепции труда и отражает антагонистическое отношение между сыном и матерью / «Другим», человечеством (читай: мужской его половиной) и природой. Post-embeddedness — неизбежно «утопический» конец подобных схем. На уровне социальной и политической теории она / оно / он суммирует стремление и фантазии, запечатленные в глубинах психологии маскулинной идентичности: ясное и окончательное освобождение от матери / «Другого».

Примечания

Я хотела бы выразить благодарность за щедрые комментарии, критику и редакторскую помощь С.Хекман, М.Шенли, К.Тетсуниан и Д.Вульф.

[1] Было бы невозможно отдать должное всем этим работам в одной сноске. Приведенный ниже список — это выборка в основном из работ социалфеминистского направления. Delphy C. Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984; Capi-

talist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism / Ed. Z.Einstein. New York: Monthly Review Press, 1979; Hartsock N.C.M. Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism. New York; London: Longman, 1983; Jaggar A. Feminist Politics and Human Nature. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983; Sussex: The Harvester Press, 1983; O'Brien M. The Politics of Reproduction. Boston; London: Routledge and Kegan Paul, 1981; Mitchell J. Woman's Estate. New York: Random House, 1973; Women and Revolution / Ed. L.Sargent. Boston: South End Press, 1981; Scott H. Does Socialism Liberate Women? Boston: Beacon Press, 1974; Zaretsky E. Capitalism, the Family, and Personal Life. Revised and expanded. New York: Harper and Row, 1986. Прекрасным недавним вкладом в дискуссию об отношениях между феминизмом и марксизмом, захватывающим частично и территорию постмодернизма, стало следующее собрание эссе: Feminism as Critique / Ed. S.Benhabib, D.Cornell. Cambridge: Polity; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

[2] Здесь также невозможно охватить всю литературу по этому направлению в одной сноске. Полезный обзор и резюме теории отношений между объектами, который часто выступает как точка отсчета американской феминистской гендерной теории, см.: Greenberg J.R., Mitchel S.A. Object Relations in Psychoanalitic Theory. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1983. Следующие работы оказали значительное влияние на развитие области феминистской теории отношений между объектами: Chodorow N. The Reproduction of Mothering. Berkeley: University of California Press, 1978; Dinnerstein D. The Mermaid and the Minotaur. New York: Harper and Row, 1976. Примером более ортодоксальной защиты и применения психоаналитической теории в феминистском анализе являются: Mitchell J. Psychoanalysis and Feminism. New York: Random House, 1975; Introduction I // Feminine Sexuality: Jacque Lacan and the École Freudienne / Ed. J.Mitchell, J.Rose. New York: Norton, 1982. Сильную феминистскую критику психоаналитической гендерной теории см.: Irigaray L. This Sex Which Is Not One / Trans. C.Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1985; Irigaray L. Speculum of the Other Woman / Trans. G.C.Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985. Интересное применение идей Чодороу и Диннерстайн в моделях нравственного развития см.: Gilligan C. In a Different Voice. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1982. Подобное интересное приложение теории отношений между объектами к истории и философии науки см.: Keller E. Reflections on Gender and Science. New York; London: Yale University Press, 1985.

[3] Важные современные дискуссии о теоретическом и политическом статусе гендерных различий см. в следующих сборниках: Feminism as Critique / Ed. S.Benhabib, D.Cornell; The Future of Difference / Ed. H.Eisenstein, A.Jardine. Boston: G.K.Hall, 1980; Men in Feminism / Ed. A.Jardine, P.Smith. New York; London: Methuen, 1987; Feminism/Postmodernism / Ed. L.Nicholson. New York; London: Routledge, 1990.

[4] Balbus I. Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of Feminist Discourse // Feminism as Critique. P. 110—127, esp. p. 112.

[5] Kahn C. Man's Estate: Masculine Identity in Shakespeare. Berkeley: University of California Press, 1981. P. 10.

[6] См.: Benjamin J. The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination // Feminist Studies. 1980. Spring. № 6. P. 144—174.

[7] Lorber J., Coser R.L., Rossi A.S., Chodorow N. On the Reproduction of Mothering: A Methodological Debate // Signs: Journal of Women in Culture and Society, 1981. Spring. № 6. P. 482—513, esp. p. 502—503.

[8] Можно также сказать, что и феминный опыт приводит к определенным когнитивным наклонностям. Однако вплоть до недавнего времени фе-

минизм не выражался в печатной форме, не был обобщен в виде универсальных утверждений теории человеческого общества и социального поиска. Учитывая современную нестабильность гендера — как в концептуальном, так и в феноменологическом смысле, представляется маловероятным, чтобы «феминность» — или феминизм, если уж на то пошло, — когда-либо стала имитировать или присваивать достижения маскулинного гегемона.

[9] Seigel J. Marx's Fate: The Shape of a Life. Princeton: Princeton University Press, 1978.

[10] Ibid. P. 182.

[11] О связях между героизмом и маскулинностью см.: Stefano C. di. Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered // Women's Studies International Forum. 1983. № 6. P. 633—644; Hartsock N.C.M. Money, Sex, and Power. Ch. 8; Warner M. Joan of Arc: The Image of Female Heroism. New York: Random House, 1981.

[12] Те небольшие сведения о взаимоотношениях Генриетты Маркс и ее сына, которыми мы располагаем, — это одно письмо (воспроизведенное в: Seigel J. Marx's Fate. P. 49), в котором она заботливо интересуется его здоровьем и благосостоянием. Мы также знаем, что позже она критично относилась к его неспособности обеспечить себя и семью. Другие документы говорят о том, что Маркс проявлял мало любви к ней, будучи взрослым человеком, и посещал ее очень редко, и то в основном для того, чтобы попросить денег.

[13] См.: Moulton J. A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method // Discovering Reality / Ed. S.Harding, M.B.Hintikka. Dordrecht: D.Reidel, 1983. P. 149—164.

[14] Полезное обсуждение онтологии Маркса см.: Geras N. Marx and Human Nature: Refutation of a Legend. London: New Left Books, 1983; Gould C.C. Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality. Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 1978; Ollman B. Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

[15] Оригинальный и полезный анализ подтекстов материнства см.: Kahn C. Excavating «Those Dim Minoan Regions»: Maternal Subtexts in Patriarchal Literature // Diacritics: A Review of Contemporary Criticism. 1982. № 12. P. 32—41.

[16] Hartsock N.C.M. Money, Sex, and Power. P. 146.

[17] Marx K., Engels F. The German Ideology, part I / Ed. C.J.Arthur. New York: International Publishers, 1970.

[18] Rose H. Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences // Signs: A Journal of Women in Culture and Society. 1983. Autumn. № 9. P. 73—90.

[19] Marx K., Engels F. Op. cit.

[20] Hartsock N.C.M. Op. cit. P. 148.

[21] Marx K. Capital. Vol. III. New York: International Publishers. 1967.

[22] См.: Mill J.S. Nature // The Philosophy of John Stuart Mill: Ethical, Political and Religious / Ed. M.Cohen. New York: Random House, 1961.

[23] Balbus I. Marxism and Domination. Princeton: Princeton University Press, 1982. P. 269.

[24] Ibid. P. 271.

[25] Marx K., Engels F. The German Ideology. P. 86.

[26] O'Brien M. Politics of Reproduction. P. 37—38.

[27] Marx K. Economic and Philosophic Manuscripts // Karl Marx: Selected Writings / Ed. D.McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.

[28] Вот некоторые цитаты из «Экономическо-философских рукописей»: «Для социалистического человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека...», «у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою, процесса своего возникновения». «Какое-нибудь существо является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим *существованием* самому себе». Ibid. — В русском переводе см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 126, 127, 125.

[29] Heilbroner R. Marxism: For and Against. New York; London: Oxford University Press, 1980. P. 163.

[30] Wrong D. The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology // American Sociological Review. 1961. April. № 26. P. 183—193.

[31] Shapiro J. The Slime of History: Embeddedness in Nature and Critical Theory // On Critical Theory / Ed. J.O'Neill. New York: Seabury Press, 1976. P. 145—163.

[32] Bovenschen S. The Contemporary Witch, the Historical Witch, and the Witch Myth // New German Critique. 1978. Fall. № 15. P. 83—119. О «бунте природы» говорили Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер в работе «Диалектика Просвещения». Впоследствии эта идея часто использовалась и развивалась феминистами, которые пытались выстроить критическую теорию феминистской экологии. В траектории просвещенческой мысли и практики Адорно и Хоркхаймер видели поступательный «прогресс» в порабощении внутренней и внешней природы, которому обязательно сопутствуют социальная и эмоциональная регрессия. Они также хорошо видели гендерные измерения этой диалектики. Женщины, как отмечал Адорно в другой работе, «все еще не охвачены обществом» (т.е. не находятся в положении власти). Далее, в структуре диалектики они считаются существами более «природными», чем мужчины; и «там, где истинной целью является порабощение природы, биологическая "неполноценность" — это горящее клеймо слабости, которое наложила природа в качестве главного стимула агрессии». Иными словами, со стороны «цивилизованных» мужчин в отношении «природных» женщин, природы и других «Других» проявляется «нецивилизованная» агрессия. Horkheimer M., Adorno T. Dialectic of Enlightenment. New York: Seabury Press, 1972. P. 248.

[33] По вопросу присвоения мужчинами женских репродуктивных способностей см.: Al-Hibri A. Reproduction, Mothering and the Origins of Patriarchy // Mothering: Essays in Feminist Theory / Ed. J.Trebilcot. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983. P. 81—93; Kittay E.F. Womb Envy: An Explanatory Concept // Ibid. P. 94—128; O'Brien M. Politics of Reproduction.

[34] Цит. по: Shapiro J. Slime of History. P. 48.

[35] O'Brien M. Politics of Reproduction. P. 53.

[36] См.: Prokop U. Production and the Context of Women's Daily Life // New German Critique. 1978. Winter. № 13. P. 18—33; Ruddick S. Maternal Thinking // Rethinking the Family: Some Feminist Questions / Ed. B.Thorne, M.Yalom. New York; London: Longman, 1982. P. 76—94.

[37] Особенно провокационным выглядит следующий отрывок из «Экономическо-философских рукописей»: «В отношении к *женщине*, как к *добыче* и служанке общественного сладострастия, выражена та бесконечная деградация, в которой человек оказывается по отношению к самому себе, ибо

тайна этого отношения находит свое недвусмысленное, решительное, открытое, явное выражение в отношении мужчины к женщине... В этом *естественном* родовом отношении человека к природе непосредственно заключено его отношение к человеку, а его отношение к человеку есть непосредственным образом его отношение к природе, его собственное *природное* предназначение. Таким образом, в этом отношении проявляется в чувственном виде, в виде наглядного факта то, насколько стала для человека природой человеческая сущность, или насколько природа стала человеческой сущностью». — Русский перевод см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 115.

[38] Несмотря на то что я не развиваю эту идею далее, приношу благодарность за нее Саре Ленокс.

[39] Balbus I. Marxism and Domination. P. 269.

[40] O'Brien M. Between Critique and Community (review of Nancy Hartsock's *Money, Sex and Power*) // The Women's Review of Books. 1984. April. № 1. P. 9.

Глава 9

Рабство и дружба в браке: «Подчинение женщин» Джона Стюарта Милля

Мэри Линдон Шенли

Очерк Дж.С.Милля «Подчинение женщин» — образец одного из самых значительных для XIX в. выступлений за право женщин голосовать, трудиться, получать образование. Несмотря на то, что эта работа была с энтузиазмом встречена активистами женского движения того времени, позднее критики Милля, а также политические теоретики редко относились к ней серьезно, пока в начале 70-х годов XX в. феминисты не показали важность содержащихся в ней идей для феминистской теории и политической мысли. Однако многие феминисты неоднозначно относятся к наследию Дж.С.Милля и его работе «Подчинение женщин», рассматривая ее лишь как призыв к законодательному «равенству прав» и высказывая сомнения в эффективности уничтожения законодательных препятствий для женщин как единственного способа достижения равенства полов. Эгалитарные в других отношениях устремления Милля были в глазах феминистов нивелированы тем, что он не распространил свою критику неравенства на разделение домашнего труда и был уверен в том, что большинство женщин изберут в качестве «карьеры» брак[1].

Полностью признавая ограниченный характер «феминизма равенства прав», в настоящей статье я бы хотела бы показать, что «Подчинение женщин» посвящено не только проблеме предоставления формально равных прав и возможностей женщинам. Гораздо более основательно эта работа рассматривает искаженные отношения между мужчинами и женщинами в браке и выражает надежду на установление подлинно дружеских связей между мужем и женой. Такая дружба нужна не только для эмоционального удовлетворе-

ния — она необходима, если брак призван стать, как желал того Дж.С.Милль, «школой истинной нравственности»[2]. Главное в «Подчинении женщин» — не предоставление равных прав как способ освобождения женщин, а утверждение необходимости равенства между мужчинами и женщинами (каким бы образом оно ни достигалось) во имя дружбы в браке и прогресса человеческого общества.

Представление Дж.С.Милля о браке как средоточии сочувствия и понимания двух самостоятельных взрослых людей не только позволяет по-новому взглянуть на его феминизм, но и обращает внимание на один существенный аспект либеральной политической мысли, который, однако, зачастую неверно интерпретируют или игнорируют. Против либерального индивидуализма одинаково активно выступают и марксисты, и неоконсерваторы, обвиняя его в том, что он призывает к дезинтеграции эмоциональной связи, предлагая взамен эгоистический экономический интерес на основе договоренностей. Однако в очерке Дж.С.Милля как раз подчеркивается ценность неинструментальных отношений в человеческой жизни. Его описание искаженных и правильных отношений в браке обнаруживает параллель между отношениями в семье и политическим устройством общества. Его представление о браке как средоточии сочувствия и понимания между самостоятельными взрослыми людьми остается нереализованной целью для тех, кто верит, что для освобождения женщин необходимо не только формальное равенство прав и возможностей, но и такие меры, которые позволили бы мужчинам и женщинам иметь отношения истинного равенства, взаимности и взаимодействия.

Извращение брака из-за отношений «хозяин/раб»

Изложение нового видения брака на основе дружеских отношений Дж.С.Милль предваряет критическим анализом мужского господства в браке, который можно назвать одним из наиболее разоблачительных в истории западной философии. В «Подчинении женщин» для описания отношений между мужем и женой Дж.С.Милль использует аналогию «хозяин и раб» или «хозяин и слуга». На первых же страницах он называет зависимость женщин от мужчин «примитивным состоянием постоянного рабства»[3]. Далее он говорит, что, несмотря на предполагаемый прогресс христианской

цивилизации, «жена по сути остается пожизненной прислугой своего мужа: исходя из юридических обязательств, она не болеее чем раба, которая часто работает прислугой»[4]. Затем он утверждает: «Уже не осталось законных рабов, кроме хозяйки дома»[5]. Тему рабства женщин Дж.С.Милль поднимал не только в «Подчинении женщин». В своей речи по поводу Билля о реформе 1867 г. он говорил о том, что у членов парламента есть некое «скрытое чувство», которое они «стыдятся выразить открыто», — это ощущение, что у женщин есть единственное право — беспокоиться о том, «как им быть наиболее полезными и преданными служанками отдельных мужчин»[6]. В письме О.Конту он сравнивает женщин с «домашними рабами», подчеркивая, что женщины тратят свои способности «не для достижения счастья в своей жизни, а исключительно на услужение и удовлетворение другого пола, что объясняется лишь их зависимым состоянием»[7].

Однако что имел в виду Дж.С.Милль, осуждая «рабство» замужних женщин? Насколько прямой является параллель между женами и рабами? Замужние женщины среднего класса времен королевы Виктории явно не испытывали таких страданий, как рабы, однако Милль совершенно сознательно выбрал именно этот образ, чтобы напомнить своим читателям, что в браке муж имеет юридическую власть над имуществом и телом жены[8]. Существовавшая в те времена социально-экономическая система не открывала перед женщинами иного пути, кроме замужества; с юридической точки зрения, личность замужней женщины поглощалась личностью ее мужа, а насилие над человеческим достоинством женщины в браке (включая изнасилование) было вопиющим, широко распространенным и к тому же не противоречило никакому законодательству.

По мнению Милля, женщины находятся в двойной зависимости; у них нет свободы в браке, и они не могут отказаться выйти замуж[9]. Как может жить незамужняя женщина? Даже если она принадлежит к среднему или высшему классу, она не имеет возможности учиться в университете, получать систематическое высшее образование. Даже если ей каким-то образом удалось получить профессиональное образование, ей, скорее всего, просто не позволят заниматься профессиональной деятельностью. «Как только женщины показывают, что они способны составить конкуренцию мужчинам в какой-либо профессиональной сфере, эта сфера, особенно

если она может принести хороший доход или почетное положение, тут же для них закрывается»[10]. Вот как Милль описывает судьбу Элинор Гаррет, сестры Миллисент Гаррет Фосет, лидера борьбы за равные избирательные права:

«Некая юная леди, мисс Гаррет... изучала медицину. Получив должным образом подтверждение своей квалификации, она... начала по очереди стучаться во все двери, через которые, согласно закону, можно получить доступ к медицинской профессии. После того как все двери мгновенно захлопывались перед ее носом, она, к счастью, нашла одну дверь, которую случайно забыли закрыть. Общество аптекарей, казалось, просто забыло отгородиться от тех, кто, как они думали, никогда и не мог бы попытаться к ним войти, и вот через эту узкую лазейку наша юная леди нашла вход в профессиональную сферу. Но этому ученому сообществу факт того, что женщина может оказывать медицинскую помощь даже женщинам, показался настолько вопиющим, что тот узенький лаз, через который пробралась мисс Гаррет, тут же после нее был захлопнут»[11].

Положение женщин из рабочего класса было еще хуже. В «Принципах политической экономии» Милль писал, что низкая заработная плата женщин объясняется «предубеждением» общества, которое, «делая почти всех женщин, в социальном смысле, придатком мужчин, дает мужчинам возможность брать львиную долю того, что принадлежит им обоим». Другой причиной низкого заработка женщин был избыток неквалифицированного женского труда. И по закону, и по традиции у женщины «практически не было никаких других доступных ей средств заработать себе на жизнь, кроме как быть женой и матерью»[12]. Брак, по словам Милля, был для женщин «Гобсоновым выбором» — «или это, или ничего»[13].

Однако еще хуже социальной и экономической необходимости выходить замуж было положение женщины в браке. Милль прекрасно понимал всю подоплеку английского обычного права, которое лишало женщину статуса отдельного от мужа юридического лица. Доктрина положения замужней женщины или, как это называлось, брачного единства основывалась на библейском представлении: «Да оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] един дух — одна плоть» (Бытие 2:24). Если «одна плоть», то, как сказал Блэкстоун, «в браке муж и жена — для закона единая личность». И эту «личность» представлял муж.

Блэкстоун выражается очень кратко: «Само существование или юридическое пребывание женщины в браке условно или, по крайней мере, включено в существование мужа и объединено с ним»[14]. Несправедливость доктрины брачного единства чаще всего проявлялась в ограничении права замужней женщины на заработанный ею доход. Поскольку связанная узами брака чета считалась «единой личностью», доход жены принадлежал мужу, который и мог им распоряжаться[15]. Будучи членом парламента, Милль поддерживал Билль о праве замужней женщины на собственность, утверждая, что его оппоненты — это мужчины, которые не могут себе представить, «что общество может существовать на основе гармонии между двумя людьми, и для них один обязательно должен обладать абсолютной властью над другим». Он настаивал, что Англии пора уже преодолеть эту «первобытную ступень»[16]. В «Подчинении женщин» Милль говорит о том, что «положение жены [в отношении собственности] по английскому обычному праву хуже положения рабов по законам многих стран: в соответствии с римским правом, например, раб мог иметь личную собственность, которая была в определенной мере предоставлена в его исключительное пользование»[17]. Подобным образом Милль рассматривает эксклюзивное опекунство мужа над детьми как знак зависимости женщины от его воли[18]. По его мнению, жене оставалось быть только «личной рабыней деспота»[19] — и никем более.

Самыми возмутительными аспектами обычного права и парламентских актов были те, которые санкционировали жестокость в семье. Во время парламентских дебатов по Биллю о народном представительстве в 1867 г. Милль заявил, что женщинам необходимо предоставить избирательное право для того, чтобы они могли лоббировать закон, предусматривающий наказание за жестокое обращение с ними со стороны мужей:

«Мне бы хотелось, чтобы этой Палате предоставили отчет о количестве женщин, которых ежегодно забивают насмерть, в том числе и ногами, их защитники-мужчины, а в столбце напротив указали количество вынесенных приговоров... В третьем столбце я также хотел бы видеть сведения о количестве имущества, несправедливо присвоенного мужьями, что повлекло бы за собой то же наказание. А затем вычислить, во что арифметически оценивают мужские законы и мужские суды убийство женщины»[20].

Однако лучше всего, согласно Миллю, «превращение жены в рабыню» демонстрируют две законодательные оговорки — она не может отказывать своему господину в «интимной близости» и добиваться законного развода с ним до тех пор, пока он, не считая прелюбодеяния, не бросит ее или не проявит крайнюю жестокость. Милль был поражен тем, что вне зависимости от того, насколько бы жестоким, отвратительным тираном в отношении жены ни был муж, «он мог потребовать от нее и заставить ее силой участвовать в самой низшей степени деградации человека», которая служит средством «проявления животного инстинкта, против ее воли»[21]. Муж и жена — одно тело, поэтому, по определению, муж не мог совершить изнасилования по отношению к собственной жене. По закону, жена не могла оставить мужа на основании этого преступления, ведь в таком случае ее обвинили бы в том, что она его бросила, но она также не могла и подать на него в суд. Для Милля сексуальное насилие над женщиной со стороны ее мужа было самым отвратительным проявлением мужского господства; а его законный статус делал его особенно отвратительным. Поэтому он говорил не просто об отдельных отклонениях, имеющих место в отношениях некоторых «хозяев» и их жен, а о санкционированной законом системе домашнего рабства, которая формировала характер брака того времени в целом[22].

Описание брака, данное Миллем, весьма радикально отличалось от подавляющего большинства викторианских представлений о доме и домашнем очаге. Восхваление дома Дж.Рескином в его «Сезаме и лилиях» выражает чувства и устремления многих людей того времени: «Покой и мир — вот что является истинной природой дома; убежище не только от болезней плоти, но и от всякого ужаса, сомнений и раздора... Это святое место, храм целомудрия, храм домашнего очага, охраняемый богами дома»[23]. У.Хафтон заметил, что К.Патмор в названии своего стихотворения «Ангел в доме» уловил «главную черту викторианской любви» и отразил «превознесение семейной жизни и женского характера», характерное для XIX в.[24] Дж.Ф.Стивен, который писал, что не согласен с «Подчинением женщин» «с первого до последнего предложения», находил в высшей степени безвкусной саму попытку Милля обсудить движущие силы семейной жизни, не говоря уже о его идеях. «Есть нечто — даже не знаю, как это назвать... сказать "непорядочное" было бы слишком сильно, лучше сказать — неприятное, в нарушении

приличий, в подробном и длительном рассуждении об отношениях между мужчинами и женщинами и характере женщин как таковом»[25].

Однако работа «Подчинение женщин» была направлена не только против викторианских правил приличия; это был радикальный вызов одному из самых фундаментальных и высоко ценимых многими устоев брака в современную эпоху, а именно идее о том, что брак — это отношения, основанные на взаимном согласии партнеров соединить свои жизни. Милль, напротив, заявлял, что якобы добровольное согласие женщин вступать в брак в действительности не было добровольным обетом, это был вынужденный, в силу отсутствия каких-либо достойных альтернатив, шаг. Более того, законы, регулировавшие брачные отношения, лишали женщину множества обычных для взрослых и самостоятельных людей прав, начиная с права распоряжаться своим доходом и кончая правом заключать договоры и защищать свою физическую независимость посредством отказа от нежелательных сексуальных отношений. Да и сам факт, что женщина «соглашается» вступить в брак в ответ на «предложение» мужчины, с самого начала подразумевает иерархические отношения. Такое одностороннее предложение не выражает тех отношений, которые должны существовать между поистине равными существами, способными на основе свободного обсуждения и взаимного согласия создавать союз, позволяющий им вместе управлять своей жизнью.

Помимо этого, взгляд Милля на брак как на рабство отражает намного более сложное и скептическое представление о том, что представляет собой «свободный выбор» в обществе, о котором говорили он сам в своих ранних работах или его либеральные предшественники. Например, Гоббс считал, что люди поступают «свободно», даже когда они движимы страхом за собственную жизнь. Локк с ним не соглашался, но, в свою очередь, говорил о свободном выборе человека остаться гражданином своей страны, как будто эмиграция была доступной для всех альтернативой. В других работах Милль чрезмерно оптимистически расценивает возможности свободы выбора, доступные, например, наемным работникам, особенно в начале их карьеры. Однако анализ брачных отношений убедил Милля, насколько сложно доказать, что какое-то действие является результатом свободного волеизъявления, и что однажды данное согласие накладывает вечные обязательства. По аналогии у него возникли со-

мнения относительно законности многих других отношений, включая якобы свободные договоренности о соответствии труда и его оплаты, политические обязательства в отношении избирателей и тех, кто не имел права голоса. Работа «Подчинение женщин» показала зыбкость, внутренне присущую традиционным представлениям о свободе воли, независимости и самоопределении, столь важным для либералов, и продемонстрировала, что экономические и социальные структуры самим своим существованием ограничивают право человека выбирать себе друзей, работу или гражданство.

Милль вполне оптимистически относился к возможности существования брака на основе истинного взаимного согласия. Он верил, что уже в его дни некоторые люди установили такие отношения взаимности и поддержки. (Он рассматривал свои собственные отношения с Гарриет Тейлор Милль как пример брака равных[26].) Однако на пути равенства в браке постоянно возникали препятствия. Чтобы создать условия, способствующие браку равных людей, а не хозяина и рабыни, необходимо изменить законодательство о семье, а мужчинам и женщинам — научиться поддерживать по-настоящему равные и взаимные отношения в своем браке. По мнению Милля, самым сложным и проблематичным являлось именно последнее условие.

Страх перед равенством

По словам Милля, правовое равенство в браке и равенство возможностей потребовало бы от мужчин пожертвовать теми политическими, правовыми и экономическими преимуществами, которыми они наслаждаются «просто потому, что родились мужчинами». Поэтому Милль поддерживал такие меры, как избирательное право для женщин, Билль о праве замужних женщин на собственность, Закон о разводе 1857 г., отмена Закона о заразных заболеваниях и предоставление женщинам права получать высшее образование и заниматься профессиональной деятельностью. Милль утверждал, что предоставление избирательного права женщинам, с одной стороны, будет стимулировать развитие способностей женщин благодаря их участию в принятии гражданских решений, а с другой — даст замужним женщинам возможность защищать себя от несправедливости со стороны мужей, каковой является, например, отсутствие опекунских прав в от-

ношении детей и права распоряжаться собственным доходом. Доступ к образованию и работе открывает женщинам иные пути, помимо замужества, и оказывается подспорьем при попытках разведенных или расставшихся со своими мужьями по причине неудачного брака самостоятельно содержать себя. Закон о разводе 1857 г., впервые учредивший в Англии бракоразводные суды, давал мужчинам и женщинам возможность избежать невыносимых обстоятельств (хотя Милль справедливо протестовал против двойных стандартов сексуального равенства, содержавшихся в этом законе, по которому муж мог развестись с женой по причине прелюбодеяния, а жена была обязана предоставить доказательства инцеста, двоеженства или жестокого обращения со стороны мужа). Тем немногим женщинам, у которых был собственный доход, Закон о собственности замужних женщин давал возможность выступать как отдельное юридическое лицо и занимать более равные позиции со своими мужьями.

Однако Милль в своем анализе пошел еще дальше. Он настаивал на том, что подчинение женщин нельзя искоренить только посредством изменения законодательства, что кроме изменений в законе необходимо реформировать образование и по-новому формировать общественное мнение и привычки, наконец, изменить само устройство семейной жизни. Дело в том, что основная причина сопротивления многих мужчин освобождению женщин заключалась не только в их нежелании отказаться от своих привилегий в семье, но и в страхе перед возможностью жить бок о бок с равным человеком. Милль заявлял, что мужчины пытаются закрыть перед женщиной все другие пути, кроме замужества, только чтобы брак оставался «узаконенным деспотизмом»[27]. Те мужчины, которые «с настоящим отвращением относятся к идее равного выбора для женщин», в глубине души боятся, что «женщины потребуют, чтобы их брак был учрежден на равных условиях»[28]. Одним из главных положений Милля в «Подчинении женщин» является, что «ограничение возможностей [женщин] [в законодательстве] необходимо лишь для того, чтобы сохранить их подчиненное положение в семейной жизни: *потому что большинство мужчин все еще не могут смириться с мыслью о сосуществовании с равным им существом*» [курсив мой][29]. Одобряемая обществом дискриминация женщин была проявлением укоренившегося в семейных отношениях хаоса.

Милль никак не объясняет и не анализирует источники страха мужчин перед равенством с женщинами. В других работах он приписывал общечеловеческое сопротивление равенству боязни утратить привилегии и осознанию возможных политических последствий уравнивания[30]. Однако мысли о страхе перед равенством в браке могут напомнить читателям XX в. работы психоаналитиков, посвященные неврозам и мужскому страху перед женщинами, который вызван отношениями между мальчиком и представляющейся ему всемогущей матерью, являющейся источником как любви и заботы, так и ограничений и наказания[31]. Анализ страха перед равенством у Милля не основан на психоанализе. Однако он описывает последствия неравенства в браке и для психического состояния отдельного человека, и для социальной справедливости в обществе в целом. Своей аргументацией в «Подчинении женщин» Милль не только хотел убедить мужчин в том, что законодательство в отношении женщин несправедливо, но и показать, что экономическое, физическое и нравственное насилие у себя дома ведет к поражению и саморазрушению мужского пола.

Отсутствие равных с мужчинами возможностей пагубнее всего сказывалось на женщинах. Сведение всей их деятельности к домашним обязанностям было неправомерным «насильственным подавлением»[32]. Милль соглашался с Аристотелем, что участие в общественной жизни обогащает и облагораживает, однако он видел, что для женщин такое участие невозможно. Ничто не побуждало их вместе с другими обсуждать основания общежития или следовать принципам, определяющим совместную деятельность во имя общего блага. У них не было и возможностей для собственного развития, какие дает участие в общественной жизни[33]. Женщины хорошо знали цену, которую пришлось бы за это заплатить: ты или скучная, ограниченная, или беспринципная[34]. Плата мужчин была не столь очевидной, но не менее реальной; озабоченные поисками собственного отражения в сознании этих «заторможенных» женщин, мужчины обманывали и ограничивали себя.

Милль был уверен, что мужчины испорчены главным образом своим господством над женщинами. Больше всего их портит то, что, доминируя над женщинами, они привыкают «поклоняться своей собственной воле как величайшему творению, которое по статусу равноценно закону для всякого другого мыслящего существа»[35]. Такое самопоклонение воз-

никает в очень юном возрасте и препятствует тому, чтобы мальчик естественно воспринимал себя и свои отношения с другими.

Мальчик может быть «самым бездумным и пустым из самых невежественных и флегматичных представителей человечества», но «исключительно потому, что родился мальчиком», он начинает думать, будто «по праву стоит выше абсолютно всех представителей целой половины рода человеческого, включая и тех, чье реальное превосходство он чувствует ежедневно и ежечасно»[36]. Напротив, женщин учат «жить для других» и «жизнью своих любимых», а затем число любимых ограничивается «теми мужчинами, с кем они связаны, и детьми, которые еще сильнее привязывают их к мужчине»[37]. То, что говорят мужчинам женщины, вследствие такого воспитания не является абсолютной истиной, да и не может быть таковой; чувства женщин систематически извращаются подчинением. Поэтому их мнение нельзя считать адекватным, и мужчины, таким образом, лишены возможности узнать всю правду о себе.

Данная картина чрезвычайно напоминает описанные Гегелем в «Феноменологии сознания» отношения господина и раба[38]. Господин, который видит в себе лишь господина, не может обрести независимое самосознание. Господин полагает, что независим, однако на самом деле он полностью зависит от своих рабов, причем не только в обеспечении своих нужд и желаний, но и в своей идентичности: «Без раба нет господина». Господин не способен обрести полноту самосознания, пока тот «другой», в котором он видит себя, находится в ограничивающем его состоянии рабства: быть *просто* господином значит ограничивать собственное самосознание и определять себя в терминах принадлежащей тебе «вещи». Поэтому для Милля те мужчины, которые отстаивают идею мужского превосходства над женщинами, самым фатальным для себя образом искажают диалектику познания самого себя через представление о себе других. Существующие отношения между полами вызвали то «самопоклонение», которое является общим для «всех привилегированных людей и привилегированных классов». Такое искажение способствует тому, что у мужчин и представителей других привилегированных классов складывается ложное представление о том, кем они являются и чего они стоят.

Никто из философов до Милля не дал такого подробного аргументированного анализа разрушающего воздействия на

мужчин их социального превосходства над женщинами, их дистанцирования от женщин. Его предшественники в философии считали, что доминирующее положение мужчин по отношению к женщинам является естественным (Аристотель, Гуго Гроций), либо (поскольку до появления института семьи не существовало естественного превосходства мужчин над женщинами) что в гражданском обществе такое положение является необходимым для решения вопроса о том, кто должен быть главой семьи (Локк), либо что женщины согласились с подчиненным положением в обмен на защиту (Гоббс), либо доминирование мужчин рассматривалось как следствие любви и заботы (Руссо)[39]. Никто из них не говорил, что такое устройство семейной жизни может негативно сказаться на способности мужчины участвовать в общественных обсуждениях на публичных собраниях (*agora*) или в демократическом управлении. Милль стремился аргументированно доказать, что развитие человечества как вида сдерживается домашним рабством, в основе которого лежат страх перед равенством, неравное положение супругов и отсутствие взаимности и поддержки, какими отличаются истинно дружеские отношения.

Надежда на дружбу

Милль предлагает излечить ужасающие последствия страха перед равенством с помощью дружеских отношений в браке. Четвертая глава «Подчинения женщин», где речь идет скорее о мечте, посвящена дружбе, «идеалу брака»[40]. Этим идеалом Милль считал «союз мыслей и желаний», который является «основой крепкой дружбы» между мужем и женой[41].

Восхваление Миллем дружеских отношений в браке поэтично и сильно напоминает превознесение, как превозносили нравственную ценность этой формы человеческой близости и доставляемое ею удовольствие Аристотель, Цицерон и Монтень. Милль пишет:

«Когда двое, вместо того чтобы быть никем, становятся чем-то; когда их тянет друг к другу, и в них уже есть нечто общее; когда они постоянно вместе в чем-то участвуют и при этом сочувствуют друг другу, это открывает их скрытые до того способности... поистине обогащая обоих, и оба, в до-

бавление к своим вкусам и способностям, приобретают вкусы и способности другого»[42].

Однако такое развитие способностей не является единственным преимуществом дружеских отношений. Главное — дружба способствует тому, что Монтень называл освобождением от эгоизма, способностью видеть в другом такого же цельного и ценного человека, как ты сам. Следовательно, дружба в ее высшем понимании может существовать только между в равной степени добродетельными людьми[43]. Поэтому философы от Аристотеля до Гегеля постоянно заявляли о том, что женщина не может быть другом мужчины, ибо в женщинах нет необходимой нравственной способности к высшей форме дружбы. Более того, часто проводилась грань между супружескими отношениями и дружбой не только по причине присутствия в браке сексуальных отношений и детей, но и потому что женщины не способны учиться в школе нравственной добродетели, какой является дружба в своей наивысшей форме.

Таким образом, говоря о дружбе в рамках семейных отношений, Милль радикально расходится с мыслителями прошлого. Для Милля, как и для его предшественников, «истинной добродетелью человека является его способность сосуществовать с другими на равных». Такое равенство предполагает, что люди «[претендуют] лишь на то, чем сами же готовы поделиться с другими», что любое приказание они считают «необходимостью в исключительных случаях» и что при каждой возможности они предпочитают «общество тех, кто попеременно и по взаимному согласию может быть и ведущим, и ведомым»[44]. Это представление о взаимности, о перемене лидерства по необходимости является отличительной характеристикой семейной жизни. Практически все либеральные современники Милля принимали понятие естественной и неизбежной взаимодополняемости мужских и женских ролей и качеств. Однако Милль уже в 1833 г. выразил свое убеждение в том, что «наивысший мужской и наивысший женский» характер ничем не отличаются друг от друга[45]. Идея личности, соединяющей в себе черты обоих полов, подкрепляла призыв Милля к равенству в семье.

Милль неоднократно говорил о том, что в существующем обществе практически нет «таких супружеских отношений, которые должны быть между равными людьми», и что такие браки станут возможными лишь тогда, когда мужчины избавятся от страха перед равенством и от желания доминиро-

вать[46]. Иными словами, для освобождения женщин недостаточно реформировать законодательство: нужно обучать людей новым отношениям друг с другом. Относиться к женщинам как к равным необходимо не только для того, чтобы отстаивать права человека и предоставить женщинам возможности выживания в обществе благодаря труду, но и для того, чтобы мужчины и женщины смогли развивать нравственные отношения высшего порядка. И мужчинам и женщинам в равной мере надо «научиться взращивать максимальное сочувствие к человеку, равному им и в правах, и в развитии»[47]. Милль часто пытается (и не всегда успешно) охарактеризовать качества такого союза. Например, в работе «О свободе» он отвергает принадлежащую Гумбольдту характеристику брака как договора (контракта), который может быть прерван, если «любая сторона заявит о желании его расторгнуть». Такой порядок был бы адекватным, если бы преимущества подобного партнерства сводились только к финансовым вопросам. Но брак — это еще и ожидания человека в «жизненном плане», брак создает «ряд нравственных обязательств... по отношению к другому человеку, которые можно аннулировать, но нельзя игнорировать»[48]. Милль был убежден, что, несмотря на все трудности создания закона, который признавал бы нравственные аспекты этих отношений, существуют такие нравственные универсалии, которые выходят за рамки составляющих их элементов и образуют нечто большее, чем их простая сумма.

Однако здесь критическая сила Милля ослабевает и обнаруживаются противоречия между идеалом и реально существующими нравственными предписаниями. Несмотря на все прекрасные идеи об изменении структуры подчинения и доминирования в семье, единственным конкретным средством, которое предлагает Милль для развития общества равных, является предоставление женщинам равных возможностей вне семьи. В работе «О свободе» он пишет, что «для окончательного уничтожения [почти деспотической власти мужей над женами] нужно единственное — дать женщинам те же права и защиту со стороны закона, как и всем другим»[49]. По-видимому, то же самое он имеет в виду, когда говорит, что для достижения равенства необходимо всего лишь «отменить существующие обязательства и меры защиты в отношении мужчин»[50]. Более того, Милль отнюдь не выступал против дифференциации обязанностей мужчин и женщин в управлении единым домашним хозяйством, хотя обычно он

специально подчеркивал, что женщина «выбирает» свою роль или что такое распределение обязанностей наиболее «целесообразно», но, тем не менее, не является «естественным».

В целом Милль придерживался мнения, что в семье жена должна полностью заботиться о доме и детях, а муж — об обеспечении дохода: «Когда благосостояние семьи зависит... от заработка, то в целом наиболее соответствующим разделением труда между супругами мне представляется обычный порядок, когда мужчина зарабатывает, а женщина управляет семейной экономикой»[51]. Он не считал «желательным для большинства, чтобы жена также обеспечивала часть семейного дохода своим трудом»[52]. Милль подчеркивал, что только женщины должны заботиться о детях, неоднократно называя это «такой заботой... которую больше не может дать никто», занятием, в котором «никто с ними не сравнится», и делом, которое «не может выполнить никто другой»[53]. Милль, кажется, пессимистически оценивал возможности совмещения домашних обязанностей с общественной жизнью: «В целом можно считать, что, подобно мужчине, начинающему заниматься какой-либо профессиональной деятельностью, женщина, выходя замуж, делает свой выбор в пользу управления домашним хозяйством и заботы о семье в качестве основного ее занятия... и тем самым она отказывается... от [других занятий], не совместимых с требованиями этого основного занятия»[54].

Согласие Милля с традиционным гендерным разделением труда позволило некоторым его критикам обвинять его в том, что он полагал, будто решение проблемы подчиненного положения женщин состоит в определении равенства возможностей как равного права, не затрагивая гендерное разделение труда в семье. Так, Дж.Аннас, отдавая должное теоретическим аргументам Милля в поддержку равенства, сетует, что предложения Милля относительно необходимых изменений гендерных ролей можно назвать «скромными и в лучшем случае реформистскими. Он считает непреложным фактом, что большинство женщин на самом деле хотят быть только женами и матерями»[55]. Л.Голдстейн соглашается с тем, что «ограничения, которые Милль считает необходимыми для замужних женщин, не соответствуют его собственному призыву к равенству личной свободы для представителей обоих полов — причем это несоответствие настолько велико, что ставит под угрозу весь этот призыв»[56]. Однако такие ут-

верждения, правильно отмечая ограниченность законодательных парламентских актов против дискриминации женщин как инструментов реальных социальных изменений, неверно истолковывают призыв Милля к равенству возможностей как вывод из его рассуждений о равенстве между мужчинами и женщинами[57]. Напротив, Милль считал кардинальным способом уничтожения подчинения женщин не предоставление равных возможностей, а дружеские отношения между супругами; равные возможности он рассматривал лишь как средство достижения таких отношений.

Теоретический потенциал осуждения Миллем иерархической структуры семейных отношений недостаточно оценен до сих пор. Приверженность Милля к равенству в браке была иного теоретического порядка, чем позитивное отношение к разделению труда по половому признаку. С одной стороны, вера Милля в необходимость равенства как предварительного условия дружеских отношений в браке была важнейшим принципом его теории, основанной на нормативной установке о более высоком и более нравственном порядке человеческих отношений между равными. Его уверенность в том, что равенство — лучшая основа для дружбы, нежели неравенство, была столь же незыблема, как и его убеждение в превосходстве демократии над деспотизмом; дух человека не может полностью реализовать свой потенциал, если тот живет в абсолютном подчинении другому человеку или государству[58]. С другой стороны, опыт не опровергал веры Милля в возможность существования и сохранения дружеских отношений в случае, когда женщина несет почти полную ответственность за домашнее хозяйство, иначе, возможно, ему пришлось бы каким-то образом ее модифицировать или даже отказаться от нее вовсе. В этом смысле ситуация напоминает подход Милля к вопросу о том, что более предпочтительно — капитализм или социализм: он ответил, что данный вопрос нельзя решить теоретически, с помощью одной словесной аргументации, это должно быть «проверено на деле, в эксперименте, в реальном опыте»[59]. Милль рассматривал равенство в браке как нравственный императив; его мнение о том, что такое равенство будет существовать при условии, когда мужчина и женщина занимаются различными видами деятельности, можно рассматривать как теоретическое положение, требующее практического доказательства. Читая «Подчинение женщин», можно сделать вывод, что, если бы Милль узнал, что управление домашним хозяйст-

вом, которое исключает практически всю остальную деятельность, создает препятствия на пути к дружбе между супругами, он бы скорее изменил свой взгляд на разумность предлагаемого семейного устройства, чем отказался от идеи супружеской дружбы в браке.

Таким образом, самое интересное в недостатках проведенного Миллем анализа — это не его вера в реальность равенства возможностей, а упущение из виду других условий, которые могут препятствовать или, напротив, способствовать дружбе между супругами. Например, рассуждая о семейной жизни, Милль, по-видимому, забывает собственное предостережение о том, что женщину можно посадить в тюрьму не только «по действующему закону», но и «по традиции, которая равна закону»[60]. Подобным же образом он не принимает во внимание свое собственное осторожное замечание, что в любой семье, «естественно, более сильным будет голос той стороны, кем бы она ни была, которая обеспечивает средства к существованию»[61]. И, несмотря на великолепно обрисованную узость взглядов и мелочность забот современных ему женщин, абсолютно исключенных из участия в политической жизни, он считал, что хозяйки большинства семейств будут вполне удовлетворены одной лишь возможностью голосовать (если получат это право). Но ведь этот взгляд не слишком сочетается с его призывами в других работах к максимальному расширению возможностей обсуждения политических вопросов и участия в политической жизни. Однако еще более важно, что Милль игнорирует потенциальные препятствия, которые могут возникнуть между мужем и женой вследствие столь различного опыта взрослой жизни, и то, какой вклад в создание чувства общности и укрепление дружеских уз вносит общий опыт.

Милль также рассматривал роль мужчины в семье только с точки зрения экономического обеспечения ее существования. Возможно, самым большим упущением в его оде супружескому равенству было то, что он не увидел потенциала полезного знания и опыта для мужчин в заботе о детях и того, как совместная родительская опека способствует развитию дружбы между супругами, за которую он так страстно ратовал. Милль также практически ничего не говорит о положительной роли сексуальных отношений в браке. Его уничижительное осуждение нежелательных внебрачных отношений как «проявления животного инстинкта» нигде не сопровождается высокой оценкой потенциального позитивного влия-

ния сексуальных отношений между супругами на их дружбу. Поразительно, что Монтень лирически превозносит дружбу за отсутствие чувственности, которую он презирал как «эллинистические вольности» и потому был непоколебимо уверен в неспособности женщин к высшим формам дружбы. Представление Милля о супружеской дружбе открывало возможность истолкования дружбы как союза разума и счастья физического единения с другим, который бы затрагивал все способности человека. К сожалению (или, возможно, к облегчению таких, как Дж.Ф.Стивен), Милль представлял себе эти возможности не слишком ясно, но нет сомнения, что он подразумевал их в своем восхвалении супружеской дружбы[62].

Нельзя ожидать от Милля или любого другого мыслителя, что он «прыгнет выше головы» и при анализе тех или иных вопросов выйдет за пределы условий и проблем современного ему общества[63]. Тем не менее, даже учитывая, что его анализ не касается классовой структуры (это опущение пришлось бы восстанавливать в полном анализе освобождения), время показало, что решения, предложенные Миллем, неспособны уничтожить отношения по типу «хозяин/раб», которые он так презирал. Стремление женщин к равенству невозможно удовлетворить исключительно посредством равенства гражданских прав и равного доступа к рынку труда. Для достижения этой цели необходима трансформация многих экономических и социальных структур, которая позволила бы женам и мужьям совместно выполнять функции, приписываемые Миллем исключительно женщинам. Если этого нет, говорить о том, что та или иная пара сознательно выбирает традиционное разделение труда в браке, сейчас так же глупо, как во времена Милля было глупо говорить о женщинах, сознательно выбирающих карьеру семейной жизни: и в том, и в другом случае — это ложный выбор, ибо здесь нет никаких других достойных альтернатив, за исключением тех, за которые людям пришлось бы заплатить непомерную цену.

Однако феминистское провидение Милля преодолевает его собственные предложения о реформе. «Подчинение женщин» является не только одним из самых язвительных либеральных выступлений в защиту равенства возможностей, в этой работе воплощена вера в ценность дружбы для человеческого развития и прогресса. В позиции Милля очень важно то, что он признает права любого человека как личности, потому что они являются основой более важных человеческих отношений, основанных на доверии, взаимности

и взаимопомощи. Милль призывает покончить с подчиненным положением женщин не ради «абсолютного приоритета индивидуальности человека», как утверждают некоторые критики (например, Г.Гиммельфарб), а во имя необходимого и мужчинам, и женщинам единства. Ценность очерка Милля состоит и в его разоблачительной критике отвратительных последствий супружеского неравенства, и в идее о том, что целью либеральной политики должно стать развитие условий, в которых будет процветать дружба, причем не только в семье.

Примечания

[1] Следующие современные авторы критикуют миллевский анализ равных возможностей для женщин как недостаточно глубокий: Annas J. Mill and the Subjection of Women // Philosophy. 1977. № 52. P. 179—194; Goldstein L.F. Mill, Marx, and Women's Liberation // Journal of the History of Philosophy. 1980. № 18. P. 319—334; Krouse R. Patriarchal Liberalism and Beyond: From John Stuart Mill to Harriet Taylor // The Family in Political Thought / Ed. J.B.Elshtain. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982. P. 145—172; Okin S.M. Women in Western Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1979. Гертруда Гиммельфарб критикует доктрину Милля о равенстве с несколько иной точки зрения — считая, что она является слишком абсолютистской, и, в частности, касается возможностей использования его теории современными феминистами. См.: Himmelfarb G. On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill. New York: Alfred Knopf, 1974.

[2] Mill J.S. The Subjection of Women (1869) // Essays on Sex Equality / Ed. A.Rossi. Chicago: University of Chicago Press, 1970. Ch. 2. P. 173.

[3] Ibid. Ch. 1. P. 130.

[4] Ibid. Ch. 2. P. 158.

[5] Ibid. Ch. 4. P. 217.

[6] Hansard. Parliamentary Debates. Series 3. Vol. 187 (May 20, 1867). P. 820.

[7] Mill J.S. Letter to August Comte (October, 1843) // The Collected Works of John Stuart Mill / Ed. F.C.Mineka. Vol. XIII. The Earlier Letters. Toronto: University of Toronto Press, 1963. P. 609.

[8] Оценку степени принадлежности рабынь-негритянок своим хозяевам см.: Jones J. Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present. New York: Basic Books, 1985.

[9] Анализ выбора замужества как выбора жизненного пути у Милля напоминает гоббсовского побежденного солдата, дающего согласие подчиниться воле победившего правителя. Женщины действительно могли выбирать, за кого из нескольких претендентов они хотели бы выйти замуж, хотя, как и у Гоббса, выбора у них, по сути, нет. В обоих случаях единственный другой выход — присоединиться к какой-либо одной стороне в надежде обрести защиту. Но так ли это?

[10] Hansard. Parliamentary Debates. Series 3. Vol. 187 (May 20, 1867). P. 827.

[11] Ibid. В истории Соединенных Штатов Америки единственным примером, когда женщине было отказано в праве заниматься юридической дея-

тельностью, было дело Брэдвелл против штата Иллинойс: Bradwell v Illinois. 83 US (16 Wall) 130 (1873).

[12] Mill J.S. The Principles of Political Economy (1848) // Collected Works. Vol. II. P. 394; Vol. III. P. 765—766.

[13] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 1. P. 156. Тобиас Гобсон, кембриджский курьер, увековеченный Мильтоном в двух эпиграфах, брал только ту лошадь, что стояла ближе всего к двери его конюшни, даже если клиент хотел другую (Oxford English Dictionary. II. P. 369).

[14] Blackstone W. Commentaries on the Laws of England (4 vols). Oxford: Clarendon Press, 1765—1769. Book I. Ch. XV. P. 430.

[15] Богатые находили окольные пути, чтобы обойти нормы обычного права, в частности, касающиеся права на управление и распоряжение доходом, принадлежащего мужу женщины, с помощью трастовых договоров, которые находились в ведении судов справедливости. Краткое истолкование закона о собственности и его роли в жизни замужних женщин см.: Reiss E. Rights and Duties of Englishwomen. Manchester: Sheratt and Hughes, 1934. P. 20—34.

[16] Hansard. Parliamentary Debates. Series 3. Vol. 192 (June 10, 1868). P. 1371. Несколько биллей о собственности замужних женщин, которые могли бы дать женщинам право обладать своим заработком, были представлены на рассмотрение парламента начиная с 1857 г., но все эти попытки были неудачными вплоть до 1870 г.

[17] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 2. P. 158—159.

[18] Ibid. P. 160.

[19] Ibid. P. 161.

[20] Hansard. Parliamentary Debates. Series 3. Vol. 187 (May 20, 1867). P. 826.

[21] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 2. P. 160—161.

[22] Исчерпывающий анализ правовой незащищенности замужних женщин во времена Милля см.: Shanley M.L. Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England, 1850—1895. Princeton: Princeton University Press, 1989.

[23] Ruskin J. Of Queen's Gardens // Works (39 vols.) / Ed. E.T.Cook, A.D.C.Wedderburn. London: G.Allen, 1902—1912. Vol. XVIII. P. 12.

[24] Houghton W.E. The Victorian Frame of Mind. New Haven: Yale University Press, 1957. P. 344.

[25] Stephen J.F. Liberty, Equality, Fraternity. New York: Henry Holt, n.d. P. 206.

[26] Об отношениях между Джоном Миллем и Гарриет Тейлор см.: Hayek F.A. John Stuart Mill and Harriet Taylor; Their Correspondence and Subsequent Marriage. Chicago: University of Chicago Press, 1951; Packe M.J. The Life of John Stuart Mill. New York: Macmillan, 1954; Rossi A. Sentiment and Intellect // Essays on Sex Equality / Ed. A.Rossi; Himmelfarb G. On Liberty and Liberalism. P. 187—238.

[27] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 1. P. 156.

[28] Ibid.

[29] Ibid. Ch. 3. P. 181.

[30] Общий анализ взглядов Милля по вопросу равенства см.: Thompson D. John Stuart Mill and Representative Government. Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 158—173.

[31] Противоположную моей интерпретацию взглядов Милля см.: Stefano C. di. Rereading J.S.Mill: Interpolations from the (M)Otherworld // Discontented Discourses: Feminism/Textual Intervention/Psychoanalysis / Ed. M.Barr, R.Feldstein. Urbana: University of Illinois Press, 1989. Также см.: Zerilli L.

«Women» in Political Theory: Agents of Culture and Chaos. Madison: University of Wisconsin, 1990.

[32] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 1. P. 148.

[33] Также см.: Mill J.S. Considerations on Representative Government (1861) // Collected Works. Vol. XIX. P. 399—400, 411. В своей речи по поводу Билля о реформе 1867 г. Милль высказал мысль о том, что предоставление права голоса женщинам даст им «стимул для развития своих способностей... что практически всегда влечет за собой избирательное право». Hansard. Parliamentary Debates. Series 3. Vol. 189 (May 20, 1867). P. 824.

[34] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 2. P. 168; Ch. 4. P. 238.

[35] Ibid. Ch. 2. P. 172.

[36] Ibid. Ch. 4. P. 218.

[37] Ibid. Ch. 1. P. 141.

[38] Hegel G.W.F. The Phenomenology of Mind / Trans. J.B.Baillie. New York: Harper and Row, 1969. Рядом идей этого абзаца я обязана великолепному исследованию «Феноменологии» Джудит Шкляр «Свобода и независимость» (Shklar J.N. Freedom and Independence. Cambridge: Cambridge University Press, 1976). Анализ Милля также имеет сходство с понятием «другого» Симоны де Бовуар, а также его роли в человеческом сознании в ее книге «Второй пол».

[39] Об исследовании взглядов всех этих мыслителей (кроме Гроция) см.: Okin S.M. Women in Western Political Thought. О взглядах Гроция см.: Grotius. De Juri Belli et Pacis Libri Tres (On the Law of War and Peace) (1625) / Trans. F.W.Kelsey. Oxford: Clarendon Press, 1925. Book II. Ch. 5. Section 1. P. 231.

[40] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 4. P. 233, 235.

[41] Ibid. P. 231, 233.

[42] Ibid. P. 233.

[43] Montaigne M. Of Friendship // The Complete Works of Montaigne / Trans. D.M.Frame. Stanford: Stanford University Press, 1948. P. 135—144.

[44] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 4. P. 174—175.

[45] Mill J.S. Letter to Thomas Carlyle (October 5, 1833) // Collected Works. Vol. XII. Earlier Letters. P. 184.

[46] Mill J.S. Letter to John Nichol (August, 1869) // Collected Works. Vol. XVII. The Later Letters / Ed. F.C.Mineka, D.N.Lindley. Toronto: University of Toronto Press, 1972. P. 1634.

[47] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 4. P. 236.

[48] Mill J.S. Collected Works. Vol. XVIII. P. 300. В других работах Милль писал: «Мое мнение по поводу развода... состоит в том, что он должен быть основан только на абсолютно свободном и обоюдном решении аннулировать это соглашение, как и любое другое партнерство» (Letter to an unidentified correspondent (November, 1855) // Collected Works. Vol. XIV. Later Letters. P. 500). Однако иное мнение выражено в эссе «О свободе» и в его письме Генри Раздену в июле 1870 г., в котором он отказывается от каких-либо окончательных суждений о том, что собой должен представлять правильный закон о разводе, до тех пор пока «в его составлении не будут принимать равное участие и женщины». Он подчеркивает, что не считает возможным аннулирование брака «по желанию одной из сторон» и что серьезные предложения можно рассматривать только после того, как женщины обретут равенство по закону в семейных отношениях.

[49] Mill J.S. Collected Works. Vol. XVIII. P. 301.

[50] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 1. P. 154.

[51] Ibid.

[52] Ibid. Ch. 2. P. 179.

[53] Ibid. Ch. 2. P. 178; Ch. 3. P. 183; Ch. 4. P. 241.

[54] Ibid. Ch. 1. P. 179.

[55] Annas J. Mill and the Subjection of Women. P. 189.

[56] Goldstein L.F. Mill, Marx, and Women's Liberation. P. 328.

[57] Р.Крауз подчеркивает, что «собственный идеал Милля — реформированная семейная жизнь, основанная на полноценных, непатриархатных отношениях», требует, «по логике его же собственного анализа... отказа от традиционного разделения труда между полами» (Krouse R. Patriarchal Liberalism. P. 39).

[58] Mill J.S. Considerations on Representative Government (1861) // Collected Works. Vol. XIX. P. 399—403.

[59] Mill J.S. Chapters on Socialism (1879) // Collected Works. Vol. V. P. 736.

[60] Mill J.S. Subjection of Women. Ch. 4. P. 241.

[61] Ibid. Ch. 2. P. 170.

[62] Во всех работах Милля прослеживается тенденция отбрасывать или осуждать эротическую сторону человеческих отношений. В своей «Автобиографии» он одобрительно пишет о том, что его отец с нетерпением ждал расширения свободы в отношениях между полами, которые станут независимыми от любых проявлений чувственности, «будь то теоретического или практического толка». Его собственные внебрачные отношения с Гарриет Тейлор в течение двадцати лет были отношениями «сильной привязанности и доверительной близости, и не больше» (Mill J.S. Autobiography of John Stuart Mill. New York: Columbia University Press, 1944. P. 75, 161). В «Принципах политической экономии» Милль отмечал, что в наши дни «животный инстинкт» занимает «непропорционально важное место в человеческой жизни» (Mill J.S. Collected Works. Vol. III. P. 766).

[63] Hegel G.W.F. The Philosophy of Right / Ed. T.M.Knox. London: Oxford University Press, 1952. P. 11 (цит. по: Krouse R. Patriarchal Liberalism. P. 40).

Глава 10

Джон Ролз: справедливость как честность — для кого?

Сьюзен Моллер Оукин

Теории справедливости по своей сути решают вопрос, можно ли относиться к людям по-разному, и если да, то как и почему. Какие исходные или приобретенные черты или положение в обществе придают законный статус дифференцированному отношению к людям со стороны общественных институтов, законов и обычаев? В частности, каким образом исходные условия должны предопределять результат? Поскольку мы с вами живем в обществе, в котором принадлежность к полу всегда считалась одним из самых очевидных оснований для установления законности различных прав и ограничений — формальных и неформальных, разделение человечества на два пола делает, по всей вероятности, очевидным предмет таких исследований. Однако различие между людьми по признаку пола, глубоко укорененное в общественных институтах, которое я буду называть «гендерной системой» или просто «гендером», очень редко подвергалось проверке на справедливость. Совершенно бесполезно искать в великой традиции западной политической мысли анализ справедливости гендерной системы[1]. За редким исключением (как, например, Джон Стюарт Милль), центральные фигуры этой традиции почти никогда не подвергали сомнению справедливость подчиненного положения женщин. Несмотря на это, можно было бы ожидать более глубокого и положительного вклада в обсуждение проблемы гендера и справедливости при обращении к современным теориям справедливости. В данном эссе я беру очень авторитетную работу Джона Ролза «Теория справедливости» с тем, чтобы не только рассмотреть, что непосредственно высказано в ней по данному вопросу, но и показать ее скрытые воз-

можности для ответа на вопрос: «Насколько справедлива гендерная система?»[2]

Во всей «Теории справедливости» почти нет указаний на то, что современное либеральное общество, к которому и следует применять обсуждаемые принципы справедливости, гендерно структурировано на всех уровнях и во всех сферах. В результате на всем протяжении книги мы чувствуем некоторую неоднозначность, особенно заметную для читателя с феминистскими взглядами. С одной стороны, как я собираюсь показать ниже, последовательное и искреннее применение либеральных принципов справедливости Ролза может помочь нам критически подойти к гендерной системе нашего общества. С другой стороны, в изложении Ролзом своей теории нет практически ни одного намека на такой вызов, не говоря уже о разработке этой темы. Основная причина такой ситуации в том, что на протяжении практически всего процесса аргументации считается само собой разумеющимся (как и в целом в либеральной традиции), что подразумеваемые субъекты политических теорий — не все взрослые члены общества и лишь главы семей. Вследствие этого (хотя Ролз в нескольких местах указывает на то, что в нравственном аспекте пол человека является произвольной и случайной характеристикой, а в начале книги отмечает, что семья сама по себе — один из базовых общественных институтов, к которым должны применяться принципы справедливости) теория справедливости Ролза не конкретизирует ни одно из этих утверждений.

Ролз в «Теории справедливости», как и большинство политических теоретиков до недавнего прошлого, употребляет, как считается, родовые термины мужского рода для обозначения лиц обоих полов[3]. Слова «men» («мужчины/люди»), «mankind» («мужская половина человечества/человечество»), «он» и «его»* перемежаются такими гендерно нейтральными

---

* Здесь имеется в виду лингвистическое явление так называемого гендерно нейтрального употребления некоторых слов в английском языке. Подобное явление существует во многих языках, в т.ч. и в русском, напр., в названии статьи «Студент и его проблемы» студентом может быть как парень, так и девушка, однако используется притяжательное местоимение мужского рода «его». Если сравнить в этом отношении русский и английский языки, то мы найдем и сходства, и различия. Русские местоимения «он», «его» и т.д. функционируют практически так же, как и английские «he», «him» и «his». То же самое можно сказать и об употреблении слов «*one*» («кто-то»), «*person*», «*human*» (оба слова означают «человек» вне зависимости от пола). Тем не менее главным различием и предметом многих

терминами, как «индивид» и «нравственная личность». Примеры, речь в которых идет об отношениях между поколениями, приводятся с использованием слов «отцы» и «сыновья», а принцип различия считается соответствующим «принципу братства»[4]. Такое лингвистическое употребление, возможно, не имело бы большого значения, если бы Ролз сознательно не считал себя приверженцем уходящей в прошлое традиции нравственной и политической философии, в дискурсе которой всегда употреблялись либо вот такие, якобы нейтральные, родовые термины мужского рода, либо еще более общие термины («человеческие существа», «личности», «все мыслящие существа как таковые»), что в результате приводило к исключению женщин из сферы, на которую распространяются конечные выводы. Хороший пример тому — Кант[5]. Ролз обращается ко всеобщности и универсальности Кантовой этики и сравнивает принципы избранной им позиции с регулятивными принципами кантианского царства целей, «поступая согласно которым, мы выражаем нашу природу как свободных и равных индивидов, мыслящих рационально»[6]. Однако Ролз не упоминает при этом, что в категорию «свободных и равных индивидов, мыслящих рационально», о которых Кант вел речь в своей этике, женщины не включены. Подобным же образом в кратком обзоре фрейдовского понимания нравственного развития, обращаясь к теории формирования мужского супер-эго, Ролз в основном использует гендерно нейтральные термины, не упоминая при этом, что Фрейд считал нравственное развитие женщин, к его прискорбию, ущербным на основании того, что в развитии женщин не завершено решение эдипова комплекса[7]. Таким образом, в рассуждениях Ролза замалчивается сексизм, присущий той традиции, к которой он себя причисляет, в результате чего ответ на вопрос, кого обозначают используемые им термины, становится еще более неоднознач-

---

жарких дискуссий в английском языке является слово «*man*», которое в разных контекстах может переводиться или как «человек» (в общеродовом значении), или как «мужчина», причем в основном точное значение зависит от того контекста, в котором оно появляется. Конечно, существует немало контекстов, в которых непросто однозначно утверждать об абсолютно точном его значении. Производное от слова «*man*» слово «*mankind*» может соответственно означать как «человечество», так и «мужскую половину человечества». В переводе данной статьи все слова, кроме слов «*man*» и «*mankind*», будут переведены, так как их употребление в английском и русском сходно. — *Прим. пер.*

ным, чем это могло бы быть. И читателю с феминистскими взглядами трудно не задаться вопросом: «Относится эта теория справедливости к женщинам или нет?»

Мы не находим ответа на это даже в важнейших для понимания теории Ролза отрывках, в которых перечисляются те характеристики, которых люди не должны знать о себе в исходном положении, чтобы сформулировать беспристрастные принципы справедливости. В опубликованной позже статье Ролз четко заявлял, что пол *на самом деле является* одной из тех, не имеющих никакого морального значения случайностей, которые скрыты «занавесом неведения»[8]. Однако если на всем протяжении «Теории справедливости» список неизвестных человеку в исходном положении характеристик включает «его положение в обществе, его классовую принадлежность и социальный статус... дарованные ему судьбой природные свойства и способности, его интеллект и силу и тому подобное... его представление о добре, его конкретные рационально обоснованные жизненные планы [и] даже собственные психологические особенности...»[9], то «его» пол не упоминается. Поскольку стороны также «знают общие сведения о человеческом обществе»[10], предположительно включающие и то, что общество гендерно структурировано как традицией, так и в некоторой степени законодательно, можно заключить, что было бы нелишним упомянуть, знают ли они свой пол или нет. Возможно, Ролз подразумевает, что пол включен в «и тому подобное», но столь же вероятно и то, что он просто не считал важным о нем упоминать.

Эта неоднозначность усугубляется утверждением, что свободных и равных нравственных индивидов, формулирующих принципы справедливости в исходном положении, следует считать не «обособленными индивидами», а «главами семей» или «представителями семей»[11]. Ролз говорит, что думать о сторонах как главах семей не обязательно, но что он, как правило, будет подразумевать именно это. Как он объясняет, причиной, побудившей его сделать это, является желание обеспечить заботу каждого индивида в исходном положении о благосостоянии некоторых индивидов, принадлежащих следующему поколению. Эти «узы чувств» между поколениями, которые Ролз считает очень важными для учреждения принципа справедливых накоплений, в ином случае могли бы стать проблемой из-за общего постулата теории Ролза о том, что в исходном положении стороны не заинте-

ресованы друг в друге[12]. Тогда, невзирая на узы чувств *внутри* семей, «их интересы как представителей семей противопоставляются, как это предполагает ситуация справедливости»[13].

Конечно, главой семьи не обязательно должен быть мужчина. Не подлежит сомнению, что по крайней мере в Соединенных Штатах за последние несколько десятилетий в пропорциональном отношении поразительно выросло число «домохозяйств, возглавляемых женщинами». Но даже сам факт, что термин «домохозяйство, возглавляемое женщиной», обозначает только те семьи, в которых отсутствует постоянно живущий в семье взрослый мужчина, свидетельствует о том, что любой присутствующий мужчина превосходит женщину в качестве главы семьи или домохозяйства. Никак не пытаясь оспорить это представление, Ролз говорит, что люди в исходном положении «должны представить себя, скажем, отцами, чтобы выяснить, сколько им следует отложить для сыновей, памятуя, на что они сами, по их мнению, имеют право претендовать со стороны своих отцов»[14]. Хотя допущение о «главах семей» используется для обращения к вопросу справедливости между поколениями и предположительно не является намеренно сексистским, Ролз, тем не менее, попадает в его ловушку — традиционное представление о том, что жизнь внутри семьи и отношения между полами сами по себе не могут рассматриваться как часть предмета теории социальной справедливости.

Прежде чем продолжить аргументацию в пользу своей собственной позиции, я должна обратить внимание на то, что Ролз, из благих побуждений, в самом начале изложения своей теории заявляет, что семья на *самом деле является* частью предмета рассмотрения теории социальной справедливости. «Для нас, — говорит он, — главным предметом [теории] справедливости является базовая структура общества... политическое устройство и принципиальные экономические и социальные формы организации». Они являются основными, потому что «взятые вместе в виде единой схемы определяют права и обязанности людей и влияют на их жизненные ожидания — кем они могут рассчитывать стать и на какой успех надеяться. Базовая структура представляет собой главный предмет теории справедливости, потому что ее воздействия исключительно глубоки и проявляются с самого начала»[15]. Ролз уточняет, что «моногамная семья» является примером такого основного социального института наряду с

политическим устройством, правовой защитой неотъемлемых свобод, рыночной конкуренцией и частной собственностью. Это исходное включение семьи в число основных социальных институтов, к которым должны применяться принципы справедливости, представляет собой отступление от воззрений предшествующих либеральных мыслителей, но, тем не менее, кажется неизбежным, учитывая указанные критерии для включения социальных институтов в базовую структуру общества. Несомненно, различные типы семейной структуры и различные способы распределения прав и обязанностей внутри семьи влияют на «жизненные ожидания [людей], кем они могут рассчитывать стать и на какой успех надеяться», и еще более они влияют на жизненные ожидания женщин. Таким образом, нет никакого сомнения в том, что в исходном определении Ролзом сферы социальной справедливости семья в эту сферу включена. Однако в дальнейшем изложении своей теории он в большинстве случаев игнорирует ее, хотя и подразумевает[16].

Два принципа справедливости, которые выводятся и отстаиваются в части I, — принцип равной (базовой) свободы и принцип различия, в соединении с требованием честного равенства (равной доступности) — должны, по всей видимости, применяться к базовой структуре общества. Они должны «определять права и обязанности и регулировать распределение социальных и экономических благ»[17]. Если же в этих основных институтах появляются различия в обладании властью, в степени ответственности, в распределении ресурсов, таких, как богатство или досуг, эти различия должны приносить наибольшую выгоду наименее процветающей части общества и быть закрепленными за позициями, которых может достигнуть каждый в условиях честного равенства возможностей.

В части II Ролз довольно подробно рассматривает применение своих принципов справедливости почти ко всем основным общественным институтам, перечисленным в начале книги. Он отстаивает правовую защиту свободы слова и совести, так же как демократические конституционные институты и процедуры; в обсуждении справедливого распределения дохода он отводит важное место рыночной конкуренции; а вот проблема частной или общественной собственности на средства производства явно остается открытой, так как Ролз заявляет, что его принципы справедливости совместимы с определенными вариантами и той, и другой мо-

дели. Однако на протяжении всего этого рассуждения он так и не поднимает вопроса о том, справедлива ли моногамная семья в своей традиционной или какой-либо другой форме. К тому моменту, когда Ролз провозглашает, что «на этом основная картина системы институтов, удовлетворяющих этим двум принципам справедливости, закончена»[18], им так и не сказано ни слова о справедливости внутри семьи. На самом деле, за исключением каких-то мимолетных упоминаний, в «Теории справедливости» семья появляется лишь в трех случаях: как связующее звено между поколениями, необходимое для осуществления принципа справедливого накопления; как препятствие на пути к равенству возможностей — в анализе неравенства между семьями; как школа первоначального нравственного развития. Именно в третьем из приведенных случаев Ролз впервые упоминает семью как справедливый по своему характеру институт. Однако он упоминает о ней не для того, чтобы *поразмышлять*, может ли семья «в какой-либо форме» быть справедливой, а для того, чтобы *представить ее справедливость как неоспоримое качество*[19].

Тем не менее совершенно очевидно, что, исходя из аргументов самого Ролза относительно социальной справедливости основных общественных институтов, такое утверждение вряд ли допустимо, и это имеет важнейшее значение для его теории в целом. В конце концов, в основе всей теории лежит принцип справедливости как честности, характеризующий институты, чьи члены гипотетически могли бы принять их структуру и правила, находясь в положении, когда они не знают, какое место в этой структуре должны занять сами. Приводимые в книге аргументы направлены как раз на то, чтобы доказать, что люди в такой гипотетической ситуации согласились бы именно с этими двумя принципами. Но поскольку индивидами, находящимися в исходном положении, являются только главы или представители семей, они не в том *положении, чтобы решать вопросы справедливости внутри семей*[20]. Так, говоря о детях, Ролз, руководствуясь принципом патернализма, убедительно показывает справедливость их временного неравенства. Но жены (либо другие взрослые члены семьи, *не являющиеся* «главами» семей) в исходном положении совершенно не представлены. Если семейное устройство справедливо (как это предполагается), то оно должно стать справедливым несколько иным (хотя и не уточненным Ролзом), отличным от других институтов спосо-

бом, поскольку невозможно понять, как могут быть услышаны голоса других «менее успешных» членов семьи.

Есть два момента, когда Ролз либо отходит от своего утверждения, что люди в исходном положении являются «главами семей», либо предполагает, что «главой семьи» может быть как мужчина, так и женщина. В распределении основных гражданских прав, полагает он, наличие бóльших прав у мужчин, чем у женщин, «оправдывается принципом различия... только если это дает преимущества женщинам и приемлемо с их точки зрения»[21]. Позже он, по-видимому, признает, что несправедливость и нелогичность расистских доктрин характерны также для сексизма[22]. Но несмотря на упомянутые примеры, которые на первый взгляд бросают вызов формальной дискриминации по половому признаку, обсуждение его установлений во второй части книги имплицитно основывается в ряде аспектов на предположении о том, что стороны, формулирующие справедливые установления, являются главами (мужчинами) семей (довольно традиционных), и поэтому их не интересуют вопросы справедливого распределения внутри семьи или между полами. Таким образом, допущение о «главах семей» далеко не нейтрально или невинно, оно ведет к тому, что целая сфера человеческой жизни (особенно важная в жизни большинства женщин) исключается из теоретического рассмотрения.

Один из примеров, демонстрирующих это, мы находим при обсуждении вопроса распределения богатства. Здесь Ролз, как видно, признает, что все стороны, находящиеся в исходном положении, после того как «занавес неведения» пал, стремятся стать участниками рынка оплачиваемого труда. При обсуждении распределения долей речь идет о семейном доходе, однако то тут, то там употребляется термин «индивиды», как будто нет никакой разницы между благом или благосостоянием семьи и благом или благосостоянием отдельного индивида[23]. Смешение понятий к тому же скрывает тот факт, что заработную плату получают только имеющие работу представители рынка труда, но в гендерно структурированных обществах (а это все современные общества) бóльшая часть женского труда не оплачивается, а часто вообще трудом не считается. Это затушевывает то обстоятельство, что появляющееся в результате такого положения неравенство в заработке мужчин и женщин и экономическая зависимость женщин от мужчин, очевидно, будут влиять на властные отношения в домохозяйствах, а также на возможность

взрослых членов семьи иметь досуг, достичь престижного положения, участвовать в политической жизни и т.д. Любое обсуждение проблемы справедливости *внутри* семьи должно касаться решения этих вопросов.

Позже, говоря о гражданских обязанностях, Ролз опять высказывает мысль, что главы семей, находясь в исходном положении, достигают согласия по поводу справедливости. Но это положение, по всей видимости, не позволяет ему увидеть исключительно важную для женщин проблему — женщины из обсуждения гражданских обязанностей попросту исключены. Он полагает, что военный призыв оправдан, если необходимо защищать свободу от несправедливого нападения. При этом государственные институты должны «попытаться гарантировать такой порядок, при котором риск пострадать от этого навязанного несчастья будет более или менее равномерно распределен между всеми членами общества на протяжении всей их жизни и не будет существовать *классовой* предвзятости (которой возможно избежать) при наборе призывников на службу»[24] (курсив мой. — *С.О.*). Однако о полном исключении женщин при коренном вмешательстве в основные свободы в условиях равенства всех граждан даже не упоминается.

Несмотря на ранее упоминавшиеся два случая из первой части, в которых Ролз открыто осудил формальную дискриминацию по признаку пола как несправедливую, далее, во второй части, на него, по-видимому, настолько повлияло его же собственное положение о «главах семей», что он даже не рассматривает в базовой структуре общества ни бо́льшую экономическую зависимость женщин, ни разделение труда по полу, принятое в типичной семье, ни другие более общие вопросы базовой гендерной структуры. Кроме того, в третьей части, где он *признает* справедливое устройство семьи в «некоторых формах» как данность, он не предлагает никаких альтернативных форм, но весь тон его рассуждения говорит о том, что он имеет в виду семью с традиционной гендерной структурой и ролями. Семья, говорит он, это «маленькое объединение, обычно характеризующееся определенной иерархической структурой, в котором каждый член [этого объединения] имеет свои права и обязанности». Роль семьи как нравственного воспитателя в определенной степени воплощается в родительских ожиданиях «добродетелей от хорошего сына или от хорошей дочери»[25]. В семье и других объединениях, таких, как школа, соседское окружение или группы

ровесников, продолжает Ролз, человек впитывает различные нравственные добродетели и идеалы, которые позже, во взрослой жизни, становятся неотъемлемой частью его взглядов на положение в обществе, род занятий и семейные роли: «Содержание этих идеалов обусловливается различными представлениями о том, что такое хорошая жена или муж, хороший друг или гражданин и т.д.»[26]. При виде столь необычного отхода от терминов мужского рода, кажущихся нам родовыми, которые он использует во всех других случаях, мы можем сделать вывод, что Ролз, по-видимому, имеет в виду, что добродетель дочерей отличается от добродетели сыновей, а добродетель жен — от добродетели мужей. В результате признается, как нам кажется, достаточно традиционная гендерная система.

Однако, несмотря на это, Ролз не только «предполагает, что базовая структура упорядоченного общества включает в себя семью в *какой-то форме*»; он вдобавок делает следующий комментарий, что «при более широком исследовании можно было бы поставить под сомнение институт семьи как таковой, и на самом деле более предпочтительными могли бы оказаться иные формы организации»[27]. Но зачем нужно еще более широкое исследование, если в «Теории справедливости» предпринята такая колоссальная попытка поднять вопросы, касающиеся института и формы семьи? Безусловно, Ролз совершенно прав, когда в самом начале называет семью одним из основных социальных институтов, которые определяют жизненные шансы каждого человека. Семья — не такое объединение, как церковь или университет, она значительно отличается по типу и степени ожидаемой преданности, это не то объединение, к которому человек может добровольно примкнуть и так же добровольно его покинуть. Ведь несмотря на то, что у человека есть определенный выбор (хотя и весьма ограниченный), стать ли ему членом гендерно структурированной семьи, вступив в брак с кем-то из ее членов, он не волен выбирать, родиться ли ему в такой семье или нет. Учитывая этот факт, отсутствие у Ролза анализа структуры семьи с точки зрения разработанных им принципов справедливости является чрезвычайно серьезным упущением в связи с его убеждением в том, что любая теория справедливости должна учитывать то, «как [индивиды] становятся тем, кем они являются», и «не принимать как данность их жизненные цели и интересы, их отношение к себе и своей жизни»[28]. Ведь гендерно структурированная семья и мате-

ринское воспитание в особенности являются, без сомнения, важнейшими детерминантами различающейся социализации двух полов — того, как мужчины и женщины «становятся тем, кем они являются».

Если бы Ролз в процессе построения своей теории исходил из допущения, что все взрослые люди участвуют в том, что происходит за «занавесом неведения», он был бы вынужден признать, что семья как основной социальный институт, влияющий на жизненные шансы индивидов, должна обязательно строиться в соответствии с двумя его принципами справедливости. Позитивные возможности теории Ролза я собираюсь раскрыть позднее, в заключительной части данного эссе. Но вначале я хочу обратиться к главной проблеме этой теории, которая является следствием того, что она упускает из виду проблему справедливости внутри семьи, и таким образом ставит под угрозу идею Ролза о воспитании чувства справедливости.

Гендер, семья и развитие чувства справедливости

Если не считать тех случаев, когда Ролз вскользь упоминает семью как связующее звено между поколениями, необходимое для его «принципа накопления», и как препятствие на пути равной доступности, семья появляется в теории Ролза только в одном случае (хотя и весьма важном) — как первоначальная школа нравственного развития. В третьей (и незаслуженно обойденной вниманием) части своей «Теории справедливости» Ролз заявляет, что справедливо организованное общество может быть стабильным, только если его члены постоянно развивают чувство справедливости — «сильное и, как правило, эффективное стремление действовать согласно принципам справедливости»[29]. Особое внимание он уделяет вопросу нравственного воспитания в детстве, намереваясь обозначить основные ступени в развитии чувства справедливости.

Рассуждая о раннем периоде нравственного развития индивида, в котором семья играет главную роль, Ролз *допускает мысль*, что семья справедлива. В такой предположительно справедливо устроенной семье важную роль в развитии чувства собственного достоинства играет взаимная любовь между родителями и детьми. Проявляя свою любовь к ребенку и представляя собой «достойные объекты его восхище-

ния... они развивают в нем чувство самоценности и желание стать таким же человеком, какими являются сами»[30]. Далее Ролз говорит о том, что здоровое нравственное развитие в раннем детстве зависит от любви, доверия, привязанности, живых примеров и наставничества[31].

Позже, на этапе нравственного развития, который он называет «моралью ассоциации», Ролз рассматривает семью (рисуя ее иерархически и гендерно организованной) как первое из множества других объединений, с помощью которых, по мере того как человек последовательно меняет свои роли и занимаемые позиции, возрастает его понимание морального. Важнейшим аспектом чувства справедливости, которое развивается у человека в этот период, является способность воспринимать воззрения других людей и видеть вещи с их точки зрения. Мы учимся понимать цели, планы и мотивы других людей по их словам и поступкам. Без этого опыта, говорит Ролз, «мы не можем поставить себя на место других и понять, что бы мы сами делали на их месте», а это необходимо сделать, чтобы мы могли «регулировать свое собственное поведение определенным образом, согласовывая его с положением других»[32]. Участие в деятельности различных общественных объединений и выполнение различных ролей ведет к тому, что человек развивает «способность сочувствовать» и укрепляет «узы дружбы и взаимного доверия»[33]. Ролз утверждает, что подобно тому, как на ранней стадии формируется естественное отношение к родителям, «так и здесь созревают дружеские и доверительные отношения между членами объединений. В каждом конкретном случае определенные моральные чувства основываются на соответствующем естественном отношении: отсутствие таких чувств говорит об отсутствии соответствующих отношений»[34].

Идеи Канта во многом оказали огромное влияние на представления Ролза о справедливости, за исключением анализа нравственного развития, поразительно отличающегося от кантовского. Для Канта любые чувства, не вытекающие из независимо установленных моральных принципов, сомнительны в нравственном отношении[35]. Но Ролз явно признает важное значение чувств, первоначально «взлелеянных», как он предполагает, в справедливой атмосфере семьи, для развития способности нравственно мыслить. Рассматривая третью и завершающую стадию нравственного развития, на которой, как ожидается, индивиды уже исповедуют принципы справедливости, Ролз говорит, что «чувство справедливости

сосуществует с любовью к человечеству»[36]. В то же самое время он допускает, что мы испытываем особенно сильные чувства к тем, к кому мы наиболее сильно привязаны, и говорит, что это правильно отражается в наших моральных суждениях: несмотря на то что «наши нравственные чувства не зависят от случайных обстоятельств нашей жизни... наши естественные привязанности к определенным людям и группам людей, тем не менее, имеют место»[37]. Он прямо указывает, что эмпатия (или способность представить себя на месте другого) играет важнейшую роль в нравственном развитии, и, развивая свои идеи о моральных эмоциях и чувствах, обращается не к Канту, а к другим философам — таким, как Адам Смит и Элизабет Анскомб, — которые уделяли больше внимания именно этим аспектам нравственного воспитания[38].

Ролз полагает, что развитие чувства справедливости можно объяснить с помощью трех психологических законов нравственного развития. Эти три закона, о которых он говорит, «не просто принципы ассоциации или поддержки... они утверждают, что действенные чувства любви и дружбы, и даже чувство справедливости, возникают из проявленного другими людьми намерения действовать нам на благо. Понимая, что они желают нам добра, мы в ответ заботимся и об их благополучии...»[39] Каждый из законов нравственного развития, формулируемых Ролзом, зависит от предыдущего, а преамбула первого закона звучит так: «На основании того, что семейные установления справедливы...» Ролз, таким образом, открыто признает, что весь процесс нравственного развития опирается на любовную заботу тех, кто воспитывает маленьких детей с самого раннего возраста, и на нравственный характер — в особенности *справедливость* — того окружения, в котором это происходит. Получается, что в основании развития чувства справедливости лежит деятельность и сфера жизни, которые являлись (хотя и не обязательно, чтобы это было именно так) на протяжении всей истории преимущественно деятельностью и сферой женщин.

Ролз не объясняет, на основании чего он утверждает, что семейные установления справедливы. Если установления гендерно структурированной семьи *не* справедливы, а, напротив, являются пережитком кастового или феодального общества, в котором роли, ответственность и ресурсы распределяются не на основании двух принципов справедливости, а на основании внутренних различий, имеющих огром-

ную социальную значимость, то вся структура нравственного развития Ролза построена на шатком фундаменте. Если семейная обстановка, в которой дети первоначально воспитываются и видят первые наглядные примеры взаимоотношений между людьми, основаны не на равенстве и взаимности, а, наоборот, на зависимости и доминировании, то как может любовь родителей к ним, какой бы она ни была, компенсировать ту несправедливость, которую они видят своими глазами в отношениях этих же самых родителей? Как в иерархически структурированных семьях, где роли жестко распределены между полами, можно научиться «становиться на место другого и понять, что бы мы сами делали на его месте»? Если дети не воспитываются взрослыми обоих полов на равных, каким образом и девочки, и мальчики в равной степени могут получить одинаковое и разностороннее нравственно-психологическое воспитание, которое позволило бы им принять участие в обсуждении вопроса справедливости, находясь как бы в исходном положении? Отсутствие анализа справедливости в семье в рассуждениях Ролза явно вступает в противоречие с его собственной теорией нравственного развития, которая *полагает необходимым*, чтобы институт семьи был справедливым.

Какой вклад теория справедливости Ролза могла бы внести в феминистскую мысль?

Значение блестящей центральной идеи Ролза об исходном положении состоит в том, что она заставляет задуматься и подвергнуть всестороннему анализу существующие традиции, обычаи и институты и подтверждает, что принципы справедливости распространяются на любого человека, независимо от того общественного положения, которого «он» достиг. Критический потенциал, присущий идее исходного положения, виден уже в том, что самая плодотворная критика теории Ролза основана или на более радикальной, или на более широкой интерпретации его «исходного положения» другими[40]. Для читателей с феминистскими взглядами проблема теории Ролза (как отмечал и он сам) заключена именно в этом неоднозначном «он». Отвергая формальную, прописанную в законе дискриминацию по половому признаку (хотя и не углубляясь в суть вопроса), он ни в коем случае не обращается к проблеме справедливости гендерной систе-

мы, уходящей корнями в распределение ролей между полами внутри семьи и являющейся одной из основных структур нашего общества. Однако если мы, читая Ролза, будем серьезно воспринимать и его предположение, что люди за «занавесом неведения» бесполы, и требование глубокого анализа семейной и гендерной систем как основных социальных институтов, то это приведет к необходимости конструктивной феминистской критики этих современных институтов. Но одновременно будут продемонстрированы скрытые затруднения в использовании теории справедливости Ролза при анализе гендерно структурированного общества.

Чтобы увидеть, в каком направлении будет происходить феминистская критика Ролза и какие проблемы появятся в связи с этим, можно описать одну карикатуру, которую я видела несколько лет тому назад. Трое престарелых мужчин в судейских мантиях с удивлением взирают на свои беременные животы. Один из них говорит остальным, не делая дальнейших уточнений: «Возможно, нам следует пересмотреть это решение». Этот пример заостряет внимание на нескольких моментах. Во-первых, он наглядно демонстрирует важность таких понятий в рассуждениях Ролза о справедливости, как исходное положение, которые заставляют нас понимать ситуацию других людей — особенно тех, на чьем месте мы не можем оказаться в принципе. Во-вторых, он говорит о том, что размышляющие таким образом люди вполне могут прийти к выводу о необходимости не только формального равенства полов перед законом, если мы на самом деле стремимся к торжеству справедливости. Как мы не раз наблюдали в последние годы, можно установить формальное равенство полов и в то же самое время принимать законы, касающиеся беременности, абортов, отпусков по беременности и уходу за ребенком и т.д., которые фактически дискриминируют женщин, не женщин *per se*, но женщин как «беременных людей»[41]. Одним из достоинств описанной мной карикатуры является догадка, что на взгляды человека, размышляющего о таких вещах, по всей видимости, влияет осознание того, что он сам может оказаться «беременным человеком». И последнее, одновременно эта карикатура иллюстрирует предел нашей способности представить себя в исходном положении, пока мы живем в гендерно структурированном обществе. Возможно, престарелые мужчины-судьи в каком-то смысле могут представить *себя* беременными, но им гораздо сложнее в процессе конструирования принципов справедли-

вости представить себя *женщинами*. Это поднимает вопрос о том, *является* ли пол в гендерно структурированном обществе нравственно нейтральной и случайной характеристикой.

Давайте сначала представим себе, что пол в нашем рассмотрении на самом деле носит случайный характер, хотя в дальнейшем я это предположение отвергну. Давайте представим, что можно (как, вероятно, считает Ролз) вообразить нравственные размышления неких человеческих существ, находящихся в неведении относительно своего пола. Хотя Ролз этого не делает, мы должны последовательно принимать во внимание существенные позиции обоих полов при формулировании и применении принципов справедливости. В частности, находящиеся в исходном положении индивиды должны учесть точку зрения женщин, так как знание «общих сведений о человеческом обществе» должно включать и знание о том, что женщины во многих отношениях всегда были менее привилегированным полом и сейчас остаются таковым. При обсуждении основных общественных институтов они тогда скорее примут во внимание семью (а не будут фактически игнорировать ее), поскольку обычное неравное распределение обязанностей и привилегий между полами внутри семьи и полоролевая социализация детей делают ее (в том виде, в котором она существует сейчас) важнейшим институтом, сохраняющим гендерное неравенство.

Невозможно сосчитать те случаи, в которых выработанные Ролзом принципы справедливости не соответствуют реалиям существующего гендерно структурированного общества и традиционному распределению ролей внутри семьи. Критический импульс, заданный феминистским анализом теории Ролза, в основном связан со вторым принципом, который гласит, что неравенство должно одновременно «приносить наибольшую выгоду наименее преуспевающей части общества» и «быть закрепленным за должностями и положениями, доступными всем»[42]. Это означает, что, если какие-либо роли или позиции, аналогичные реально существующим половым ролям, включая роли мужа и жены, матери и отца, будут признаны соответствующими первому требованию, второе требование проведет жесткую границу между этими ролями и полом. Гендер, жестко предписывая определенное положение и ожидаемое поведение в соответствии с врожденным полом, более не может быть легитимной частью социальной структуры, будь то внутри или за пределами

семьи. Три поясняющих примера помогут нам показать связь между этим выводом и специфическими базовыми требованиями, которые Ролз предъявляет к справедливому или упорядоченному обществу.

Первый пример: вслед за основными политическими свободами следует одна из наиболее сущностных свобод — «важнейшая свобода выбора рода занятий»[43]. Это право выбора явно подрывается традиционным представлением (центральным для нашей гендерной системы) о том, что женщина несет гораздо бо́льшую ответственность за домашнюю работу и заботу о детях, вне зависимости от того, работает ли она или нет вне дома за зарплату. В реальности эта накладываемая на женщин ответственность (в результате которой женщины становятся экономически зависимыми от мужчин), так же как и связанная с ней ответственность мужей за содержание своих жен, подрывает свободу выбора рода занятий для представителей обоих полов. Однако существующие половые роли препятствуют свободе выбора женщины на протяжении всей ее жизни гораздо в большей степени, чем свободе выбора мужчины; гораздо легче переключиться с роли наемного работника на домашнюю роль, чем наоборот. Несмотря на то что Ролз не возражает против некоторых аспектов разделения труда, он утверждает, что в упорядоченном обществе «никто не должен по-рабски зависеть от другого и вынужденно заниматься монотонным или рутинным трудом, притупляющим человеческое мышление и чувства»; работа может и должна быть «осмысленной для всех»[44]. Эти условия могут быть соблюдены только в таком обществе, в котором семейные обязанности не распределены таким образом, что помещают женщин в маргинальный сектор оплачиваемой рабочей силы и предполагают их возможную экономическую зависимость от мужчин.

Второй пример: отмена гендерной системы кажется необходимой для воплощения критерия политической справедливости Ролза. Это необходимо, поскольку он утверждает не только то, что люди в исходном положении будут поддерживать формально равные политические свободы, но и что любое неравенство *в ценности* этих свобод (например, влияние на них таких факторов, как бедность или невежество) должно быть оправдано принципом различия. На самом деле «конституционный процесс должен сохранять равное представительство в исходном положении, которое максимально достижимо на практике»[45]. Хотя Ролз говорит об этом требо-

вании, обсуждая *классовые* различия, и утверждает, что люди, посвящающие себя политике, должны «привлекаться более или менее равномерно из всех слоев общества»[46], это требование является справедливым, а также очевидным и важным, когда речь заходит о различиях по полу. Равное политическое представительство женщин и мужчин, особенно если они являются родителями, явно не согласуется с нашей гендерной системой[47].

И наконец, Ролз утверждает, что разумные морально развитые индивиды в исходном положении будут уделять особенно большое внимание обеспечению самоуважения или самооценке. Они «выразят желание фактически любой ценой аннулировать такие социальные условия, которые подрывают самоуважение», каковое является, «возможно, наиважнейшим» из всех основных благ[48]. Ради соблюдения этой основной ценности, если бы люди в исходном положении не знали, будут ли они мужчинами или женщинами, они безусловно постарались бы установить всестороннее равенство полов в социальной и экономической сферах, которое не допускало бы, чтобы тот или другой пол был вынужден потворствовать удовольствиям другого или по-рабски обеспечивать эти удовольствия. Например, у них имелись бы веские мотивы для отыскания эффективного способа регулирования порнографии, который не слишком подрывал бы свободу слова, и маловероятно, что они толерантно отнеслись бы к таким основным социальным институтам, которые односторонне принуждают или склоняют представителей одного пола удовлетворять сексуальные потребности другого.

Таким образом, мы видим, что в теории справедливости Ролза скрыто присутствует возможность критики гендерно структурированных социальных институтов, которую можно реализовать, если серьезно отнестись к его положению, что те, кто формулирует принципы справедливости, не знают о своей половой принадлежности. В начале моего краткого обращения к феминистской критике я говорила, что подвергну сомнению высказанное мною предположение о том, что пол человека (как время от времени на то указывал Ролз) является случайной и морально нейтральной характеристикой, так что люди на самом деле могут гипотетически проявлять неведение о своей половой принадлежности. Сначала я объясню, почему (если только не считать это предположение разумным) появятся, скорее всего, и другие феминистские интерпретации теории справедливости Ролза, кроме тех, ко-

торые я уже обрисовала. И далее приведу аргументы в пользу того, что это предположение очень маловероятно в любом обществе, где существует гендерная система. Мой вывод заключается не только в том, что гендерная система несовместима с практическим достижением социальной справедливости для представителей обоих полов, но и в том, что уничтожение гендерной системы является обязательным предварительным условием *полного* развития не сексистской, истинно человеческой *теории* справедливости.

Хотя Ролз ясно осознает влияние различий в социальном положении людей на их сознание, он считает возможным гипотетически представить себе таких свободных и разумных моральных индивидов в исходном положении, которые (на время освободившись от случайности присущих им характеристик и социальных обстоятельств) примут точку зрения «представителя человеческого рода». Ролз совершенно четко представляет себе все сложности подобной задачи, требующей значительного изменения нашего обыденного взгляда на справедливость. Но он считает, что с помощью «занавеса неведения» мы можем «найти такую точку зрения, которую в равной мере приняли бы все» и, таким образом, «заняли бы общую позицию, не искажая ее своими собственными особыми суждениями»[49]. Результатом такой рациональной непредвзятости и объективности, говорит Ролз, при условии, что все принимают одни и те же доводы, станет единодушное согласие в отношении основных принципов справедливости[50]. Он не имеет в виду, что люди в исходном положении будут согласны по *всем* нравственным или социальным вопросам — «непременно останутся некоторые этические разногласия»; но считает, что полное согласие будет достигнуто по всем основным принципам, или можно будет прийти к «сущностному взаимопониманию»[51]. Однако важнейшей предпосылкой достижения единодушного согласия является то, что все стороны должны иметь сходную мотивацию и психологию (например, он предполагает взаимно не заинтересованное рациональное мышление и отсутствие зависти) и иметь в своем жизненном багаже сходные образцы морального развития, чтобы в результате быть способными разделить общее чувство справедливости. Ролз называет эти требования разновидностью «слабых условий» («weak stipulations»), на базе которых можно без риска выстроить более общую теорию[52].

Однако непротиворечивость гипотетического исходного положения в теории Ролза, в котором существует единодушие представителей человеческого рода, вызовет сомнение, если представить, что те человеческие существа, какими мы реально становимся, отличаются друг от друга не только своими интересами, поверхностными мнениями, предрассудками и точками зрения, которые можно отбросить при формулировании принципов справедливости, но отличаются также своей психологией, представлениями о себе в отношении к другим и опытом морального развития. Ряд феминистских теоретиков в последнее время выступили с утверждениями, что в гендерно структурированном обществе жизненный опыт мужчин с самого начала отличается от жизненного опыта женщин, и это фактически очень влияет на их психологию, способ мышления и модели нравственного развития[53]. Особое внимание было уделено тому факту, что мальчики и девочки воспитываются главным образом женщинами, а это накладывает свой отпечаток на психологическое и нравственное становление обоих полов. Утверждается, что опыт индивидуации — отделения себя от кормилицы, с которой ребенок изначально психологически «слит воедино», — у девочек и у мальчиков проходит совершенно поразному, в результате чего представители разных полов приобретают различное представление о себе и своих отношениях с другими. Вдобавок к этому утверждается, что опыт *осознания себя* человеком, на котором лежит обязанность заботы о других (и взросление с ожиданием этого) также влияет на психологическое и моральное видение женщины, как и опыт того, что мы растем в обществе, в котором представители одного пола различными способами подчиняются представителям другого. Тщательное изучение и анализ феминистскими теоретиками того разнообразия опыта, с которым мы сталкиваемся в процессе собственного развития, от конкретных переживаний собственной жизни до осознания их идеологической подоплеки, наполнили ценным смыслом утверждение де Бовуар о том, что «женщиной не рождаются, женщиной становятся»[54].

Эти исследования, несмотря на их незавершенность, уже ясно указали, что *в гендерно структурированном обществе* существует некая особая женская позиция, которую не могут адекватно учесть мужчины-философы, даже если они попытаются это сделать в теории, как это делают мужчины-судьи на карикатуре. Один лишь факт влияния женского воспита-

ния на формирование детей с самого раннего возраста показывает, что различия по полу в гендерном обществе будут, скорее всего, оказывать более сильное влияние на наши представления о справедливости, чем, например, расовые различия в обществе, в котором существует расовая проблема, или классовые различия в классовом обществе. Существование особой точки зрения женщин (хотя и не без своих проблем) предполагает, во-первых, что истинно человеческую теорию морали или политики можно создать только при участии обоих полов. Минимальным требованием при этом было бы участие женщин в диалоге с мужчинами в примерно одинаковом количестве и при сходном влиянии. В обществе, структурированном в соответствии с гендерными представлениями, выполнение этих условий невозможно.

Кроме того, само по себе участие женщин не является достаточным основанием для окончательного завершения истинно человеческой теории справедливости, ведь если принципы справедливости должны единодушно приниматься представителями человеческого рода, находящимися в неведении относительно своих конкретных социальных характеристик и общественного положения, это должны быть такие люди, чье психологическое и нравственное развитие в существенных чертах одинаково. Это означает, что социальные факторы, оказывающие влияние на существующие ныне между полами различия (от женского воспитания до всех проявлений подчиненного и зависимого положения женщин), должны быть заменены институтами и обычаями, лишенными гендерных характеристик. Только тогда, когда мужчины наравне с женщинами будут принимать участие в бывшей по преимуществу женской сфере, в которой происходит удовлетворение ежедневных материальных и психологических потребностей близких им людей, а женщины наравне с мужчинами будут принимать участие в бывшей преимущественно мужской сфере, для которой характерны больший масштаб производства, управление, а также интеллектуальная и творческая деятельность, — только тогда представители обоих полов смогут достичь более совершенной ступени развития *человеческой* индивидуальности, чем это было возможно до сих пор. В то время как Ролз и другие философы полагали, что психология, мышление, нравственное развитие и другие стороны существования человека полностью представлены мужской половиной человечества, теперь такое представление видится как элемент идеологии,

обосновывающей доминирование мужчин в нашем гендерно структурированном обществе.

В данном эссе невозможно подробно рассмотреть, каким образом изменилась бы теория справедливости Ролза, если бы она учитывала точку зрения женщин. Однако я могу предположить, что это поставило бы под сомнение некоторые идеи и выводы и укрепило бы другие. Например, при обсуждении рационально осмысленных жизненных планов и основных благ можно было бы главное внимание уделить человеческим взаимоотношениям, а не только комплексным видам деятельности, если бы были учтены традиционно женские стороны жизни[55]. С другой стороны, были бы подкреплены те аспекты теории Ролза, которые требуют от людей гораздо большей способности идентифицировать себя с другими, чем это в целом требуется в либеральной теории, так как они связаны с понятиями, обозначающими отношения между «я» и «другими», которые в гендерно структурированном обществе чаще присущи женщинам, но в лишенном гендерных различий обществе были бы присущи почти в равной мере представителям обоих полов[56].

Представленные в данном эссе аргументы критичны в отношении некоторых аспектов теории справедливости Ролза, но в то же время они выявляют большие возможности этой теории для использования их феминистками. Сам Ролз пренебрегает гендером и, несмотря на то что он включает семью в базовую структуру общества, не касается проблем, связанных со справедливостью *внутри* семьи. Более того, в своей недавней работе он говорит, что семья принадлежит к таким «частным», а потому неполитическим объединениям, к которым принципы справедливости неприменимы. Он утверждает это вопреки своей собственной теории морального развития, базирующейся главным образом на опыте раннего детства, полученном в кругу семьи, в обстановке любви и справедливости. Таким образом, эта теория в том виде, в каком она существует сейчас, заключает в себе внутреннее противоречие. В соответствии со своими представлениями о гендере Ролз не применяет принципы справедливости к сфере воспитания человека, столь важной для ее достижения и соблюдения.

С другой стороны, я показала, что способ мышления и выводы Ролза содержат в себе значительный *потенциал* для развития феминистской теории. Исходное положение с «за-

навесом неведения», скрывающим от тех, кто находится в таком положении, их половую принадлежность, как и другие их особенности, таланты, жизненные обстоятельства и цели, — это сильная концепция, способная бросить вызов гендерной структуре общества. В частности, — несмотря на все сложности, с которыми столкнутся люди, выросшие в гендерно структурированном обществе и теперь размышляющие в исходном положении, — теория Ролза предоставляет нам такую точку зрения, вооружившись которой можно поразмышлять о достижении справедливости внутри семьи.

Примечания

[1] Я сделала анализ того, каким образом некоторые теоретики, придерживающиеся традиции, избегают обсуждения проблемы справедливости гендера в следующей работе: Okin S.M. Are Our Theories of Justice Gender Neutral? // The Moral Foundations of Civil Rights / Ed. R.Fullinwider, C.Mills. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986. P. 125—143.

[2] Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

[3] В своих последних работах автор изменил это употребление. См., напр.: Rawls J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. Summer. № 14(3). P. 223—251.

[4] Rawls J. A Theory of Justice. P. 105—106, 208—209, 288—289.

[5] См.: Okin S.M. Women and the Making of the Sentimental Family // Philosophy and Public Affairs. 1982. Winter. № 11(1). P. 65—88, esp. p. 78—82; Pateman C. The Sexual Contract. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 168—173.

[6] Rawls J. A Theory of Justice. P. 251, 256. См. также: Kantian Constructivism in Moral Theory // The Journal of Philosophy. 1980. September. № 77(9). P. 515—572.

[7] Rawls J. A Theory of Justice. P. 459.

[8] Rawls J. Fairness to Goodness // Philosophical Review. 1975. № 84. P. 537.

[9] Rawls J. A Theory of Justice. P. 137, см. также p. 12.

[10] Ibid. Многочисленные комментаторы/критики «Теории справедливости» отмечали противоречивость некоторых из этих «сведений».

[11] Ibid. P. 128, 146.

[12] Как я уже писала в других работах, это предположение часто неверно интерпретируется теми критиками Ролза, которые рассматривают его в отрыве от других центральных компонентов исходного положения, особенно «занавеса неведения». См.: Okin S.M. Reason and Feeling in Thinking about Justice // Ethics. 1989. January. № 99(2). P. 229—249.

[13] Rawls J. A Theory of Justice. P. 128, см. также p. 292.

[14] Ibid. P. 289.

[15] Ibid. P. 7.

[16] Важно отметить, что в последовавшей за его «Теорией справедливости» работе, объясняющей, почему базовая структура является основным

предметом справедливости, Ролз вообще *не* упоминает семью как часть базовой структуры. См.: Rawls J. The Basic Structure as Subject // American Philosophical Quarterly. 1977. April. № 14(2). P. 159. Еще более важно то, что если в начале «Теории справедливости» он эксплицитно отделяет институты базовой структуры от других «частных объединений», «менее представительных социальных групп» и «различных неформальных соглашений и обычаев каждодневной жизни» (p. 8), к которым, считает он, принципы справедливости имеют меньшее отношение, то в своих двух последних работах он относит семью *к* таким частным, неполитическим объединениям. См.: Rawls J. Justice as Fairness. P. 245; Rawls J. The Priority of Right and Ideas of the Good // Philosophy and Public Affairs. 1988. Fall. № 17(4). P. 251—276, на p. 263.

[17] Rawls J. A Theory of Justice. P. 61.

[18] Ibid. P. 303.

[19] Ibid. P. 463, 490. См.: Kearns D. A Theory of Justice — and Love; Rawls on the Family // Politics (Australasian Political Studies Association Journal). 1983. November. № 18(2). P. 36—42, на p. 39—40. В этой работе дается интересный анализ значения для теории нравственного развития Ролза того факта, что он не обращается к вопросу справедливости в семье.

[20] Как говорит Джейн Инглиш, «когда Ролз называет стороны в исходном положении главами семей, он тем самым делает институт семьи непроницаемым для идей справедливости». См.: English J. Justice between Generations // Philosophical Studies. 1977. № 31(2). P. 91—104, на p. 95.

[21] Rawls J. A Theory of Justice. P. 99.

[22] Ibid. P. 149.

[23] Ibid. P. 270—274, 304—309.

[24] Ibid. P. 380—381 (выделено мною).

[25] Ibid. P. 467.

[26] Ibid. P. 468.

[27] Ibid. P. 463 (выделено мною).

[28] Rawls J. The Basic Structure as Subject. P. 160.

[29] Rawls J. A Theory of Justice. P. 454.

[30] Ibid. P. 465.

[31] Ibid. P. 466.

[32] Ibid. P. 469.

[33] Ibid. P. 470.

[34] Ibid. P. 471.

[35] См.: Okin S.M. Reason and Feeling in Thinking about Justice.

[36] Rawls J. A Theory of Justice. P. 476.

[37] Ibid. P. 475.

[38] Ibid. P. 479ff.

[39] Ibid. P. 494; см. также: p. 490—491.

[40] Например, Чарльз Бейтц считает, что применение понятия исходного положения неоправданно не распространяется на население всего мира, что привело бы к необходимости подвергнуть сомнению практически все признанное в данное время в доминантной «статичной» концепции международных отношений. Beitz C. Political Theory and International Relations. Princeton: Princeton University Press, 1977.

[41] Например, в 1976 г. Верховный суд США вынес решение о том, что «исключение беременности из списка подлежащих выплате пособий состоя-

ний нетрудоспособности... при широком применении никоим образом не является дискриминацией по признаку пола». См.: General Electric v. Gilbert, 429 US 125 (1976).

[42] Rawls J. A Theory of Justice. P. 302.

[43] Ibid. P. 274.

[44] Ibid. P. 529.

[45] Ibid. P. 222, см. также: p. 202—205, 221—228.

[46] Ibid. P. 228.

[47] Очевидным доказательством этого служит ничтожно малое число женщин в высшем политическом руководстве. На 1987 г. среди 630 членов палаты общин Британского парламента была 41 женщина. С 1789 г. в палате представителей Соединенных Штатов было более 10 тысяч мужчин и только 107 женщин; около 1140 мужчин были сенаторами по сравнению с 15 женщинами.

[48] Rawls J. A Theory of Justice. P. 440, 396, см. также: p. 178—179.

[49] Ibid. P. 516—517.

[50] Ibid. P. 139—141.

[51] Ibid. P. 517.

[52] Ibid. P. 149.

[53] Вот основные работы по этому вопросу: Miller L.B. Toward a New Psychology of Women. Boston: Beacon Press, 1976; Dinnerstein D. The Mermaid and the Minotaur. New York: Harper and Row, 1977; Chodorow N. The Reproduction of Mothering. Berkeley: University of California Press, 1978; Gilligan C. In a Different Voice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; Hartsock N. Money, Sex, and Power. New York: Longmans, 1983. Также очень важными работами в этом направлении являются следующие: Flax J. The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and within Feminism // Feminist Studies. 1978. Summer. № 4(2); Ruddick S. Maternal Thinking // Feminist Studies. 1980. Summer. № 6(2). В следующих работах представлены резюме и/или анализ: Jaggar A. Feminist Politics and Human Nature. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983. Ch. 11; Grimshaw J. Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. Ch. 5—8; Okin S.M. Thinking Like a Woman // Theoretical Perspectives on Sexual Difference / Ed. D.Rhode. New Haven: Yale University Press, 1990; Tronto J. Women's Morality: Beyond Gender Difference to a Theory of Care // Signs. 1987. Summer. № 12(4). P. 644—663.

[54] Beauvoir S. de. The Second Sex / Trans. H.M.Parshley. New York: Vintage Books, 1952. P. 301.

[55] Брайан Барри выступил с подобной, хотя и более общей критикой акцента Ролза на сложных и трудных практиках. См.: Barry B. Aristotelian Principle // Barry B. The Liberal Theory of Justice. Oxford: Oxford University Press, 1973. P. 27—30.

[56] Я подробно развиваю этот аргумент в своей работе «Разум и чувство» (Reason and Feeling).

Глава 11

Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»?

Элизабет В. Спелман

Критики часто повторяют в новых контекстах варианты старых посылок, которые они хотят оспорить.

Марта Минов

В книге «Второй пол» Симона де Бовуар исследует многочисленные способы, какими мужчины изображали женщин как руководимых силами человеческой природы, которые мужчины не могут ни полностью признать, ни полностью отрицать[1]. «Второй пол» является важнейшей работой для современной феминистской мысли (хотя в течение многих лет де Бовуар отказывалась открыто признать себя феминисткой)[2]. Она попыталась обрисовать положение женщин в целом и выдвинуть предложения о том, какие условия должны быть изменены, чтобы женщины могли стать свободными. Хотя не все феминистки после де Бовуар ссылались на ее работу или даже знали о ней, едва ли есть проблема, с которой пришлось столкнуться феминистам и которую она не затронула. В сущности, она коснулась таких проблем (например, отношения к лесбийской любви), о которых некоторые позднейшие феминистки не осмеливались думать[3].

Де Бовуар открыто признала, что мы живем в мире, в котором существует несколько форм угнетения, и попыталась осмыслить сексизм в этом контексте. В ее работе наличествуют все существенные составляющие феминистского анализа «жизни женщин», который не должен отождествлять «женщину» с маленькой группой женщин — именно белых гетеросексуальных женщин-христианок из западных стран. Однако в конечном итоге де Бовуар предлагает анализ, содержащий именно такое отождествление. Здесь я рассмотрю,

каким образом теоретическая точка зрения и эмпирические наблюдения де Бовуар могут способствовать гораздо более плодотворному анализу «женской природы», нежели тот, который в результате предлагает она сама. (Я не намерена спорить о достоинствах или недостатках ее теории и о точности ее наблюдений, но, скорее, задаю некоторые вопросы о том, почему она воспользовалась ими таким образом, что они повели в одном направлении, а не в другом.) Затем я хочу предложить объяснение этого серьезного расхождения между потенциально широким спектром ее взглядов и актуально узким фокусом ее позиции. Де Бовуар является чрезвычайно проницательным мыслителем, поэтому недостаточно объяснить это расхождение своего рода расовыми и классовыми привилегиями, которые будто бы легко позволяют ей рассматривать собственный опыт как представляющий опыт других. Необходимо задать вопрос о том, что́ в языке, методологии или теории де Бовуар позволяет ей скрыть от самой себя то желание сохранить преимущества, которое она так отчетливо видела в женщинах одинакового с ней социального положения.

I

Люди не удовлетворяются просто тем, что живут, утверждает де Бовуар: мы стремимся к осмысленному существованию[4]. Но многое в нашей конституции объединяется против возможности такого существования: мы твари из плоти, отсюда постоянная возможность, что наши великие проекты окажутся бесплодными. Не только факты нашего рождения и смерти опровергают то, что мы есть чистый, бестелесный и бессмертный дух. Наши тела требуют каждодневного ухода, и в многочисленных действиях, которые включает в себя такой уход, нет ничего осмысленного. Питание тел и содержание их в чистоте, защита жилища от грозных посягательств природного мира необходимы для сохранения жизни. Но если бы этим исчерпывалось все, что мы делаем или, на наш взгляд, могли бы делать, то мы не находили бы в человеческой жизни ничего ценного. По словам де Бовуар, если бы мы не могли заниматься деятельностями, которые «трансцендируют [наше] животное состояние», то вполне могли бы остаться низшими животными: «На уровне биологии вид может поддерживать себя, лишь заново себя создавая; но это созидание — не что иное, как повторение той же самой Жизни в различных формах. Человек обеспечивает

повторение Жизни, трансцендируя Жизнь посредством своего Существования, Экзистенции; превосходя самого себя, он создает ценности, которые полностью обесценивают простое повторение»[5].

«Существование», в противоположность просто «жизни», наилучшим образом выражается в тех сторонах жизни, которые производны от «великого, то есть <...> героизма, бунта, бескорыстия, полета фантазии, творчества»[6]. Только «существование» обеспечивает какое-то обоснование жизни; сама по себе жизнь «не несет в себе своего обоснования, а обоснование это важнее самой жизни»[7]. Существовать — значит быть творческим субъектом, а не пассивным объектом сил природы; это значит создавать новое будущее силой собственного разума, а не быть игрушкой повторяющихся ритмов своей животной природы. Существование так же отличается от жизни, как сознание — от материи, воля от пассивности, трансцендентность от имманентности, дух от плоти[8].

Но жизнь необходима для существования, и мы должны сохранять жизнь даже тогда, когда боремся с ее требованиями. Нисхождение в жизнь возможно, поскольку так никогда и не было полностью преодолено обаяние безмолвия и несвободы, поскольку неизменно существует возможность отказаться (или притворно отказаться) от ответственности, неопределенностей и опасностей, неотъемлемых от разума и свободы. Мужчины, говорит де Бовуар, делают женщин вместилищем разнообразных угроз для жизни в трансцендентности, деятельности, свободе, духе; женщина остается «во власти тайн жизни», «обреченной на имманентность»[9]. «В своей жизни она не руководствуется высокими целями; она либо производит, либо содержит то, что относится лишь к числу средств: пищу, одежду, жилище; а это не самые основные посредники между животной жизнью и свободным существованием»[10]. Хотя женщина способна к настоящему «существованию» не менее мужчины, именно в телесности женщины, а не в собственной мужчина усматривает явные и неоспоримые напоминания о своей животной природе, о своей крайне прискорбной и недостойной случайности. Не желая видеть в женщине ничего общего с собой, мужчина считает ее совершенно Другим или насколько возможно Другим, притом что он тем не менее нуждается в ней как в подруге, которая не есть ни просто животное, ни просто вещь: «Мужчина знает, что, если он хочет удовлетворить

свои желания и продлить свое существование, без женщины ему не обойтись»[11].

Хотя по своей конституции женщины не менее мужчин стремятся или способны к «существованию», а не просто к «жизни», исторически сложилось так, что в большинстве своем женщины не сопротивлялись тому, чтобы мужчины усматривали в них воплощение таинственных, немых сил природы. Они мало пытались расшатать те экономические, социальные и политические институты, которые укрепляют такие установки и поддерживаются ими. В этом отношении, говорит де Бовуар, женщины не похожи на другие угнетенные группы — например, негров, евреев или рабочих.

Это объясняется двумя причинами. Прежде всего, женщины всюду составляют часть населения независимо от расовых, классовых, этнических, национальных и религиозных границ, и это создает огромные препятствия для их совместной политической работы. Они не находятся в одинаковом экономическом и социальном положении, у них нет общности сознания. Кроме того, «разделение полов — биологическая данность, а не момент человеческой истории»[12]. Во всех других случаях угнетения, утверждает де Бовуар, и угнетатели, и угнетенные рассматривают свои относительные положения как результат исторических событий или социального изменения, а следовательно, в принципе способны изменить их: «Положение, сложившееся с течением времени, может через какое-то время перестать существовать — это, в частности, было замечательно доказано неграми Гаити». И еще: «Пролетарии существовали не всегда, женщины — всегда»[13].

Точка зрения де Бовуар здесь заключается, вероятно, не в том, что белые никогда не считали расовые различия биологическими; скорее, она подчеркивает, что та мысль, будто биологические различия дают белым право господствовать над неграми, была теоретически опровергнута (до такой степени, что различия между белыми и неграми стали расцениваться как менее значимые, чем их сходство как человеческих существ) и сведена к нулю в политических битвах (в которых негры ясно продемонстрировали способность рассматривать себя как «субъектов», а белых — как «других»)[14]. Де Бовуар, видимо, говорит здесь, что благодаря глубокой и очевидно непреодолимой биологической границе женщины являются Другим для мужчин, тогда как негры

или пролетарии, например, не всегда представляются Другим для тех, кто над ними господствует.

В то же время, несмотря на эти различия между женщинами и между женщинами и другими подавляемыми группами, женщинам действительно свойственно нечто общее — но парадоксальным образом то, что их объединяет, препятствует всякой возможной солидарности. Их объединяет только общность «женской судьбы», и они, в отличие от мужчин, не общаются «как индивиды на основе обмена мыслями, идеями, планами»: «Женщин <...> сплачивает свойственное им взаимное понимание, своего рода сообщничество»[15]. Де Бовуар имеет в виду, что женщины понимают, что они обитают в особой сфере, отдельно от мужчин, где обсуждают рецепты, фригидность, детей, одежду, — но, однако же, воспринимают друг друга как соперниц в борьбе за внимание со стороны мира мужчин. Они способны перестать быть Другим. Хотя мужчины находят чрезвычайно удобным думать иначе, различие между мужчинами и женщинами является биологически заданной и исторической необходимостью не более, чем различие между буржуазией и пролетариатом. Однако есть различие между биологическим состоянием женского пола и социальным положением женщины. Поэтому, несмотря на различия между женщинами, на их различные социальные и политические положения, они могли бы сообща сопротивляться господству мужчин. Но они не делают этого[16].

Почему? Иногда де Бовуар утверждает, что это происходит потому, что быть «настоящей женщиной» значит быть Другим, так что логически невозможно быть настоящей женщиной и быть субъектом, тогда как при всех прочих проблемах по определению возможно быть негром, рабочим или евреем и вместе с тем — субъектом. Но не по этой причине женщины не отказываются быть «настояшими женщинами». И действительно, иногда де Бовуар говорит, что женщины просто выбирают менее тернистый путь: «Наверное, куда удобнее переносить беспросветное рабство, чем трудиться над избавлением от него»; «отказаться быть Другим, отказаться быть пособницей мужчины означало бы для них отречься от всех преимуществ, которые может предоставить союз с высшей кастой»[17].

Поэтому иногда, когда она говорит, что экономическая независимость является необходимым условием освобождения женщин, подразумевается, что только в том случае, если

обстоятельства вынуждают женщин позаботиться о себе, они воспринимают свою трансцендентность и не увязают в имманентности, рассматривают себя как субъектов, а не как объектов, как Самость, а не как Другое. Женщины сознают важность и ценность трансцендентности, но лишь настолько, чтобы искать мужчин, чьи творческие и созидательные порывы, метафизически выражаясь, отражались бы на них. Женщины хотят того, чем обладают мужчины, но только лишь желая мужчин, которые обладают этим. Что нам нужно, говорит де Бовуар, так это мир, в котором женщины, если они вообще должны иметь это, должны добиваться этого самостоятельно.

Короче говоря, де Бовуар полагает, что по крайней мере три вещи способствуют объяснению факта господства мужчин над женщинами. Это, во-первых, существующие установки мужчин по отношению к женщинам. Во-вторых, существование экономических, социальных и политических институтов, через которые такие установки выражаются, закрепляются и увековечиваются. В-третьих, несостоятельность женщин в противодействии таким установкам и институтам.

II

Различия между женщинами

Как отмечалось выше, де Бовуар не единожды говорит о классовых, расовых и национальных различиях между женщинами и о том, как такие различия связаны с различным экономическим, социальным и политическим положением женщин, которые поэтому оказываются в разных условиях. Ее замечания об отсутствии у женщин сознания общих интересов совершенно поразительны: «Жены буржуа солидарны с буржуа, а не с женами пролетариев; белые женщины — с белыми мужчинами, а не с черными женщинами»[18]. У хозяйки вызывают раздражение «учителя, гувернантки, кормилицы, бонны, занимающиеся юным поколением»[19]. «Женская эмансипация ослабила бы буржуазное общество; высвободившись из-под власти мужчины, она [буржуазная женщина] была бы обречена на труд <...> она не чувствует никакой солидарности с женщинами из рабочего класса»[20]. Итак, де Бовуар утверждает, что в наименьшей степени готовы изменить свое положение белые женщины среднего класса, кото-

рые хотят сохранить *status quo* в отношениях полов в оплату преимуществ, обеспечиваемых им классовой и расовой принадлежностью.

Во всех таких примерах она подчеркивает, что главным препятствием для совместных действий всех женщин против господства мужчин является нежелание женщин отказаться от своих расовых или классовых привилегий. Иными словами, белую женщину среднего класса останавливает от борьбы с сексизмом понимание того, что если она разрушит сексизм, то тем самым пошатнет свои расовые и классовые привилегии. Это связано с мыслью де Бовуар о значении классовой принадлежности для преимущества, даваемого полом. Она доказывает, что чем меньшими классовыми привилегиями обладают мужчины и женщины, тем меньшим сексуальным преимуществом располагают мужчины этого класса; чем сильнее классовое подавление, тем слабее подавление по признаку пола. Поэтому, согласно де Бовуар, подавление по признаку пола и классовое подавление глубоко взаимосвязаны. Важный способ установления классовых границ предполагает учет отношений между мужчинами и женщинами: мы не можем охарактеризовать сексизм, которому подвергаются женщины, не уточнив, к какому классу они принадлежат; и мы не можем понять механизм сексизма без учета его связи с классовыми привилегиями. То, что делает женщин среднего класса зависимыми от мужчин того же класса, как раз и отличает их от женщин рабочего класса[21].

Но де Бовуар не принимает во внимание собственных глубоких мыслей. Напротив, она почти всегда описывает отношения между мужчинами и женщинами так, словно классовая, расовая или этническая идентичность мужчин и женщин не имеет никакого значения для истинности суждений о «мужчинах и женщинах». Это создает некоторые весьма серьезные затруднения для ее попытки общей характеристики «женщины». Оставаясь в заданных ею рамках, неверно было бы сказать (а она говорит), что мы живем в «мире мужчин»[22], будто все различия между принцами и нищими, господами и рабами могут быть стерты тем фактом, что все они мужчины[23]. Характеризуя психологическое развитие девочек, она показывает, каким образом все в жизни девочки «убеждает ее в идее мужского превосходства»[24]. Однако впоследствии она разъясняет, что белая девочка, растущая в Соединенных Штатах, вряд ли верит в превосходство чернокожих мужчин: «В годы Гражданской войны в США никто среди

южан так страстно не выступал за сохранение рабства, как женщины». Она описывает, каким образом девочки из высшего общества научаются верить в свое превосходство над мужчинами из рабочего класса: «Женщины высших классов являются ярыми сообщницами своих мужей-повелителей, потому что они весьма дорожат привилегиями, которыми пользуются благодаря им. Известно, что представительницы крупной буржуазии и аристократии защищают свои классовые интересы с большим упорством, чем их мужья»[25]. Независимо от того, насколько точны характеристики горячей приверженности некоторых женщин сохранению привилегий — и действительно ли они отстаивали их более рьяно, чем мужчины их расы и класса[26], — важно, что эти характеристики подрывают утверждения де Бовуар (в других местах книги) об общем положении женщин.

Чуткость де Бовуар в том, что касается классового и расового неравенства, заставляет нас удивиться ее характеристике «мужчины» как «гражданина» и «производителя», который обладает «экономической независимостью» и «по закону и по традиции находится в привилегированном положении просто потому, что он — мужчина», в противоположность «женщине» («у женщины же главными, а нередко и единственными обязанностями являются обязанности супруги»), «запертой в четырех стенах», наслаждающейся «безмерным досугом» и принимающей гостей за столом, «уставленным изысканными блюдами, тонкими винами»[27].

«Поскольку он [муж] работает, то именно через него осуществляется связь между интересами семьи и общества; будущее семьи также зависит от него, поскольку он участвует в создании коллективного будущего; именно он олицетворяет открытость внешнему миру. Женщина занята продолжением рода и заботами о домашнем очаге, то есть она олицетворяет замкнутость»[28].

В данном случае де Бовуар, несмотря на приводимые ею свидетельства обратного, рассуждает так, словно расизм, например, никогда не существовал и никогда не влиял на условия, при которых мужчина может «олицетворять открытость». Здесь и в других местах, где она указывает на роль женщины в воспроизводстве семьи и рода («причина угнетения женщины кроется в желании бесконечно продлевать род и содержать вотчину в неприкосновенности»[29]), она считает необходимым игнорировать вопросы легитимности, хотя в других случаях касается их. Де Бовуар цитирует Демосфена:

«У нас есть гетеры для увеселения духа, наложницы (pallages) для увеселения чувств и супруги, чтобы дарить нам сыновей»[30]; ее аргументация предполагает, между прочим, что человеческие существа обычно не «продолжают род» случайно или безразлично к тому, какие люди будут населять будущее. И Платон, и Аристотель беспокоились о том, чтобы надлежащие мужчины соединялись с надлежащими женщинами, с тем чтобы произвести философов-правителей и граждан полиса. Де Бовуар, безусловно, понимала, до какой степени расовые, классовые и религиозные обычаи диктуют то, что́ заключает в себе должное половое поведение и «легитимное» воспроизводство. Действительно, как мы увидим ниже, она специально отмечает тот факт (хотя и не рассматривает его скрытые смыслы и последствия), что все ее суждения о сексуальной привилегии распространяются только на ситуации, когда мужчина и женщина принадлежат к одной расе и к одному классу[31].

Де Бовуар пренебрегает собственными глубокими мыслями о политических последствиях положения женщин, рассеянных по всем слоям и группам населения, еще в одном отношении: она часто сравнивает женщин с другими группами — евреями, неграми, магометанами, пролетариями, рабами, слугами, народом в целом. Например, она призывает нас подумать о различиях между положением женщин, с одной стороны, и «еврейской диаспорой, введением рабства в Америке, колониальными захватами». Де Бовуар с большим сочувствием отзывается о суждении Бебеля о «близости позиций женщин и пролетариата». Она замечает, что в некоторых аспектах гегелевская концепция «хозяина и раба» вполне применима к «мужчине и женщине». Размышляя о рабстве в Соединенных Штатах, она утверждает, что между положением женщин и положением американских негров существуют «различия»: «Негры восстают против своей судьбы, тем более что никакие преимущества не компенсируют ее жестокости. Женщину же приучают к тому, чтобы она примирилась со своей участью». Она говорит о роли религии, которая дает «женщинам» и «народу в целом» надежду на преодоление имманентности: «Когда какой-либо пол или класс обрекают на имманентность, взамен следует предложить мираж трансцендентности». Разговоры жен о мужьях она сравнивает с «пересудами слуг, злословящих в адрес своих "макак" — хозяев»[32].

Я упоминаю эти сравнения не для того, чтобы оценить их историческую точность, а для того, чтобы показать, что в них де Бовуар оставляет неясным тот факт, что группы людей, с которыми она сравнивает женщин, наполовину состоят из женщин. Это особенно поразительно в свете осознания ею того, как женщины распределяются в рамках расы, класса, религии и нации. Иногда она противопоставляет «женщин» «рабам», иногда характеризует женщин как «рабов»[33], но никогда не говорит прямо о тех женщинах, которые, по ее же классификации, принадлежали к рабскому слою населения — каковы, например, чернокожие рабыни в Соединенных Штатах. В одном месте она уточняет, что «среди рабов были женщины, но были всегда и свободные женщины»[34], и далее разъясняет, что будет исследовать именно положение свободных женщин. Она также говорит, что «классы, в которых женщины пользовались некоторой экономической автономией и участвовали в производстве, были угнетаемыми классами, и как работницы женщины были порабощены еще в большей степени, чем работники мужского пола»[35]. Но, противопоставляя «женщин» другим группам и не считая необходимым уделить внимание женщинам в этих других группах, де Бовуар выражает решимость использовать категорию «женщина» только применительно к тем женщинам, которые не страдают от агрессии расистов и антисемитов, не подвергаются классовому или империалистическому угнетению.

Пожалуй, в каком-то смысле она понимает, что такова плата за последовательность: ведь там, где она вкратце описывает положение существ женского пола, принадлежащих к тем группам, которые она противопоставляет «женщинам», то, что она говорит, не следует из ее определения «женщин». Например, она утверждает, что в средние века крестьяне и крестьянки жили «на равных» и что «в трудящихся классах экономическое угнетение стирает неравенство полов»[36]. Придерживаясь такой точки зрения, она, конечно, должна ограничить значение термина «женщина» только теми существами женского пола, которые не подвергаются другим упоминаемым ею формам угнетения; иначе ее общие заявления о подчинении женщин мужчинам были бы опровергнуты ею же самой. И все же вместе с тем она ставит их под вопрос, и мы убедимся в этом, поскольку переходим к третьему отношению, в котором де Бовуар опять-таки не принимает во внимание собственных важных мыслей.

Ближе к концу книги «Второй пол» де Бовуар признает, что обсуждаемые ею различия в обладании привилегиями и властью между мужчинами и женщинами имеют место только в том случае, если мужчины и женщины принадлежат к одному классу и расе[37]. Это является логическим заключением, если утверждать (что, как мы видели, она и делает), что жены белых рабовладельцев в Соединенных Штатах яростнее своих мужей боролись за сохранение расовых привилегий; поскольку под «рабами» она подразумевала лиц мужского пола, вряд ли она могла утверждать, что мужчины, которые были рабами, господствовали над свободными женщинами. Но проблема заключается даже в том, каким образом она сообщает здесь об осмысленности утверждений о привилегиях, основанных на поле, только в рамках одного и того же класса или расы. Ведь это предполагает, что сексизм в рамках одного класса или расы ничем не отличается от сексизма в любом другом классе или расе. Если так, то ее утверждения в конечном счете действительно обладают некой общностью — например, то, что характерно для отношений между белыми мужчинами и белыми женщинами, характерно и для отношений между черными мужчинами и черными женщинами. Но мы видели, что де Бовуар также полагает, что угнетение по признаку пола в сущности сводится к нулю, когда мужчины и женщины подвергаются другим формам угнетения. В таком случае на самом деле она говорит не о том, что обсуждаемый ею сексизм имеет место только внутри определенного класса и расы, но, скорее, о том, что он имеет место только тогда, когда участвующие в сексистских отношениях мужчины и женщины не подвергаются классовому или расовому угнетению. Она сама подводит нас к выводу, что сексизм, интересующий ее в книге «Второй пол», распространяется на белых женщин среднего класса из западных стран.

Создание женщины

«Женщиной не рождаются, ею становятся». Это вводное предложение второй книги «Второго пола» стало наиболее часто цитируемой и, пожалуй, самой сильной идеей де Бовуар. Помимо прочего, она содержит в себе отправную точку для различения между полом и гендером. Одно дело быть особью женского пола биологически, и совсем другое — быть сформированной как «женщина» посредством собственной культуры, то есть быть особью женского пола с жен-

скими качествами, существом, которое делает вещи, характерные для «женщин», а не для «мужчин», которому присущи мысли и чувства, делающие эти вещи просто выражением женской природы.

Если женщина есть то, кем можно стать, тогда она также и то, кем можно не стать. Де Бовуар утверждает, что, в то время как особь женского пола определяется биологически, стать или не стать женщиной — проблема другого рода. «Все стороны цивилизованной жизни» создают женщин. В отсутствие других человеческих существ особь женского пола не становилась бы женщиной; конкретное человеческое «вмешательство другого в ее судьбу» является существенно важным для того, кем и какой она становится: «Ни гормоны, ни таинственные инстинкты не определяют женскую природу, женскую сущность, все зависит от того, как ощущает себя сама женщина; как она, отталкиваясь от восприятия окружающих, относится к своему телу, каково ее мировосприятие». В частности, «в глазах мужчин и несчетного числа женщин, смотрящих на мир теми же глазами, недостаточно иметь женское тело и исполнять женские функции в качестве любовницы, матери, чтобы быть "настоящей женщиной"»[38]. Для того чтобы стать «настоящей женщиной», она должна восприниматься людьми и принимать себя как Другое, противоположное Самости мужчины, как несущностное в противоположность сущностному, как объект в противоположность субъекту. Особи женского пола такими не создаются; они делаются такими в результате согласованных усилий мужчин и женщин.

Кроме того, де Бовуар утверждает, что люди придают некоторое значение наличию у них тела и, более конкретно, наличию у них мужского или женского тела. Она направляет нас к мысли, что «тело, в котором живет субъект», противоположно телу, изучаемому биологом. Осознание человеком своего тела в этом смысле вырабатывается под влиянием определенных обстоятельств, зависящих от того общества, членом которого он является («она осознает свою женственность: она осознает ее в недрах общества, членом которого является»), и даже от класса, к которому он принадлежит. Де Бовуар полагает, например, что физическое событие аборта воспринимается по-разному получившими традиционное воспитание женщинами среднего класса и женщинами, «которые прошли бедность или несчастье <...> [их] научили пренебрегать буржуазной моралью». В том же духе она

утверждает, что биологические изменения, которые происходят во время менопаузы, по-разному воспринимаются теми «настоящими женщинами», которые сделали «основную ставку на свою женскую сущность», и «крестьянкой, женой рабочего, постоянно живущими под угрозой новой беременности», которые «счастливы, когда наконец риска больше нет»[39].

Биология не является судьбой по крайней мере в двух смыслах, согласно де Бовуар. Во-первых, быть особью женского пола — не то же самое, что быть «женщиной»; биология не определяет также, становится ли и как человек становится «женщиной». Во-вторых, разные женщины воспринимают биологические события, связанные с принадлежностью к женскому полу, по-разному, в зависимости от того, как их тела используются в других отношениях, и от их представлений о том, что следует делать с их телами или по отношению к последним. Однако де Бовуар не доводит эту мысль насколько возможно далеко в тех направлениях, в которых ведут ее же замечания. Она вроде бы говорит, что биологическим фактам, относящимся к нашим телам, не следует придавать особого значения и что то, становится ли особь женского пола «женщиной» и как она ею становится, зависит от человеческого сознания и человеческой деятельности. Но она хорошо сознает, что во многих отношениях человеческое сознание и человеческая деятельность в разных обществах принимают совершенно разные формы. Намек на это усматривается в ее замечании, которое цитировалось выше: что осознание женщиной ее биологической женственности зависит от общества, в котором она живет, а также в замечании, что вмешательство других является настолько решающим фактором в создании «женщины» из особи женского пола, что «если бы оно было иначе ориентировано, то привело бы к совсем иному результату»[40].

Эта точка зрения, конечно, указывает на разные процессы создания «женщины» в разных культурах. Именно здесь недостаточная внимательность де Бовуар к особям женского пола, принадлежащим к разным группам населения, которых она противопоставляет «женщинам», является особенно удручающей. Она не размышляет над тем, что несомненно предполагается ее же теоретической точкой зрения и что отражается ее языком: именно что различные особи женского пола превращаются в различные виды «женщин» и что при определенных условиях некоторые особи женского пола рассматриваются как «женщины», а другие — нет.

Кроме того, предлагаемый де Бовуар анализ расового угнетения, хоть и беглый, показывает, что, по ее мнению, люди в разные периоды времени придавали разное значение расовым различиям. Она считает прогрессивным социальным изменением те серьезные экономические и политические сдвиги, в результате которых народ, некогда воспринимавшийся как Другой, больше не рассматривается как таковой теми, кто прежде господствовал над ним. Когда в начале своей книги она упоминает об изменении положения негров на Гаити после революции[41] и, много позже, о том, как право голоса для негров способствовало восприятию негров как людей, достойных права голоса[42], она имеет в виду изменения значения, придаваемого белыми тому, что они считают биологическими различиями между белыми и черными. Если следовать ее утверждению, что мы обращаем внимание на «тело, в котором живет субъект», то можно спросить не только о жизни в мужском или женском теле в контексте сексизма, но также о жизни в черном, белом, коричневом, желтом или красном теле в контексте расизма. Хотя де Бовуар упоминает о вариативности идеалов женской красоты[43] и, как мы видели, ясно осознает расовое угнетение, она не говорит подробно о женщинах, подвергаемых расовому угнетению, и соответственно не говорит об изменчивости представлений о красоте в зависимости от расы. Хотя она осознает значение, придаваемое цвету кожи, она не связывает это со своей мыслью о других физических различиях в человеческих телах (например, половых различиях) и с тем, как люди воспринимают эти различия.

Реальная и идеальная женщина

Третья многообещающая составляющая анализа де Бовуар — критика расхождения между реальностью живых женщин и статическим идеалом «женщины». Последний не является эмпирическим обобщением, основанным на наблюдениях за конкретными женщинами, но представляет собой мужской миф о природе женственности: «Рассеянному, случайному, множественному существованию *разных* женщин мифологическое мышление противопоставляет единую, застывшую Вечную Женственность; и, если данному ей определению в чем-то противоречит поведение женщин из плоти и крови, виноваты в этом последние; вместо того чтобы признать Женственность отвлеченной категорией, женщин объявляют неженственными»[44].

Де Бовуар полагает, что этот мифологический идеал достигает глубин представления о женщине как Другом, и мы видели, что иногда ее можно понять в том смысле, будто отношение мужчин к женщинам как к Другому неизбежно. С другой же стороны, ясно, что она думает, что если бы политические и экономические условия изменились в должном направлении, то женщин стали бы понимать в их исторической особенности — то есть мужчины лучше узнали бы женщин, вместо того чтобы рассматривать их как повод для своей проекции мифологического идеала женственности.

«Поразительно, что в приятельнице, коллеге, сотруднице никакой тайны нет ["таинственность" — одна из вариаций мифологического идеала]; зато, если зависимое лицо другого пола, если, например, молодой человек предстает перед мужчиной или женщиной старше или богаче его как несущественный объект, он тоже окутывается тайной. И это раскрывает нам основу женской тайны, которая имеет чисто экономический смысл»[45].

«...Чем более конкретно переживаются отношения, тем менее они индивидуализируются. Древнеегипетский феллах, крестьянин-бедуин, средневековый ремесленник, современный рабочий в силу трудовой необходимости и бедности имеют слишком определенные отношения с конкретной женщиной — своей подругой, — чтобы наделять ее доброй или недоброй аурой»[46].

Здесь де Бовуар вкратце излагает ряд условий, при которых люди могут видеть друг друга такими, каковы они на самом деле. Освобождение женщин зависит от установления экономических и политических условий, при которых мужчины не будут просто проецировать на женщин свое представление о «женщине», но будут видеть реальных женщин, наблюдая «поведение женщин из плоти и крови». Де Бовуар высоко ценит то, что она называет «знанием», «эмпирическим законом», «законами природы» и «научным объяснением»[47]. Хотя она не объясняет точно, что подразумевается под этими терминами, ясно, что она обвиняет мужчин в недостаточной научности их утверждений о женщинах. Мужчины правильно стремятся к универсально истинным суждениям о женщинах, но они не понимают, что единственно твердым основанием для таких утверждений являются эмпирические наблюдения. Ясное размышление о женщинах должно приводить к универсально истинным суждениям о них.

Конечно, де Бовуар не излагает здесь развитой эпистемологии, но ее наметки свидетельствуют о потенциальном богатстве ее видения женщин. Как мы уже не раз отмечали, она на каком-то уровне ясно осознает разное историческое, экономическое и политическое положение женщин, влияние классовой и расовой принадлежности на отношения женщин с мужчинами и на их отношения с другими женщинами. Она уподобляет идею «Вечной женственности» платоновской «вневременной, неизменной, необходимой идее». Как экзистенциалистка, она избегает идеи о «сущности» чего бы то ни было — человечества, мужчины, женщины. Мы не те и не то, чем мы являемся как частные проявления некоей трансцендентальной сущности; скорее, «человек *есть* только то, что он делает <...> Его меряют по его поступкам»[48].

Де Бовуар полагает, что поиски некой сущности «женщины» глубоко ошибочны: мы тщетно искали бы некую метафизическую крупицу чистой женственности, которая определяет всех женщин как женщин. Мы должны понять, что делают женщины, для того чтобы выяснить, кто они. Это значит, что прежде реального исследования жизней женщин мы не можем решить, что у них общего; иными словами, мы не можем признать, что то, что мы считаем истинным о жизнях женщин одного класса, расы, национальности или исторического периода, будет истинно о жизнях других женщин. Де Бовуар рекомендует нам противостоять готовности признать, что жизни женщин одной расы или класса показательны для жизней всех других женщин. И экзистенциализм, и «научное мышление» призывают нас смотреть и видеть женщин такими, каковы они есть.

Но вместе с тем де Бовуар также предупреждает, что ни экзистенциализм, ни «научная аргументация» не приведут нас к точке зрения на «женщину», «которой не хватает чувства всеобщего» и которая считает мир «некой совокупностью случайностей». Таким образом, хотя мы не можем заранее признать, что какая-либо конкретная всеобщая истина о «человечестве», «мужчинах» или «женщинах» будет истинной, мы можем признать, что изучение жизней женщин приведет к такой истине или истинам о женщинах. Оторванность женщин друг от друга — та самая оторванность, которую де Бовуар считает одной из причин того, что женщины не сформировали возможного политического класса, — в значительной степени объясняет отсутствие у них «целостного, всеобъемлющего представления»: «Изолированная в

своем доме, она не так уж много соприкасается с другими женщинами и поэтому невольно считает свою участь как бы особой, единственной в своем роде»[49]. Если бы у женщины была возможность знать о жизнях других женщин, она могла бы увидеть основания для универсальных истин в сходных моментах тех ситуаций, которые раньше считала особенными, уникальными, *sui generis*.

Де Бовуар весьма озабочена тем, чтобы представления о женщинах не основывались ни на посылке, что женщины с необходимостью причастны некой метафизической сущности, ни на посылке, что у женщин нет ничего общего. Однако универсальные истины, которые, как она утверждает, можно высказать о «женщинах», не следуют из ее наблюдений о различиях между женщинами.

III

Чем можно объяснить эти противоречивые моменты в характеристике женщин у де Бовуар? Мы задаем этот вопрос не для того, чтобы снять с нее обвинение в непоследовательности или неверном представлении положения белых женщин среднего класса в качестве положения «женщин в целом». Скорее, наша цель в том, чтобы понять, где должны укрываться привилегии белых представительниц среднего класса, чтобы противостоять наблюдениям и теоретическим точкам зрения, которые говорят против них.

Некоторые линии рассуждения де Бовуар неумолимо ведут в направлении фокусирования внимания на белых женщинах среднего класса, с тем чтобы пролить свет на положение «женщины». Как мы видели, по крайней мере в течение некоторого времени она придерживается истинности следующих положений.

1. Если некто не есть «мужчина», то он женщина или негр, женщина или еврей, женщина или бедный человек и т.д.

2. Сексизм отличается от расизма и других видов угнетения: сексизм — угнетение, переживаемое женщинами как женщинами, расизм — угнетение, переживаемое, например, неграми как неграми.

3. Сексизм наиболее очевиден в случае женщин, которые не подвергаются другому угнетению (то есть расизму, антисемитизму, классовому угнетению и т.д.).

Итак, поскольку де Бовуар считает эти положения истинными, для нее совершенно логично принять изучение белых женщин среднего класса за изучение всех женщин. В самом деле, всякий признающий истинность этих трех положений посчитает, что для феминистов самая логичная вещь на свете — сосредоточиться на белых женщинах среднего класса. В этом смысле де Бовуар, конечно, не одинока. В той мере, в какой положения 1, 2 и 3 представляются логически верными, мы не должны считать привилегии белых женщин среднего класса, о которых говорит работа де Бовуар, ее личной причудой, но должны видеть в них часть интеллектуальной и политической атмосферы, в которой существовала она и существуют многие из нас.

В этом, можно сказать, пунше из трех положений отметим два важных момента. Во-первых, они представляются едва ли не трюизмом: ведь положения 1 и 2 можно считать истинными по определению (де Бовуар, как мы видели, иногда рассматривала их как в высшей степени непреложные), а положение 3 можно считать просто выражением здравого смысла, которое даже не требует подтверждения посредством исторического исследования (разве последствия сексизма для женщин не являются более отчетливыми и, следовательно, более легкими для исследования, когда эти женщины не подвергаются другим формам угнетения?). Во-вторых, эти положения приводят к сосредоточению на белых женщинах среднего класса *без упоминания белых женщин среднего класса.*

Эти две характеристики определяют, какую роль играет привилегия белых женщин среднего класса в феминистской теории, а значит, являются ключевыми для понимания того, почему мы упустили бы золотую возможность, если бы просто отмахнулись от этой сосредоточенности де Бовуар на исследовании белых женщин среднего класса как от индивидуального выражения ее собственной привилегированности. (Фактически выражением этой привилегии было бы упоминание о ее существовании без попытки исследовать и показать ее глубину и распространенность.) Привилегия не может сохраняться, если она признается и обосновывается как необходимая. Если человек обладает привилегией, то он как раз *не* должен просить о внимании к своему положению. Если феминистская теория выражает привилегию белых женщин среднего класса, то тем самым она автоматически гарантирует привлечение внимания к этим женщинам. Как

она может гарантировать это, не выражая четко, что́ делает? Положения 1—3 как раз и проделывают этот фокус, задавая в качестве позиции «по умолчанию» феминистского исследования изучение белых женщин среднего класса: если иное не оговаривается специально, то именно о них мы будем говорить.

Де Бовуар была очень чутка к выражению привилегии в поведении женщин: как мы видели, она отмечала желание жен белых рабовладельцев сохранить расовое *status quo*; она говорила о враждебном отношении к прислуге со стороны нанявших их хозяек из среднего и высшего класса. Но привилегия, как мы хорошо знаем, может гнездиться почти всюду, и, поскольку она реализуется тем эффективнее, чем менее она заметна, не удивительно, что мы находим ее отражение в том, что представляется аксиомами исследования положения «женщин» у де Бовуар.

Если мы соглашаемся с положениями 1—3 (это согласие скорее подспудное, нежели явно выраженное), вряд ли мы придадим большое значение тем аспектам рассуждения де Бовуар, которые могут дать нам основания для сомнения в их статусе. Например, мы вряд ли удивимся тому факту, что если, как утверждает де Бовуар, одна из причин, по которым женщины не образуют естественного политического класса, состоит в том, что мы присутствуем во всех уровнях населения, — то, вопреки положению 1, очень странным представляется противопоставление женщин неграм, евреям, бедным. Вряд ли также мы заметим глубину высказывания де Бовуар о том, что мы должны всегда спрашивать о расовой и классовой принадлежности всех мужчин и женщин, о которых говорим, поскольку утверждения о сексуальной иерархии значимы лишь применительно к определенной расе и классу; в таком случае сексизм по отношению к женщинам будем различным соответственно их расовой и классовой привилегии. Но это значит, вопреки положению 2, что не существует простой формы сексизма, одинаковой для всех женщин, поскольку они женщины. Таким образом, даже если (согласно положению 3) сексизм проще обнаружить по отношению к женщинам, не подвергающимся другим формам угнетения, это не означает, что усматриваемый нами сексизм точно такой же, какой мы обнаружили бы в случае женщин, подвергающихся другим формам угнетения. Мы должны быть очень внимательны: угнетение, которое переживают белые женщины среднего класса, — не то угнетение,

с которым сталкиваются женщины именно «как женщины», но то, с которым сталкиваются белые женщины среднего класса. Их расовая и классовая принадлежность не безразлична для угнетения, с которым они сталкиваются, пусть даже они не угнетаются по причине расовой и классовой принадлежности.

IV

Мы пытались понять, чем можно объяснить расхождение между имплицитной сложностью оценки жизни женщин у де Бовуар и крайней упрощенностью ее эксплицитной характеристики «положения женщины» и гендерных отношений. Мы предположили, что, хотя упрощенность в данном случае выражает зашоренный взгляд человека, принадлежащего к привилегированной расе и классу, нам нужно также серьезно взяться за задачу обнаружения привилегии этого класса и этой расы, попытаться выявить места, где она укрывается, а не просто заметить, что она должна иметь место. Поскольку де Бовуар сама была в высшей степени чутка к существованию привилегии и озабочена им, мы не нарушим рамок ее работы, задавшись вопросом о том, каким образом такая привилегия дает знать о себе в ее мышлении.

Несомненно, мысли де Бовуар о «женщине» были бы гораздо менее захватывающими, по крайней мере для многих из ее читателей, если бы она задумалась вслух о том, не представляет ли трудности для ее характеристики тот факт, что в противопоставляемых ею «женщине» группах населения есть женщины, — если бы она сказала: «Между прочим, заметьте, что моя характеристика отношений между мужчинами и женщинами среднего класса не распространяется на отношения между мужчинами и женщинами рабочего класса», — если бы на 605 странице своей 689-страничной книги она не спрятала напоминание о том, что всякий раз, говоря об отношениях между мужчинами и женщинами, мы должны точно знать, что речь идет о мужчинах и женщинах одной расы и класса[50].

Такого рода эксплицитные размышления дали бы в результате менее сильную аргументацию с точки зрения тех, кто полагает, что если мы не можем говорить о «женщине» или о «женщинах в целом», то невозможны ни доводы о несправедливости по отношению к женщинам, ни разработка стратегии их освобождения. С такой точки зрения, последо-

вательный феминистский политический анализ и программа действий требуют, чтобы мы могли говорить об истории отношения ко всем женщинам как таковым. Для того чтобы их можно было воспринимать всерьез, феминисты должны обосновать, что они говорят не просто о маленькой группе людей и что эти люди действительно испытывают на себе дурное обращение. Так что, например, белые женщины среднего класса должны утверждать, что им причиняют вред именно за то, что они женщины, а не за то, что они белые или принадлежат к среднему классу. И они вполне могли бы придерживаться мнения, что упоминание о том, что они белые и принадлежат к среднему классу, не только неуместно, но и означает, что эта группа не такая репрезентативная, какой могла бы казаться в других случаях. Поэтому, скажи де Бовуар более четко, кого она имеет в виду под «женщиной» в своем анализе, она ослабила бы его потенциальную силу: ее аргументы относились бы к конкретным женщинам, а не к «женщине».

Кроме того, как мы видели, де Бовуар полагает, что женщинам не хватает «чувства всеобщего». Это предрешает их неспособность противодействовать господству мужчин: женщина не заботится о том, чтобы заметить сходство в переживаниях женщин, каждая из них переоценивает свою улыбку, потому что «ей внушали, что улыбка женщины — ценность, только забыли сказать, что улыбаются все женщины». «Никакой опыт ее ничему не учит: она... не делает никаких выводов» об условиях существования «женщины». Пока женщины замкнуты в рамках собственных индивидуальных жизней, им «не удается создать свой прочный "контрмир", "контрвселенную", где они могли бы бросить вызов мужчинам»[51]. Вполне возможно, что, если бы де Бовуар отказалась от обобщения на основании ситуации одной женщины, подобной ей самой, она посчитала бы это слабостью со своей стороны.

Но одно дело — призывать женщин видеть дальше собственных обстоятельств, и совсем другое — полагать, что в таком случае женщина откроет для себя общее положение женщин или общую надежду, разделяемую всеми женщинами. Пожалуй, общее положение и общая надежда женщин существуют, но работа де Бовуар говорит об обратном. Говоря о различном социальном и экономическом положении женщин, она полагает, что сходство различных ситуаций женщин должно быть скорее создано, нежели обнаружено.

Примечания

[1] Beauvoir S. de. The Second Sex / Trans. and ed. H.M.Parshley. New York: Knopf, 1953. [Цитаты приводятся по рус. изд.: Бовуар С. де. Второй пол / Общ. ред., вступит. ст. С.Айвазовой; Пер. с фр. А.Сабашниковой, И.Малаховой, Е.Орловой; Коммент. М.Аристова. М.; СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997. 832 с. — *Прим. ред.*]

[2] См., напр.: Okely J. Simone de Beauvoir. London: Virago, 1986.

[3] Это не означает, что у феминистов не было оснований для несогласия с ней. Пространную критику последнего времени см.: Evans M. Simone de Beauvoir: A Feminist Mandarin. London; New York: Tavistock, 1985.

[4] Хотя терминология де Бовуар, безусловно, отличается от терминологии Аристотеля, здесь слышны отзвуки его характеристики полного жизни человеческого полиса как отличного от пасущегося стада.

[5] Beauvoir S. de. The Second Sex. P. 58, 59. [Бовуар С. де. Второй пол. С. 94, 95.]

[6] Ibid. P. 588. [Там же. С. 702.]

[7] Ibid. P. 59. [Там же. С. 95.] Переводчик здесь передает «l'existence» как «существование», а «la vie» как «жизнь». Для современных носителей английского языка «жизнь» более значимое слово, чем «существование».

[8] Ibid. P. 134.

[9] Ibid. P. 72, 68. [Там же. С. 108, 104.]

[10] Ibid. P. 569. [Там же. С. 681—682.]

[11] Ibid. P. 74. [Там же. С. 111.]

[12] Ibid. P. XIX. [Там же. С. 31.]

[13] Ibid. P. XVIII. [Там же. С. 30.]

[14] Ibid.

[15] Ibid. P. 513, 511. [Там же. С. 614.]

[16] Де Бовуар мимоходом говорит, что только феминисты сделали это: Ibid. P. XVIII—XIX.

[17] Ibid. P. 246, XX. [Там же. С. 302, 303, 32.] Но она утверждает также, например, что «"характер" женщины... объясняется ее "ситуацией"» (p. 588. [Там же. С. 702.]).

[18] Ibid. P. XIX [Там же. С. 31]; ср.: p. 103, 566, 590.

[19] Ibid. P. 513. [Там же. С. 617.]

[20] Ibid. P. 103. [Там же. С. 151.]

[21] Та мысль, что белые женщины среднего класса могут с большей неохотой, чем другие женщины, бороться с сексизмом — если такая борьба должна стоить им привилегий, какими они обладают сравнительно с белыми женщинами рабочего класса и всеми цветными женщинами, — по-видимому, противоречит тому, что стало историческим трюизмом: что женские движения XIX и XX столетий в Англии, Европе и Соединенных Штатах были основаны и поддерживались белыми женщинами среднего класса. Сразу возникают два вопроса. Воспринимали ли они свою деятельность как нечто такое, что должно включать в себя отказ от расовых или классовых привилегий? Действительно ли то, за что они боролись, должно было привести к утрате привилегий, независимо от того, что они думали об этом? Действительно ли белые сторонницы аболиционизма боролись за то, чтобы положить конец расовым привилегиям? Полагали ли они, что расовые привилегии можно уничтожить, не покончив при этом с гендерными привилегиями в обществе белых? Во всяком случае, если женщины среднего класса

не хотели отказываться от привилегий, как утверждает де Бовуар, тогда что это говорит нам о тех женщинах среднего класса, которые участвовали в борьбе с сексизмом?

[22] Beauvoir S. de. The Second Sex. P. XX, 512, 563. [Бовуар С. де. Второй пол. С. 32, 618, 674.]

[23] Современные феминисты увязают в уточняющем прилагательном «белый», словно это решает проблему. Но если имеет значение, белый ли мужчина, то, конечно, также важно (пусть даже в другом отношении), что женщина белая.

[24] Beauvoir S. de. The Second Sex. P. 38. [Бовуар С. де. Второй пол. С. 75.]

[25] Ibid. P. 566, 590. [Там же. С. 678, 704—705.]

[26] См.: Scott A.F. The Southern Lady: From Pedestal to Politics. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

[27] Beauvoir S. de. The Second Sex. P. 430, 443, 497, 508, 663. [Бовуар С. де. Второй пол. С. 598, 531, 596, 611.]

[28] Ibid. P. 404. [Там же. С. 471.]

[29] Ibid. P. 82. [Там же. С. 118.]

[30] Ibid. P. 81. [Там же. С. 117.]

[31] Ibid. P. 605.

[32] Ibid. P. XVIII, 49, 59, 278, 585, 579. [Там же. С. 30, 339, 699, 693.]

[33] Например: Ibid. P. 454, 569.

[34] Ibid. P. 131. [Там же. С. 183.]

[35] Ibid. P. 119—120. [Там же. С. 172.]

[36] Ibid. P. 94, 96. [Там же. С. 133, 137.]

[37] Ibid. P. 605.

[38] Ibid. P. 249, 682, 245. [Там же. С. 310, 801, 302.]

[39] Ibid. P. 33, 44, 461, 542. [Там же. С. 71, 81, 557, 651.]

[40] Ibid. P. 682. [Там же. С. 801.]

[41] Ibid. P. XVIII—XIX.

[42] Ibid. P. 686.

[43] Ibid. P. 146.

[44] Ibid. P. 237. [Там же. С. 294.]

[45] Ibid. P. 241—242. [Там же. С. 298.]

[46] Ibid. P. 244. [Там же. С. 300.]

[47] Ibid. P. 237, 580. [Там же. С. 294, 694.]

[48] Ibid. P. 237, 241. [Там же. С. 294, 298.]

[49] Ibid. P. 580. [Там же. С. 694.]

[50] Маргарет Саймонс отметила, что в английском переводе книги «Второй пол» опущены некоторые фрагменты французского оригинала. См.: Simons M. The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing from «The Second Sex» // Women's Studies International Forum. 1983. № 6. P. 559—564.

[51] Beauvoir S. de. The Second Sex. P. 580—581. [Бовуар С. де. Второй пол. С. 695, 694.]

Глава 12

Фуко и феминизм: к политике «различия»

Яна Савицки

Мудрость начинается тогда, когда понимаешь, что существуют непреодолимые противоречия, с которыми нужно жить и которые совсем не обязательно пытаться изменить.

Андре Горц. Прощание с пролетариатом

Нас сковывает не «различие», а молчание. И существует очень много различных молчаний, которые надо нарушить.

Одри Лорд. Сестра-изгнанница

Проблема «различия» стоит в первых строках повестки дня современных феминисток[1]. Конечно, теории «различия» появились в женском движении не сегодня. В течение долгого времени горячо обсуждаются природа и статус различий между мужчинами и женщинами (например, биологических, психологических или культурных). Теории половых различий подчеркивают тот общий опыт, который объединяет женщин независимо от их расовой или классовой принадлежности, их возраста или культурного контекста. В таких теориях все разнообразие женского опыта часто сводят в одну категорию «женский опыт», или женская каста, пытаясь, очевидно, тем самым создать основу для коллективного феминистского предмета исследования.

Однако в последнее время, вследствие возникающих на практике конфликтов, в поле теоретического обсуждения попадают и сами различия между женщинами (например, различия в их расовой и классовой принадлежности или сексуальной ориентации). Так, марксистки-феминистки настойчиво и последовательно указывают на важность классовых различий между женщинами, хотя и другие важные различия

также требуют срочного внимания. Встает вопрос: представляют ли эти различия между женщинами и их потенциальная разобщенность серьезную угрозу эффективной политической деятельности и единой теории?

Возможно, наиболее сильные и провокативные идеи по вопросу «различия» в феминизме принадлежат феминистке-негритянке, лесбиянке, поэтессе и писательнице Одри Лорд. В своей работе Лорд показывает, каким образом различия между женщинами были «неверно представлены и как ими злоупотребляли на потребу разобщению и хаосу»[2]. Будучи матерью и лесбиянкой, партнерша которой принадлежит к другой расе, она обладает уникальным видением тех конфликтов и условий «разнонаправленности» лояльности и политкорректности, которые поставили под сомнение возможность существования единого женского движения. Она на собственном опыте испытала то, каким образом власть использует «различие», чтобы расколоть оппозицию. В действительности такой раскол может произойти не только внутри группы людей, но и внутри отдельного человека. Поэтому Лорд замечает: «Я чувствую, как меня постоянно пытаются заставить выдернуть какую-нибудь часть себя и назвать это осмысленным целым, уничтожив или отвергнув остальные»[3].

Лорд считает, что источником разделения являются не различия между женщинами, а наше «нежелание признать эти различия, изучить искажения как результат неверного их представления нами и их влияние на поведение и ожидания людей»[4]. Таким образом, она, очевидно, хочет сказать, что «различие» не обязательно контрреволюционно. Она предлагает феминисткам найти способы вскрыть и использовать свои различия как источник творческих перемен. Возможно, если мы научимся жить и бороться, сохраняя многие наши различия, это могло бы сыграть одну из ключевых ролей в сломе тех стандартов, которые установлены «белыми мужчинами среднего класса» и которыми мы все сейчас в большей или меньшей степени пропитаны.

В данной работе я собираюсь рассмотреть понятие «различия» в качестве средства и представить некоторые результаты влияния «политики различия», как я ее называю, на «революционную» феминистскую теорию[5]. Чтобы объяснить эти результаты, я собираюсь обратиться к работам социального философа и историка Мишеля Фуко. Я убеждена, что, несмотря на несколько андроцентрический характер его

работ, он также признает двойственный потенциал «различия» в современном обществе; т.е. признает, что «различие» может быть как творческим источником сопротивления и изменения, так и источником раскола и разобщения.

В данном эссе я ставлю перед собой две задачи: 1) основываясь на работах и методах Фуко, обозначить основные черты политики различия; 2) показать, насколько применима такая политика в рамках феминистской дискуссии по поводу сексуальности. Для достижения этих целей я начну с противопоставления политики Фуко двум существующим вариантам революционного феминизма, а именно марксистскому и радикальному феминизму. Я остановила свой выбор именно на этих двух феминистских подходах, потому что они содержат те элементы традиционной революционной теории, которые Фуко отвергает[6]. Другие варианты феминизма Фуко рассматриваются Моррисом и Мартином[7].

Критика теорий революции у Фуко

Интересно сопоставить подход Фуко с марксизмом, с одной стороны, и радикальным феминизмом, с другой. И марксисты, и радикальные феминисты представляют исторический процесс как диалектическую борьбу за освобождение человека. Чтобы определить истоки угнетения и найти революционный субъект, оба эти направления обращаются к истории. Однако радикальные феминисты критикуют марксизм за неадекватное представление степени и размаха мужского доминирования. Они считают источником всех форм угнетения патриархат и поэтому видят в борьбе женщин как пола/класса ключ к освобождению человека.

Усилившееся в последнее время внимание феминистов к различиям между женщинами можно считать реакцией на появление такого направления феминистской теории, которое пытается на основании ограниченной информации о разнообразии женского опыта репрезентировать женщин как некое целое, чтобы разработать некие универсальные категории для анализа угнетения женщин и на основе такого анализа определить наиболее важные направления борьбы. Когда Одри Лорд и другие говорят о важности сохранения и вычленения «различия», о поиске более открытых способов построения теории и о необходимости более разнообразной, базирующейся на различных основаниях борьбы, они призы-

вают к созданию некой альтернативы традиционной теории революций, в рамках которой формы угнетения либо не замечаются, либо укладываются в какую-нибудь шкалу, а различия между женщинами обостряются. Вопрос в том, существуют ли радикальные альтернативы традиционной революционной теории. Как я уже говорила, именно в работах Фуко мы находим попытку предложить некий альтернативный подход к пониманию радикального социального изменения.

Работы Фуко — это радикальная философия без теории истории. Он не пытается найти в истории какие бы то ни было революционные субъекты и не помещает власть в каком-то одном материальном базисе. Тем не менее историческое исследование является центральным компонентом его политики, а борьба — ключевым понятием в понимании изменений. Соответственно, чтобы оценить, насколько приемлемы методы Фуко для феминизма, нам прежде всего следует понять историческую основу его критики теорий революции.

Отрицание Фуко традиционной теории революции берет свое начало в его критическом отношении к «юридико-дискурсивной» модели власти, которая лежит в основании теорий революции. Эта модель власти служит базисом как либеральных теорий независимости (т.е. легитимированного авторитета, часто кодифицированного в законе и сопровождаемого правовой теорией), так и марксистских теорий, которые видят источник власти в экономике и считают государство инструментом буржуазии. Юридико-дискурсивная модель власти покоится на трех основных положениях:

1. Властью обладают (например, отдельные индивиды в некоем природном состоянии, какой-то класс или люди в целом).

2. Власть «стекает» из центрального источника наверху (например, право, экономика, государство) вниз.

3. Власть в своих проявлениях в основном репрессивна (запрет обеспечивается штрафными санкциями).

Фуко предлагает размышлять о власти вне рамок государства, права или какого-либо класса. Это позволяет ему выделить такие формы власти, которые упускаются из виду в традиционных теориях. Таким образом, он высвобождает власть из области политики почти так же, как это сделали радикальные феминисты. Вместо того чтобы вступить в теоретическую дискуссию с теоретиками политики, Фуко дает исто-

рические описания различных форм угнетения, существующих на Западе. Он не отрицает того, что юридико-дискурсивная модель власти представляет собой лишь одну из форм власти. Он просто считает, что она не покрывает те формы власти, благодаря которым становятся возможными централизованные, репрессивные формы власти, а именно мириады властных отношений на микроуровне общества.

Модель власти Фуко отличается от традиционной в трех основных моментах:

1. Властью скорее не обладают, а проявляют ее.

2. В основе своей власть не репрессивна, а продуктивна.

3. Он анализирует власть как «поднимающуюся» снизу вверх.

В последующем анализе я изложу аргументы Фуко, представляющие преимущества его собственных взглядов в сравнении с традиционными.

1. Фуко заявляет, что представление о власти как о чем-то, чем можно обладать, привело нас к излишней концентрации на вопросах легитимности, дозволенности и прав. (Кому следует обладать властью? В каких случаях власть преступает свои пределы?) Марксисты проблематизировали представления о дозволенном, о том, с чем согласны все, предложив теорию идеологии, но Фуко считает, что эта теория должна опираться на гуманистическое понятие некоего аутентичного сознания в качестве легитимной основы того, с чем все согласны. Более того, марксистский акцент на власти как некоем феномене, которым можно обладать, привел к попытке определить в историческом пространстве таких субъектов, чье положение потенциально аутентично, а именно пролетариат. Фуко хочет, чтобы в его собственной картине власти отсутствовали всякие гуманистические предпосылки, потому что он считает, что гуманизм послужил скорее в качестве идеологии господства, чем освобождения.

Взамен идеи о власти как некоем феномене, которым можно обладать, Фуко предлагает модель осуществляемой власти, основанную на отношениях. Обращая главное внимание на сами властные отношения, а не связанные с этим субъекты (правитель — подданный; буржуазия — пролетариат), он рассматривает вопрос о том, как субъекты конституируются через властные отношения.

2. Это подводит нас к вопросу о продуктивной природе власти. Фуко отвергает репрессивную модель власти по двум причинам. Во-первых, если бы власть была просто репрес-

сивной, было бы трудно объяснить, почему она имеет на нас такое огромное влияние. Почему мы продолжаем подчиняться чисто репрессивной и принудительной форме власти? Репрессивная власть на самом деле представляет собой только власть в ее наиболее напряженной и экстремальной форме. При этом сама по себе необходимость прибегать к демонстрации силы гораздо чаще является доказательством ее отсутствия. Во-вторых, как я уже говорила, Фуко считает, что самые эффективные механизмы власти продуктивные. Поэтому, вместо того чтобы разрабатывать теорию исторического развития и власти, основанную на гуманистическом предположении о некоем досоциальном индивиде, наделенном какими-то неотъемлемыми правами (либеральное «естественное состояние»), или на определении некоего аутентичного человеческого интереса (марксистское «существование рода»), он анализирует то, каким образом определенные институциональные и дисциплинарные практики создавали индивидов. Это те практики дисциплинарной власти, которые он связывает с расцветом гуманитарных наук в XIX в.

Дисциплинарная власть осуществляется через тела и души индивидов. Она увеличивает власть конкретных людей и в то же самое время делает их более покорными (например, армейская подготовка). В современном обществе дисциплинарная власть распространилась через производство определенных форм знания (позитивистские и герменевтические гуманитарные науки) и появление дисциплинарных техник, оптимизирующих процесс получения знания об индивидах (техники наблюдения / надзора, исследования / допроса, наказания / дисциплины). Таким образом, способы познания приравниваются к способам проявления власти над отдельными индивидами. Фуко также выделяет техники индивидуализации, такие как практики разделения, которые базируются на функциях медицины, психиатрии и криминологии, в соответствующих им институтах — больницах, клиниках для душевнобольных и тюрьме. Дисциплинарные практики создают разделения на здоровых/больных, нормальных/сумасшедших и законопослушных/преступников; эти разделения благодаря своему властному статусу могут использоваться как эффективные средства нормализации и социального контроля. В том числе это может быть буквальное отделение групп населения через заключение в тюрьму или другие институты. Обычно разделения происходят в обществе в целом более незаметно, например, через приклеивание

друг другу или самим себе ярлыков «другой» или «ненормальный».

Так, в своей работе «История сексуальности» Фуко дает исторический анализ процесса, в результате которого женщина эпохи модерна видит себя в качестве сексуального субъекта. Некоторые дискурсы, такие, как психоанализ, видят в сексуальности ключ к пониманию самого себя и пытаются доказать нам, что для того, чтобы освободиться от каких-либо личностных «расстройств», мы должны раскрыть правду о своей сексуальности. В таком случае измерения личной жизни психологизируются и становятся мишенью для вторжения специалистов. Здесь также Фуко пытается показать, как подобные дискурсы и основанные на них практики сыграли бóльшую роль в нормализации современного индивида, чем в любом освободительном процессе. Он призывает к освобождению от этого «управления индивидуализацией» и поиску новых способов понимания самих себя, новых форм субъективности.

3. Наконец, Фуко считает, что акцент на власти как на том, чем мы обладаем, привел к тому, что ее поместили в некий централизованный источник. Например, марксистское размещение власти в определенном социальном классе закрыло от нас целую сеть властных отношений «которые инвестируют тело, сексуальность, семейные отношения, родство, знание, технологию...»[8] Он предлагает альтернативное видение власти, которое призвано дать описание многих форм власти вне этих центров ее локализации. Он не отрицает феномен классовой (или государственной) власти, он просто не согласен с тем, что понимание классовой власти более важно для сопротивления. Как я уже упоминала, Фуко расширяет область политического и включает в нее неоднородную группу властных отношений, действующих на микроуровне общества. Практическое значение его модели состоит в том, что сопротивление должно проявляться в локальной борьбе с этими многочисленными формами власти на каждодневном уровне социальных отношений.

Анализ власти Фуко «снизу вверх» — это попытка показать, как властные отношения на микроуровне общества делают возможными определенные глобальные эффекты доминирования (такие, как классовая власть или патриархат). Он избегает использования универсалий в качестве объяснительных понятий в начале своего исторического исследования, чтобы не допустить теоретического обмана. Он говорит:

«Скорее следует провести восходящий анализ власти, начиная с ее мельчайших механизмов, у каждого из которых есть своя собственная история, своя собственная траектория, своя собственная тактика, а затем проследить, как эти механизмы власти — и раньше, и теперь — применялись, колонизировались, использовались, включались, трансформировались, перемещались, расширялись и т.д. более сложными механизмами и формами глобального доминирования. Ведь это глобальное доминирование не распространяется разными способами из определенного основания...»[9]

Другими словами, используя восходящий анализ, Фуко показывает, как механизмы власти на микроуровне общества стали частью доминирующей системы властных отношений. Дисциплинарная власть не была изобретена доминирующим классом и спущена затем прямо на микроуровень общества. Она появилась вне этого класса и была взята на вооружение, как только показала свою полезность. Фуко предлагает определять связь между властью и экономикой на основе конкретного исторического анализа. Ее нельзя вывести из какой-либо общей теории. Он отвергает не только редукционизм, но и функционализм, поскольку последний помещает власть внутрь саморегулирующейся структуры или института. Он не предлагает причинных или функциональных объяснений, но дает историческое описание условий, при которых смогли появиться определенные формы доминирования / господства. Он определяет не все, а лишь необходимые условия появления и существования доминирования.

Коротко говоря, истории Фуко ставят под сомнение идею универсального бинарного разделения в борьбе. Безусловно, такие разделения существуют, но лишь как частности, а не универсальные исторические явления. Конечно, отказываясь от бинарной модели, он тем самым подвергает сомнению ее центральное понятие субъекта истории, единственного центра сопротивления.

Сопротивление

Несмотря на то, что в своей работе «Надзирать и наказывать»[10] (Discipline and Punish) Фуко вопроса сопротивления не касается, в «Истории сексуальности» (The History of Sexuality) он определяет власть как зависящую от сопротивления[11]. Еще большее внимание он уделяет сопротивлению в более поздних работах по власти и сексуальности[12].

В своих последних работах Фуко так говорит о власти и сопротивлении:

«Там, где власть, там и сопротивление, и тем не менее (скорее, это даже закономерно) это сопротивление никогда не является внешним по отношению к власти»[13].

«Я считаю, что не существует никакой отдельной субстанции сопротивления, которая противостояла бы субстанции власти. Я просто говорю, что, как только появляются властные отношения, появляется возможность сопротивления. Власть не может поймать нас в абсолютную ловушку; всегда есть возможность изменить ее влияние, при определенных условиях и следуя определенной стратегии»[14].

В приведенных выше цитатах заключены две идеи. Первая — не очень явная идея о том, что властные отношения претворяются в жизнь только в тех случаях, где есть сопротивление. Другими словами, властные отношения появляются только тогда, когда есть некий конфликт, где индивид или группа хотят влиять на действия другого индивида или другой группы. Кроме того, иногда власть применяет силы сопротивления для своих собственных нужд. Один из способов сделать это — дать им ярлыки или установить стандарты и определить различия.

Вторая идея, которую мы можем вынести из описания власти Фуко, — более явная идея о том, что, где бы ни существовали властные отношения, влияние власти можно изменить. Он заявляет: «Власть проявляется только по отношению к свободным субъектам, и только если они свободны»[15]. Свободные субъекты — это те субъекты, перед которыми открыт целый спектр возможностей. Действия их структурированы, но не управляемы. Поэтому он не определяет власть как преодоление и сопротивление. Когда силы сопротивления подавляются, властные отношения превращаются в отношения насилия. Это пределы власти.

Таким образом, хотя Фуко обвиняли в представлении о тоталитарной власти как такой власти, которой нельзя избежать, он отрицает возможность существования «некоего первичного и фундаментального принципа власти, который пронизывал бы общество вплоть до мельчайших деталей»[16]. В то же самое время он утверждает, что власть повсюду. Он описывает социальное поле как мириады неустойчивых и разнородных властных отношений. Это открытая система, в которой есть возможности как доминирования, так и сопротивления.

Фуко представляет социальное и историческое поле как поле битвы, поле борьбы. Власть циркулирует в этом поле и проявляется в отношении и со стороны различных людей как над другими, так и над самими собой. Говоря о борьбе, он, однако, отказывается определить субъектов этой борьбы. Когда ему задают вопрос: «Кто с кем борется?», он отвечает:

«Это всего лишь гипотеза, но я бы сказал, все против всех. Нет определенных субъектов борьбы — пролетариата, с одной стороны, и буржуазии, с другой. Кто с кем борется? Мы все боремся друг с другом. Внутри каждого из нас всегда есть нечто, борющееся с чем-то другим»[17].

В зависимости от нашего положения и нашей роли (например, матери, любовника, учителя, антирасиста, антисексиста) будут меняться и наши интересы, и наши союзники. В истории нет никаких привилегированных или фундаментальных объединений, есть лишь последовательность неустойчивых и меняющихся коалиций.

В своей теории сопротивляющейся субъективности Фуко открывает возможность чего-то большего, чем просто история неких данностей или преследований. Другими словами, он открывает путь историческому познанию борьбы. Его генеалогический метод призван способствовать «бунту порабощенных знаний». Это такие формы знания или опыта, которые «были дисквалифицированы как несоответствующие своей задаче или недостаточно разработанные: наивные виды знания, находящиеся в самом низу иерархии, ниже требуемого уровня познания или научности»[18]. Среди них «несерьезное» знание («общеизвестное знание») психиатрического пациента, истерички, заключенного, домохозяйки, бедняка. «Общеизвестное» знание разделяют не все, это, «напротив, знание частное, местное, региональное, *дифференциальное* знание, которое никогда не может стать общим»[19].

Вопрос о степени эффективности той или иной формы сопротивления — это вопрос, требующий социального и исторического исследования, а не раз и навсегда заявленная априори теоретическая истина. Основой для определения политической жизнеспособности какого-либо союза должен быть не абстрактный принцип единства, а исторический и контекстуальный анализ поля сражения. Таким образом, феминизм имеет возможность мобилизовать на социальном поле людей из различных областей и использовать их различия в качестве ресурса[20].

Фуко представляет свою генеалогическую критику в качестве альтернативы традиционной революционной теории. Он пытается освободить нас от угнетающих последствий распространенных сейчас способов понимания себя, унаследованных из традиции гуманизма. Как говорит один из критиков Фуко, для него «свобода, по большому счету, состоит не в том, чтобы понять или определить, кто мы такие, а в том, чтобы восстать против уже существующих определений, категорий и классификаций»[21]. Более того, идея о том, что цель любой теории истории — дать нам возможность ее контролировать, является частью просвещенческого наследия, от которого Фуко и пытается нас «освободить». Для него не существует ни теории глобальной трансформации (эволюционного типа), которую можно было бы сформулировать, ни революционного субъекта, чьи интересы мог бы представлять некий интеллектуал или теоретик. Интеллектуалу в структуре современной политической борьбы он предлагает некую альтернативную роль. Он говорит о «конкретном интеллектуале» в противоположность «универсальному интеллектуалу», то есть «носителю универсальных ценностей», являющемуся просвещенным сознанием революционного субъекта.

Конкретный интеллектуал действует на основе иного представления об отношениях между теорией и практикой: «Интеллектуалы привыкли работать не в режиме "универсального", "образцового", "справедливого и истинного для всех", а в конкретных областях, в тех самых местах, где они оказываются благодаря своим собственным условиям жизни или работы (гостиница, больница, приют, лаборатория, университет, семья или социальные отношения)»[22]. Акцент на конкретной ситуации может привести к более конкретному анализу конкретной борьбы, а поэтому к лучшему пониманию социальных изменений. Например, Фуко был сам вовлечен в определенные конфликты в медицинской, психиатрической и уголовной системах. Он способствовал участию заключенных в обсуждении тюремной реформы и, чтобы изменить наши взгляды на основы уголовной практики, написал свою историю наказаний.

Частично отказ Фуко делать какие-либо универсальные политические или нравственные суждения основан на одном историческом факте: то, что кажется изменением к лучшему, может иметь нежелательные последствия. Так как борьба никогда не прекращается, а идея общества, свободного от влас-

ти, — всего лишь абстракция, борющиеся стороны никогда не должны быть довольны собой. Победы часто оказываются поражениями, а изменения со временем — своей противоположностью. И дискурсы, и институты неоднозначны и могут служить для совершенно различных целей.

Поэтому на возможность контроля над историей Фуко на самом деле смотрит весьма пессимистически. Однако этот пессимизм не повод для отчаяния. Только разочарованный революционер классического толка мог бы впасть в фатализм при мысли о невозможности контролировать нашу историю. Акцент Фуко на сопротивлении как раз является доказательством того, что сам он не фаталист; он всего лишь скептически относится к возможности глобальных изменений. У него нет какой-либо конкретной утопической идеи. Да, совершенно необязательно иметь утопическую идею для того, чтобы серьезно относиться к несправедливости жизни, которой мы живем. Кроме того, прошлое преподносит нам достаточно примеров теоретической несостоятельности, чтобы признать,что акцент Фуко на условности теоретических построений имеет смысл.

Итак, генеалогия, понятая как сопротивление, включает в себя использование истории для того, чтобы дать возможность высказаться маргинальным и подавляемым элементам, находящимся «немного за пределами истории», то есть сумасшедшим, преступникам, ненормальным и бессильным. Согласно генеалогии, то и дело возникающая региональная борьба против власти есть и в прошлом, и в будущем. Эти голоса — источник сопротивления, творческих субъектов истории[23].

Фуко и феминизм: к политике «различия»

Каковы же возможности применения критики классической теории революций, проделанной Фуко, каково его видение истории и его анализ власти в рамках феминизма? Я назвала политику Фуко политикой «различия», потому что в ней есть место и для непреодолимых различий. Кроме этого, согласно его политике различие совсем не обязательно должно быть препятствием эффективному сопротивлению. В рамках политики различия последнее может быть даже средством, если оно позволяет нам преумножать способы сопротивления конкретным формам доминирования и обнаруживать

искажения в нашем понимании друг друга и мира в целом. В политике различия, как говорит Одри Лорд, центральной задачей становится переосмыслить наши различия и сделать из этого какие-то выводы.

Конечно, может быть, Лорд на самом деле допускает возможность некоей основополагающей общности, какой-то универсальной человечности, которая могла бы стать основой конечного примирения всех наших различий. Ее собственное употребление понятия «эротический» можно было бы понять как имплицитный призыв к гуманизму[24]. Как мы уже видели, метод Фуко подразумевает отказ от гуманистических положений. Многие феминисты также признали опасность того, что Эдриен Рич называет «стремлением перепрыгнуть через феминизм к "освобождению человека"»[25]. Фуко предлагает феминизму не какую-нибудь гуманистическую теорию, а критический и исторический по своей сути метод и ряд рекомендаций об адекватном отношении к нашим теориям. Политикой различия движет желание избежать догматизма в нашей категориальной системе, а также стирания различий, к которому может привести подобный догматизм.

В заключение я хотела бы проиллюстрировать ценность и границы политики различия Фуко, применив ее к одной из последних дискуссий о различии в феминизме, а именно к вопросу о сексуальности. Эта дискуссия развела американских феминистов по двум полюсам, разделив их на радикальных и либеральных[26]. Обсуждаемые различия грозят разрушить саму возможность общения между ними. Поэтому в условиях такой сложившейся в американском феминизме ситуации я считаю понимание этих различий наиважнейшей задачей.

Радикальные феминисты осуждают любые сексуальные практики, включающие «мужскую» идеологию сексуальной объективизации, которая, по их представлению, лежит в основе как мужского сексуального насилия, так и закрепления мужских и женских ролей в патриархатной семье. Они призывают к уничтожению всех патриархатных институтов, в которых проявляется сексуальная объективизация, например, порнографии, проституции, насильственной гетеросексуальности, садомазохизма, поиска сексуального партнера в общественных местах, сексуальных отношений между взрослыми и детьми и таких лесбийских отношений, в которых различные партнерши играют выраженно мужскую и жен-

скую роли. Они предлагают заменить «мужской» акцент на сексуальном удовольствии акцентом на близости и любви.

Либеральные же феминисты, напротив, критикуют радикалов за то, что они опускаются до уровня сексуальных репрессий. Поскольку радикалы считают, что секс, как он есть, «мужской», они относятся с подозрением к любым сексуальным отношениям. Представители либерального феминизма предупреждают об опасности цензуры любых сексуальных практик в добровольных союзах и рекомендуют преступление социально допустимых сексуальных стандартов в качестве одной из стратегий освобождения.

Самое поразительное в этой дискуссии, с точки зрения политики различия, — то, до какой степени совпадают взгляды обеих сторон на власть и свободу. В обоих лагерях власть считается централизованной в неких ключевых институтах, которые диктуют допустимые условия сексуального выражения, а именно в подавляюще мужских гетеросексуальных институтах, чьи элементы наиболее ярко видны, с одной стороны, в явлении порнографии, а с другой, — во всех дискурсах и институтах, определяющих законные и незаконные виды сексуальной практики (включая радикальный феминизм), создающих тем самым иерархию сексуального выражения. Более того, обе стороны, как правило, рассматривают сексуальность в качестве главной арены борьбы за освобождение человека. Поэтому для обеих сторон прийти к истинному пониманию сексуальности является наиважнейшей задачей в деле освобождения.

Кроме того, и та, и другая стороны принимают репрессивные модели власти. Радикальные феминисты подозрительно относятся к любым сексуальным практикам, поскольку считают сексуальное желание мужским конструктом. Они полагают, что мужская сексуальность полностью подавила женскую и мы должны уничтожить источник этого подавления, а именно все гетеросексуальные мужские институты, прежде чем сможем начать строить собственные. Представители либерального феминизма открыто используют репрессивную модель власти, взятую ими на вооружение из фрейдо-марксистских дискурсов Вильгельма Райха и Герберта Маркузе. Они признают, что сексуальное выражение женщин в нашем обществе долгое время подавлялось особенно сильно, и защищают право женщин экспериментировать с собственной сексуальностью. Они отказываются проводить какие-либо грани между опасным и безопасным, политиче-

ски корректным и политически некорректным сексом. Радикальные феминисты обвиняют своих либеральных оппонентов в том, что те все еще находятся в путах мужской идентификации, потому что не подвергают сомнению феномен сексуального желания; а последние, в свою очередь, обвиняют радикалов в обычном женском сексуальном ханжестве.

Между двумя лагерями есть и другие сходства. Прежде всего, как заметила Энн Фергюсон, и те, и другие опираются на универсалистские теории сексуальности, т.е. все они приписывают «мужскому» и «женскому» какие-то определенные материальные формы, тем самым упуская из виду, что сексуальность является особым продуктом исторического и культурного развития[27]. Это становится проблемой, т.к. подразумевает, что между гендером и сексуальной практикой существует некая определенная и устойчивая связь. Историческое понимание сексуальности пытается разъединить гендер и сексуальность и таким образом продемонстрировать разнообразие сексуального опыта независимо от гендерных или других различий. Например, Ренни Симпсон считает, что сексуальность афроамериканок была сформирована по-иному, чем сексуальность белых женщин[28]. Они традиционно уверены в себе и сами определяют свой стиль сексуального поведения. Поэтому для афроамериканских женщин эта дискуссия о сексуальности может иметь абсолютно другое значение. Безусловно, связь между насилием и сексуальностью приобретает совершенно иное измерение, когда мы ее рассматриваем в свете линчевания как средства контроля над мужской сексуальностью в прошлом. Мы также не должны забывать, что для негритянок такие вопросы, как насильственная стерилизация или распродажа по бросовым ценам в странах «третьего мира» лекарства «Depo Provera», значат больше, чем для белых американок-феминисток вопрос аборта по желанию[29]. Однако радикальные феминисты все еще в основном обращают свое внимание на господствующую культуру и преследование женщин. Кроющуюся в подобном подходе проблему ясно определяют Энн Снитоу и Кэрол Ванс:

«Игнорировать потенциальное разнообразие выражения женской сексуальности — значит поместить женщин вне культуры и отвести им, хотим мы того или нет, роль существ, пассивно принимающих официальные системы символов. Такой подход продолжает отрицать существование того, что всегда пыталась сделать невидимым господству-

ющая культура, — сложной борьбы разрозненных групп против угнетения с использованием не только экономического и политического, но также и символического сопротивления»[30].

Вместо того чтобы делать обобщения на основе стереотипов «господствующей культуры», феминисты должны исследовать значение разнообразия сексуальных практик для тех, кто вовлечен в эти практики, чтобы возродить «порабощенное знание» сексуальности, замалчиваемой в господствующей культуре.

Во-вторых, и радикалы и представители либеральных взглядов обычно выделяют сексуальность как основную причину угнетения женщин. Таким образом, они считают, что помещают власть в некий основной источник и определяют универсальную стратегию приобретения контроля над сексуальностью (например, уничтожить порнографию или преступать сексуальные запреты, выражая свое сексуальное желание). И в том и в другом случае анализ чрезмерно упрощен и ограничен, ведь не следует забывать, что сексуальность — это всего лишь один из аспектов нашей каждодневной жизни, в которых проявляется власть.

Итак, в результате нашей критики обсуждения сексуальности, которую мы базируем на основе политики различия, мы: 1) призываем к более детальному исследованию разнообразнейшего спектра женского сексуального опыта; 2) считаем, что следует избегать таких типов анализа, в которых применяются универсальные объяснительные категории или бинарная модель угнетения и которые, следовательно, упускают из виду множество различий в женском опыте сексуальности. Хотя политика различия не предлагает феминистам какой-либо нравственной модели на основе некоей универсальной теории угнетения, она не должна сводиться до такой формы плюрализма, где «все пойдет». На основе специального теоретического анализа конкретных форм борьбы можно делать обобщения, выделять модели властных отношений и таким образом определять относительную эффективность или неэффективность, безопасность или опасность конкретных практик. Например, была установлена определенная связь между радикальной феминистской стратегией продвижения законодательства против порнографии и попытками движения «новых правых» подвергать цензуре любые сексуальные практики, угрожающие институту семьи. Это не говорит о том, что движение против порнографии в корне реакционно; однако это говорит о том, что в настоя-

щее время оно может быть опасным. Подобным же образом не следует считать, что существует обязательная связь между нарушением сексуальных запретов и освобождением человека. Отрицать эффективность цензуры в качестве адекватной стратегии не означает одобрять любую конкретную форму нарушения запретов как проявление освобождения.

В рамках феминистской политики различия теория и нравственные суждения должны несколько видоизменяться в конкретных контекстах. Это не должно препятствовать систематическому анализу современности, однако потребует признания условного характера наших категорий. Как говорят Снитоу и Ванс: «Мы должны жить с теми неопределенностями, что появляются в ходе изменений, к которым мы стремимся»[31]. Мы можем быть уверены лишь в том, что наши различия неоднозначны; они могут и разделить нас, и обогатить нашу политику. Если мы с вами не дадим им право голоса, то, как показывает нам история, их и дальше будут неверно именовать, искажать или просто замалчивать.

Примечания

[1] См.: This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color / Ed. C.Moraga, G.Anzaldúa. Boston: Persephone Press, 1981; Dill B.T. Race, Class, and Gender: Prospects for an All Inclusive Sisterhood // Feminist Studies. 1983. № 9(1). P. 131—150; Anthias F., Yuval-Davis N. Contextualizing Feminism — Gender, Ethnic, and Class Divisions // Feminist Studies. 1983. № 15. P. 62—74.

[2] Lorde A. Sister Outsider. New York: Crossing Press, 1984.

[3] Ibid. P. 120.

[4] Ibid. P. 115.

[5] «Революционные» феминисты в своем анализе теории и практики социальной трансформации обращаются к понятию «субъекта истории» и категории «общества в целом».

[6] Социалистический феминизм — очевидная альтернатива тем, которые я выбрала. Он представляет собой наиболее близкое к воплощению основных идей политики различия теоретическое развитие феминизма. См., напр.: Nicholson L. Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family. New York: Columbia University Press, 1986.

[7] The Pirate's Fiancée: Michel Foucault: Power, Truth, and Strategy / Ed. M.Morris, P.Patton. Sydney: Feral, 1989; Martin B. Feminism, Criticism and Foucault // New German Critique. 1982. № 27. P. 3—30.

[8] Foucault M. Introduction // Foucault M. Herculin Barbarin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite. New York: Pantheon, 1980. P. 122.

[9] Ibid. P. 99.

[10] В русском переводе работа «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (М.: Ad Marginem, 1999). — *Прим. ред.*

[11] Одна из представительниц феминистской критики обвиняет институциональную теорию сексуальности Фуко в том, что в результате мы имеем «плоское» представление о сексуальности, заключенной исключительно в неких объективных силах вне нашего контроля. Она утверждает, что это снижает значимость «постоянной борьбы женщин против... патриархата...» Однако такая критика считает этот спорный вопрос решенным и не требующим доказательств, потому что подразумевает, что в таком случае теория освобождения должна основываться на понятии постоянного революционного субъекта. В конце концов, Фуко пытается вообще избежать проблемы субъекта. См.: Zita J. Historical Amnesia and the Lesbian Continuum // Feminist Theory: A Critique of Ideology / Ed. N.Keohane, M.Z.Rosaldo, B.C.Gelpi. Chicago: Chicago University Press, 1982. P. 173.

[12] См. воспроизведенные Фуко воспоминания гермафродита в качестве примера его попытки восстановить знание сопротивления. Эти воспоминания повествуют о том отчаянии, которое испытала Геркулина (которая прежде была Алексиной), когда в ее «счастливом забвении без идентичности» ей была навязана мужская сексуальная идентичность. Это произошло в то время, когда и право, и медицина заинтересовались вопросом сексуальной идентичности и решили, что каждый человек должен быть либо мужчиной, либо женщиной. См.: Foucault M. Herculin Barbarin.

[13] Foucault M. The History of Sexuality, 1: An Introduction. New York: Pantheon, 1978. P. 95.

[14] Foucault M. The History of Sexuality: An Interview / Trans. G.Bennington // Oxford Literary Review. 1980. № 4(2). P. 13.

[15] Foucault M. The Subject and Power, afterword // Dreyfus H., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago: Chicago University Press, 1982–1983. P. 221.

[16] Ibid. P. 224.

[17] Foucault M. Herculin Barbarin. P. 208.

[18] Ibid. P. 82.

[19] Ibid. Курсив мой.

[20] О подобном аргументе против неисторического критерия эффективного сопротивления см.: Addelson K.P. Words and Lives // Feminist Theory.

[21] Rajchman J. The Story of Foucault's History // Social Text. 1984. № 8. P. 15.

[22] Foucault M. Herculin Barbarin. P. 126.

[23] Линда Николсон представляет, очевидно, исторический феминизм, в котором поиск происхождения (генеалогия) включает в себя попытку деконструировать (объяснить процесс построения) наши современные категории (напр., «личное», «общественное») и таким образом освободить нас от нашей приверженности к ним. Генеалогии Фуко служат той же цели. См.: Nicholson L. Gender and History.

[24] Lorde A. Sister Outsider. P. 53–59.

[25] Rich A. Toward a Women-centered University // Rich A. On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966–1978. New York: W.W.Norton, 1979. P. 134.

[26] Ferguson A. Sex War: The Debate between Radical and Libertarian Feminists // Signs. 1984. № 10(1). P. 106–112.

[27] Ibid. P. 110.

[28] Simpson R. The Afro-American Male // The Powers of Desire: The Politics of Sexuality / Ed. A.Snitow, C.Stansell, S.Thompson. New York: Monthly Review Press, 1983. P. 229—235.

[29] Amos V., Parmer P. Challenging Imperial Feminism // Feminist Review. 1984. № 17. P. 1—19.

[30] Snitow A., Vance C. Towards a Conversation about Sex in Feminism: A Modest Proposal // Signs. 1984. № 10(1). P. 132.

[31] Ibid. P. 133.

Глава 13

Ханна Арендт и феминистская политика

Мэри Г. Диц

Ханна Арендт, возможно, наиболее влиятельная женщина — политический философ XX в., постоянно отстаивала идею о том, что *bios politikos* — сфера участия в гражданской жизни — является областью проявления человеческой свободы. В своей главной работе «Vita Activa, или О деятельной жизни»* Арендт удачно использовала аристотелевское различение «обыкновенной жизни» (mere life) и «хорошей жизни» (good life), чтобы охарактеризовать кризис эпохи, переживаемый современным Западом. Она утверждала, что то, свидетелями чего мы являемся, — это упадок публичной сферы с прямым участием граждан в политике** и появление общества разобщенных индивидов, жизнь которых подчинена исключительно физическому выживанию. Политические взгляды Арендт были определенно эллинистическими: образцом общественного устройства она считала классический греческий полис, состоящий из граждан-мужчин; Перикл, афинский государственный деятель, был для нее образцовым гражданином-героем; а ее политический идеал заключался в поиске свободы как славы.

Политическая теория, столь обязанная культуре маскулинности и культу героев, неизбежно должна была получить отпор в произведениях феминисток 1970-х и 1980-х гг.

---

* Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press. 1958; в русском переводе: Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В.Бибихина; Под ред. Д.М.Носова. СПб.: Алетейя, 2000. Перевод названия и основных терминов дан по этому изданию на русском языке. Далее в тексте статьи название будет приводиться в сокращенном виде как «Vita Activa». — *Прим. пер.*

** Дословно: партисипаторной политики (participatory politics). — *Прим. пер.*

Именно в это время феминистки начали заниматься теорией познания, центром которой становилась женщина*, и стали развенчивать патриархатные исходные посылки «мужского течения» (male stream)** западной политической мысли. Поэтому и работы Ханны Арендт не избежали критического в адрес канона феминистского осмысления. Так, для Эдриен Рич и Мэри О'Брайен*** «Vita Activa» — это всего лишь очередная попытка показать несостоятельность «женской работы»****, отвергнуть ценность репродуктивного труда***** и еще раз утвердить превосходство маскулинности. Не особо церемонясь, Эдриен Рич утверждала, что книга Ханны

---

* На русском языке см. подробнее, напр.: Здравомыслова Е.В., Темкина А.А. Феминистская критика эпистемологических оснований социологии // Введение в гендерные исследования. Часть I: Учебное пособие / Под ред. И.Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2001. С. 174—197. — *Прим. ред.*

** Здесь Мэри Диц позволяет себе прибегнуть к широко распространенному в западных феминистских кругах ироничному приему: обыгрывается маскулинное происхождение и, следовательно, смысл доминирующей интеллектуальной традиции (т.е. канонических текстов, или, как это еще называют, текстов «основного течения» или «основного потока», которые в английском языке обозначаются словом «mainstream»); лингвистическая замена первой части слова «main» (дословно в переводе с англ. означает «основной») на слово «male» (в пер. с англ — «мужской») позволяет автору воспользоваться неологизмом «male stream» («мужской поток» или «мужское течение») и тем самым обозначить эту интеллектуальную традицию как имеющую исключительно «мужское происхождение» и «мужскую перспективу». — *Прим. ред.*

*** Интеллектуальные лидеры радикального феминизма, см.: Брайсон В. Политические теории феминизма. М.: Идея Пресс, 2000. — *Прим. ред.*

**** Автор прибегает к феминистскому идиоматическому выражению «женская работа», под которым подразумеваются те виды труда, которые социально и культурно-символически закреплены обществом исключительно за женщинами как неизбежная норма, — зачатие, вынашивание, рождение, вскармливание, уход за детьми и воспитание детей, ведение домашнего хозяйства и уход за членами семьи, в том числе и больными, престарелыми, поддержание эмоциональной атмосферы и этики заботы членов семьи и пр. — *Прим. ред.*

***** Под понятием «репродуктивный труд» автор понимает устоявшийся термин современных общественно-политических наук, обозначающий не только женские усилия (труд) по вынашиванию и рождению ребенка, но и «труд по уходу за имеющейся и будущей рабочей силой и человеческим родом в целом, включая домашнее обеспечение продовольствием, одеждой, жильем» (см.: Александер П., Баден С. Гендерный глоссарий макроэкономических терминов). Возможно, что термин «репродуктивный труд» почти эквивалентен советскому термину «воспроизводство», но обычно термин «воспроизводство» применяли в советской демографии как воспроизводство населения. Понятие же «репродуктивный труд» скорее является синонимом словосочетания «труд по воспроизводству в семье/домашнем хозяйстве». — *Прим. ред.*

Арендт «воплощает трагедию женского разума, вскормленного мужской идеологией», а Мэри О'Брайен называла Арендт «женщиной, принимающей мужское превосходство как норму и даже необходимость»[1]. И для Э.Рич, и для М.О'Брайен грехи Арендт заключаются не в упущении чего-либо. Они утверждают, что, возвеличивая статус политики и «обычного мира мужчин», она укрепила легитимность «отца семейства на его пути к свободе политической сферы» и отвергла истинно освободительный потенциал женской сферы воспроизведения жизни рода и материнства[2].

Однако другие исследователи извлекли определенное феминистское содержание из политической мысли Арендт. В работе «Деньги, пол и власть» (Money, Sex and Power) Нэнси Хартсок указала на значение понятия власти у Арендт как коллективного действия и на ее высокую оценку «рожденности» или начинания нового как многообещающих идей, которыми может воспользоваться феминистская теория, «основывающаяся на эпистемологическом уровне на понятии воспроизведения жизни рода»[3]. Ганна Питкин заметила, что «Vita Activa» может быть помещена среди «работ, в которых речь идет об одиночестве тела нашей Земли, Матери всего живущего»; и поэтому вряд ли Арендт, по большому счету, можно считать враждебно настроенной к женским проблемам[4]. Недавно Терри Винант обнаружила в работе Арендт «элемент, которого недоставало ранее предпринимаемым попыткам обратиться к проблеме оснований феминистского взгляда на мир»[5].

Эти различающиеся между собой феминистские интерпретации политической теории Арендт служат организационной схемой данного эссе. Учитывая критические замечания Рич и О'Брайен, я доказываю, что «Vita Activa» на самом деле демонстрирует некоторую «гендерную слепоту», которая сильно ослабляет ее анализ политики и человеческой свободы, в сравнении с тем, что могло бы быть, обрати Арендт внимание на место женщины в деятельной жизни (the human condition). Тем не менее, в отличие от Рич и О'Брайен, я не готова абсолютно отказаться от «Vita Activa» как безнадежно «мужского» анализа; я также не считаю, что из теоретических посылок Арендт вытекает идея «необходимости мужского превосходства». Поэтому в данном эссе я (вместе с Хартсок и другими) утверждаю, что работе Арендт есть что предложить феминистской мысли, особенно в стремлении описать свое видение политики и политической жизни. Однако, в отличие

от Хартсок, я доказываю, что «арендтовский феминизм» должен и далее проводить аналитическое различие между политической жизнью, с одной стороны, и воспроизведением жизни рода, с другой, а также признать проблематичность феминистской политики, основанной на репродуктивных процессах. Но прежде чем перейти к обсуждению этих аргументов, необходимо кратко обрисовать то, как Арендт понимала человеческую деятельность (vita activa) — состоящую из труда (работы) (labor), создания (изготовления) (work) и действия (поступков) (action)[6] — являющуюся ядром ее теории в «Vita Activa» и предметом столь широкого феминистского обсуждения.

Труд, создание и действие

Свою работу «Vita Activa» Арендт начинает с того, что различает три «коренные способности человека, отвечающие коренным обусловленностям человеческого существования на земле, [которые] не меняются; они могут до тех пор оставаться не безвозвратно утраченными, пока эти коренные обусловленности не заменены радикально другими»[7]. Эти три способности и «соответствующие им условия — труд и сама жизнь, создание и принадлежность миру (worldliness) и действие и факт множественности; все вместе они составляют vita activa»[8]. Для Арендт труд, создание и действие — это не эмпирические или социологические обобщения реальной деятельности людей, это скорее экзистенциальные категории, направленные на то, чтобы выявить отличие vita activa и показать, что это значит — быть человеком и «пребывать среди людей» в мире[9]. Однако эти «экзистенциальные категории» не только приоткрывают, что человеческие существа возделывают (cultivate), создают (fabricate) и организуют мир. Арендт хочет оценить человеческое существование строго нормативным способом и заставить нас в свою очередь заняться «продумыванием того, что мы, собственно, делаем, когда мы деятельны», когда отчетливо формулируем и «проживаем» ситуации нашего существования тем или иным способом[10]. В основе «Vita Activa» лежит представление о том, что человеческая история представляла собой смену постоянно чередующихся противоположных состояний самой vita activa. В различные исторические периоды, начиная с древней Греции и кончая современной эпохой, труду, созданию

и действию предоставлялся более высокий или более низкий статус внутри определенной иерархической структуры. Арендт утверждает, что некоторые моменты человеческого опыта — а именно те, при которых «действие» почиталось наиболее значимым видом деятельности человека, — являются более успешными и независимыми, чем те, при которых в vita activa больше ценился «либо труд нашего тела, либо создание наших рук»[11]. Отсюда ее восхищение эпохой Сократа и публичной сферой греческого полиса и ее смятение перед лицом надвигающихся событий западной культуры и политической мысли (включая либерализм и марксизм), когда гражданское участие в политической жизни общества постоянно падает, а вместо действия приоритетными становятся труд и создание. Критика современного мира, развиваемая в «Vita Activa», основана на утверждении о том, что в настоящее время мы являемся свидетелями беспрецедентной эпохи, для которой преобладание постоянно циркулирующей трудовой деятельности является сутью нашего понимания достижений человека. В результате мы живем в мире автоматически функционирующих работников, которые потеряли всякое представление о том, что такое истинная свобода и коллективная общественная жизнь; более того, мы прославляем такой мир.

Когда Арендт называет «жизнь» условием труда, «принадлежность миру» — условием создания, а «множественность» — условием действия, она тем самым имеет в виду, что каждое из этих понятий соединено с соответствующим набором характеристик. Труд (animal laborans) соответствует биологическому процессу функционирования человеческого тела и, следовательно, процессу роста и разложения в самой природе. Труд определяется необходимостью, поскольку занятия трудом сосредоточены исключительно на жизни и нуждах по ее поддержанию. Труд в основном имеет место в сфере приватного, в сфере домашнего хозяйства, семьи и личных отношений. Объектами труда — самыми естественными и недолговечными из материальных вещей — являются наиболее потребляемые, а поэтому наименее привязанные к [надприродному] миру. Это продукты непосредственно циклического, биологического жизненного процесса, «где нет ни начала, ни конца, и где все природное кружится в неизменном вечном круговороте»[12]. Для animal laborans также присуща определенная ментальность или способ мышления-в-мире (thinking-in-the-world). Эта ментальность не может до-

пустить, чтобы существовала возможность обретения свободы или начинания нового; над ней довлеет «абсолютная неизбежность» и приватизация (privatization). Вот почему Арендт ссылается на «неотъемлемую мирскую тщетность» жизненного процесса и деятельности animal laborans[13].

В противоположность труду, создание (homo faber) — это та деятельность, которая соответствует «противоестественности» человеческого существования. Если «жизнь» и сфера приватного определяют место деятельности animal laborans, то «[надприродный] мир» определяет место homo faber. Создание, в буквальном смысле, — это процесс созидания мира, производство вещей-в-мире. Если animal laborans не может вырваться за грань природного и циклического движения жизненных процессов тела, то homo faber, как говорит Арендт, «свободен, чтобы производить, и свободен, чтобы уничтожать»[14]. Деятельностью homo faber управляет производственный процесс, в котором есть определенное начало и предсказуемый конец. Повторение, являющееся отличительным признаком труда, совсем не обязательно характеризует создание; по крайней мере, оно не является неотъемлемым признаком самой деятельности. Объектами этой деятельности, в отличие от труда, являются в конечном итоге долговременные продукты относительно долгого пользования. Их не потребляют, скорее, ими пользуются или наслаждаются. «Продукты» (fabrications), произведенные homo faber, имеют функцию «стабилизации» человеческой жизни и несут на себе свидетельство человеческой продуктивности[15].

Являясь homo faber, все человеческие существа мыслят в терминах достижения господства над природой и рассматривают сам мир как контролируемый объект, как «меру человека». Эта тенденция, заключающаяся в том, чтобы представлять вещи и людей в мире объектами, является, по словам Арендт, предвестником «растущей бессмысленности, когда любая цель превращена в средство», и даже те вещи, которые не созданы человеческими руками, теряют свою ценность, и к ним относятся как к инструментам для исполнения воли «господина и владыки всего»[16]. Таким образом, ментальность, соответствующая homo faber, представляет собой рационально-инструментальное отношение, имеющее дело с полезностью вещей и «простым земным существованием», возможным благодаря человеческому мастерству. Трактуемый как экзистенциальный «тип», homo faber воплощает такой аспект человеческого бытия, который утверждает

веру в то, что «любая проблема может быть разрешена, а любая человеческая мотивация может быть сведена к принципу полезности»[17].

То, что Арендт называет «действием», сильно отличается от деятельности труда и создания, однако нельзя сказать, что они не связаны между собой. Для того чтобы действовать, человеческие существа должны сначала удовлетворить жизненные потребности, иметь приватную сферу для уединения, а также обладать неким устойчивым миром, в котором они могли бы достичь «солидности» и «восстановить свою самость... свою идентичность»[18]. В то же время люди обладают особыми способностями, которые ни труд, ни создание не могут в себе содержать. Они могут раскрыть себя в речи и деле и начать что-то новое, отвергая тем самым узы природы и выходя за пределы деятельности «средства — цель», характерной для homo faber[19]. Без действия по привнесению в мир новых начинаний, пишет Арендт, нет ничего нового под солнцем; без речи нет запечатления в памяти, нет воспоминания[20]. В отличие от труда или создания, действию соответствует не единственный латинский синоним, возможно, потому, что Арендт хочет сказать, будто это такой аспект человеческой жизни, который по своей сути является коллективным, а не одиночным, или что его отличительным признаком является «раздельность» индивидов. Это коллективное состояние, в котором речь и поступок материализуются, Арендт называет «человеческой множественностью»[21].

Возможно, ключевым понятием для Арендт в понимании действия является множественность. Она использует это понятие для того, чтобы исследовать конкретную ситуацию, в которой люди оказываются, когда они «собираются вместе и действуют согласованно», тем самым обнаруживая себя в хитросплетениях «паутины отношений»[22]. Говоря в общем, множественность — это одновременная реализация совместного равенства и особых индивидуальных различий. Арендт называет ее «основным условием и поступка, и речи»[23]. Если бы не было равенства, люди не могли бы понимать друг друга и общаться друг с другом, а если бы не существовало различий, то у них не было бы необходимости или причины общаться, стимула «вставлять себя» как *уникальных* существ в совместный мир. Множественность, таким образом, — это всеобщее условие, при котором человеческие существа обнаруживают свои «уникальные различия». Арендт представляет это в форме парадокса: «Множественность является условием

человеческого действия потому, что все мы одинаковы, т.е. люди, но одинаковы таким образом, что никто не является похожим ни на кого другого, кто когда-либо жил, живет или будет жить»[24]. Таким образом, множественность способствует продвижению понятия политики различий (a politics of shared differences).

Арендт представляет нам множественность как политическое, а не метафизическое понятие, поэтому одновременно она помещает это общее условие в видимой сфере, которую она называет «сферой публичного» или «пространством явления» (the space of appearances)[25]. Публичное резко контрастирует с приватной сферой; именно здесь в коллективной организации происходит раскрытие индивидуальности. Само существование публичной сферы «дарует политике достоинство», пишет Арендт, «которое не исчезло окончательно даже сейчас»[26].

Понятие множественности, которое Арендт считает основным условием поступка и речи, позволяет ей кардинальным образом переосмыслить политику и власть. Попросту говоря, политика в своем самом облагороженном смысле есть реализация человеческой множественности, деятельности, которая *представляет собой* совместность мира и образец человеческой способности к «начинанию нового» с помощью совместной речи и дела[27]. Власть, которую Арендт понимает как «действие вместе» (acting together), поддерживает пространство явления; пока она продолжает существовать, сохраняется и сфера публичного[28]. Политика — это такая деятельность, которая представляет нас не просто animal laborans, подчиненными цикличности биологических процессов жизни человека, или homo faber — мастеровыми мира. Когда Арендт характеризует действие как единственную деятельность, полностью зависящую от «бытия вместе» и «существования других людей», тем самым она намеревается утвердить экзистенциальную разницу между политикой, с одной стороны, и трудом и изготовлением, с другой. Одновременно она хочет, используя понятие действия, объяснить нам еще одну, находящуюся в нашем распоряжении, способность, которой мы владеем, — ту, что в разных контекстах она называет то здравым смыслом, то интуитивной способностью суждения или «репрезентативным мышлением»[29]. Репрезентативное мышление может отличаться как от процессуальной логики (process logic) animal laborans, так и от инструментализма homo faber, поскольку оно движимо уважением к людям как

особым агентам, «говорящим слова и делающим дела». Для того чтобы процветать, публичной сфере необходимо именно такое мышление; оно исходит из представления, что мы можем поставить себя на место других, при этом мы открыты к обсуждению и общению и осознаем индивидуальные различия, мнения и интересы.

Без всякого сомнения, Арендт признает экзистенциальное превосходство политики как над трудом, так и над изготовлением. Вот почему ее так часто обвиняли в обесценивании последних или даже хуже — в презрительном отношении к жизни неимущих и трудящихся классов, — по ее собственным словам, «огромного большинства человечества»[30]. Здесь стоит еще раз напомнить, что в представлении Арендт труд, создание и действие *не* есть конструкты классовых и социальных отношений, но скорее — свойства деятельной жизни, присущие каждому человеческому существу. Сходным образом наше «отчуждение от мира» — не вопрос поднимающихся на борьбу масс или трепещущей от страха аристократии; это понятие связано с тем, что, являясь *людьми*, мы очень быстро теряем коллективную способность для осуществления власти с помощью совместных слова и дела и все увереннее поддаемся существованию, движимому инструментальными расчетами homo faber и процессуальной ментальностью animal laborans. Свобода быстро исчезает перед лицом примитивного выживания и автоматического функционирования, характеризующими существование современного мира.

Женщины и деятельная жизнь

Феминистский критик, обратившись впервые к «Vita Activa», вероятнее всего, сделает вывод, что этот magnum opus, принадлежащий перу Арендт, со ссылками на общеродовые мужские термины, с его пиететом перед западным каноном политической мысли и отсутствием упоминания женщин, — просто очередной вклад в огромнейший список политических работ, написанных в рамках этой традиции. В многостраничном обсуждении классической концепции труда и изготовления, публичного и приватного Арендт упоминает женщин всего два раза (кроме нескольких сносок), что выглядит для современных феминисток просто непостижимым. Без каких-либо комментариев она замечает, что в сфере гре-

ческого домашнего хозяйства перед мужчинами и женщинами стояли разные задачи, и признает, очень коротко, что женщины и рабы «принадлежали к одной категории и были не видны», потому что их жизнь была посвящена нуждам тела[31]. В своем научном развитии концептуальной истории труда и создания она выразительно обходит стороной вопрос о разделении труда в семье по половому признаку и вопрос о том, каким образом гендер давал традиционное толкование труда и изготовления и в классической, и в современной мысли. В «Vita Activa» также отсутствует какой-либо обстоятельный анализ систематического исключения женщин из публичной сферы на протяжении всей западной истории. Арендт не только, по-видимому, пользуется абстрактными, неисторическими категориями; она также, вероятнее всего, совершенно не отдает себе отчета в лежащих в их основе и усложняющих их понимание гендерных представлениях.

Тем не менее я очень советую феминистским критикам присмотреться к «Vita Activa», поскольку считаю, что эта работа Арендт, как и многие другие якобы принадлежащие «мужскому течению» политические тексты, не является попросту бесполезной, но служит источником новых идей для феминистской критики. Частично причины этого коренятся в ее масштабе и сложности; как показывают уже упомянутые различные толкования феминистских критиков, «Vita Activa» допускает разнообразнейшие интерпретации. Более того, сама Арендт предлагает несколько многообещающих направлений для феминистского осмысления труда, создания и действия. В этом смысле, хотя в «Vita Activa» никогда не было даже намека на феминистский анализ, материалы для такого анализа всегда грозились вырваться наружу. Что это за материалы и как они могут обогатить феминистскую политическую теорию, несмотря на то что сама Арендт не обращала внимания на женщин и гендер, и будет целью моего последующего исследования. Я хочу доказать, что взгляд с одной из существующих феминистских точек зрения показывает: «Vita Activa» содержит упущения, но и на многое проливает свет.

Хотя Арендт критиковали за то, что она излишне романтизировала сферу публичного и игнорировала жестокость и патриархатность, сопутствующие политике, на самом деле она не была столь невнимательна к коренящимся в истории отношениям, структурирующим те виды деятельности, которые она считает фундаментальными для деятельной жизни[32].

Она заявляет, что некоторые члены общества с самого начала изыскивали способы, чтобы облегчить себе тяготы жизни, насильно заставляя других заниматься тяжелым трудом animal laborans. Те, кого постоянно низводили до положения «лишенных мира представителей человеческого рода», сделали возможным, чтобы другие вышли за пределы «тяжелого труда и жизненных треволнений», встав на плечи тех, кого они подчинили[33]. В современную эпоху это подчинение наиболее очевидно на примере рабочего класса. Деятельность homo faber потеряла свой земной характер и сейчас осуществляется массой рабочих, которые поставлены в ситуацию простого выживания и низведены до положения, ненамного лучшего, чем обслуживание механизированных процессов. (Работа такого рода еще сильнее сближает homo faber с animal laborans.) Арендт также осознает, что свобода «действующего человека» (man of action) — говорящего слова и делающего дела в сфере публичного — возможна благодаря другим, кто работает, создает и производит. Таким образом, действующий человек как гражданин «остается в зависимости от своих сограждан»[34]. Она не акцентирует внимание на проведении параллелей между социологическим анализом труда, создания и действия и категориями «господин и раб», «элита и масса», «привилегированные и угнетаемые» настолько, насколько это возможно. Однако нельзя сказать, что ее совсем не волнуют такие аспекты человеческого опыта, как принуждение и угнетение, которые позволяют только привилегированным пользоваться преимуществами, предоставляемыми действием в сфере публичного.

Сходным образом нельзя обвинять Арендт в том, что она абсолютно не замечает проявлений патриархатной власти в процессе исторического развития публичной и частной сфер. Хотя она в буквальном смысле переводит эту дискуссию в сноски, в этих напечатанных мелким шрифтом строчках она проясняет нам ряд интуитивных идей, касающихся различных измерений нашей патриархатной истории. Например, она говорит нам, что на протяжении «всего периода западной античности» термины dominus и pater familias являлись синонимами[35]. Сфера домашнего хозяйства в древности была в буквальном смысле миниатюрной patria — сферой абсолютного, неоспоримого правления отца — женщинами, детьми и слугами. Только в сфере публичного pater familias терял свое положение правителя и становился одним среди равных, одновременно управляющих и управляемых. Только

он один мог перемещаться между публичным и приватным и как гражданин среди таких же граждан, и как правитель тех, которые не считались достойными, чтобы быть допущенными в сферу публичного.

В обсуждении в тексте сносок различий, проводимых греками между трудом и созданием (ponos и ergon), Арендт отмечает, что Гесиод считал работу злом, вырвавшимся из ящика Пандоры. Создание, между тем, является даром Эриды, богини целительного соперничества[36]. Несколько ранее она также сообщает нам, что для Аристотеля «жизнь женщины» называется ponetikos — другими словами, она «проходит в труде, движима необходимостью и посвящена, как это заложено природой, телесным нуждам»[37]. Согласно этому поэту и философу, наша патриархальная история начинается с того, что мучительный труд (ponon alginoenta) оценивается как «первое из зол, насылаемых на человека», и с того, что женщинам и рабам предписывается неизбежная и бесконечная задача по выполнению этого труда в соответствии с их природой — менее разумной у женщин и совсем неразумной у рабов[38]. Именно эти задачи занимали и определяли у греков сферу частного и должны были быть скрыты во внутренней части дома (megaron). Здесь Арендт замечает, что греческое слово «megaron» и латинское «atrium» очень близки по смыслу словам «темнота» и «мрак»[39]. Таким образом, для древних сфера женщин и рабов — это сфера необходимости, мучительного труда и мрака. Частная сфера с ее тяжелым трудом и треволнениями символизирует собой отказ от свободы и равенства и потерю возможности быть услышанными и увиденными другими. Будучи материальной реальностью, она позволяет мужчине Греции совершить побег от этого «первейшего зла» в общественную жизнь.

Арендт подводит нас к мысли о том, что для того, чтобы существовало и имело значение царство свободы и политики, необходимо «другое» — пространство необходимости и приватности, по отношению к которому оно могло бы определять и утверждать само себя[40]. Феминистские теоретики приводят веские доказательства в пользу того, что эта сфера другого и характеризующие ее человеческие практики в результате оказались осмысленными в понятиях женского и образовали пространство жизни женщины. В «Vita Activa» Арендт предоставляет еще больше доказательств в пользу этого аргумента, но сама не использует это доказательство при теоретическом анализе человеческого существования.

Действительно, несмотря на многочисленные примеры, когда она при анализе публичной и частной сфер и деятельности труда и создания очень близко подходит к зарождающемуся «гендерному прозрению», Арендт так и не доводит до конца разработку этих [гендерных] идей и не включает их в общую теорию человеческой деятельности.

Что поразительно, больше нигде, возможно, Арендт не удается развернуть свое собственное свидетельство о роли гендера, как это было бы возможно при обсуждении природы и условий существования animal laborans. Это самый выразительный пример того, как материалы для феминистского анализа, представленные в «Vita Activa», в конечном итоге самой Арендт так и не были до конца поняты. Давайте еще раз поразмышляем над теми качествами, которые характеризуют жизнь animal laborans, как это видится самой Арендт: существование в рабстве у необходимости и бремя биологической жизни, прямая ответственность за воспроизведение рода, поглощение производством жизни и ее обновлением, сосредоточение на телесном, природе и естественных жизненных процессах. Труд обеспечивает «не просто выживание отдельного человека, но жизнь всего рода», и, наконец, существует простейшее счастье, связанное с процессом труда, предсказуемым повторением жизненного цикла, и просто счастье от того, что ты «являешься живым»[41]. Вот как об этом пишет Арендт:

«Благословение труда, именуемое ныне "радостью труда", это человеческий способ принять участие в блаженстве чистой жизнедеятельности, разделяемой нами со всеми тварями. И жизнь, растрачиваемая в труде, есть единственный путь, на каком и человек (man) тоже способен пребыть внутри предначертанного круговращения природы... с той же ненарушенной и нерушимой, беспричинной и бесцельной равномерностью, с какой следуют друг за другом день и ночь, жизнь и смерть»[42].

Использованное в этом отрывке слово «man» звучит особенно странно, потому что так живо описанный Арендт процесс труда у феминистски настроенного читателя ассоциируется с традиционной женской деятельностью по рождению детей и заботе о доме и семье[43]. Однако деятельность по «защите мира, сохранению мира и реконструкции мира», которую Арендт включает в категорию «труд», в «Vita Activa» не признается исключительно женской[44]. Тем не менее несомненно, что «погружение во всеобъемлющий процесс жизне-

деятельности рода» и отождествление с природой всегда были *женской* долей; привязанность к биологическим процессам всегда была женской судьбой; столкновение лицом к лицу с «присущей миру тщетностью» жизненного цикла, протекающего в темноте частной сферы, всегда была проблемой женщины. Цикличные, без начала и конца, повторяющиеся изо дня в день процессы домашнего труда — уборка, стирка, починка, приготовление пищи, кормежка, подметание, укачивание, уход — были исторически освященным женским занятием, к тому же считавшимся предназначенным для женщин, и оправдывалось как таковое. Начиная с греков, циклические биологические процессы воспроизведения рода и труда ассоциировались с женщинами и увековечивались во множестве исторических институтов и практик. Действительно, кажется удивительным, что Арендт никогда не включает эту важнейшую характеристику человеческого существования в свой политический анализ. Давайте, тем не менее, предположим, что категория animal laborans получила рассмотрение в «Vita Activa» как социальная конструкция «женского». Что еще мы могли бы из этого извлечь? Сразу проглядывается несколько вероятных уроков.

Во-первых, проясненный гендерным подходом анализ Арендт выявляет, что «неизменные способности» — труд, создание и действие не являются ни сухими аналитическими категориями, ни «общеродовыми» видами человеческой деятельности, а скорее социальными практиками, организованными в соответствии с создаваемыми обществом и глубоко укорененными различиями между полами. Начиная с Аристотеля, к женщинам систематически относились как к animal laborans, как к неспособным и недостойным того, чтобы существовать в «пространстве явления», т.е. в действии. Более того, даже тогда, когда они скрываются под видом homo faber — на рабочем месте «мастерового», — женщинам всегда приходится заниматься рутинной, унизительной работой на линиях сборки, в качестве уборщиц, поваров или конторских служащих. Механизмы узаконенного сексизма предписывали женщинам неоплачиваемую, обесцененную, монотонную работу как в сфере частного, так и во внешнем мире. Даже если номинально они являются homo faber, реально они animal laborans, перемещенные из состояния жизни в состояние принадлежности к миру. Тогда складывается впечатление, что выделяемые Арендт фундаментальные экзистенциальные категории и на практике были проживаемы либо как муж-

ская, либо как женская *идентичности*. Категория animal laborans, «производитель», и теоретически структурировалась, и опытно воплощалась, как если бы она являлась естественной для женщин, а категория homo faber, «изготовитель», конструировалась, как если бы это было естественным для мужчин. Осознав факт такого различения между animal laborans и homo faber, мы уже не сможем воспринимать vita activa как нейтральную сцену, на которой появляются мужчины и женщины в роли актеров, занимающихся трудом, изготовлением и действием. Эти виды деятельности с самого начала были «блокированы» в соответствии с полом, и женщин последовательно низводили (и материально, и символически) до низших измерений vita activa, т.е. до жизни или мира труда.

Во-вторых, и это вытекает из изложенного выше, гендерное наполнение анализа Арендт позволяет нам увидеть, что исчезновение публичного мира и потеря свободы были реальностью лишь для очень небольшой части человечества. Так же как «гражданин» — это идентичность, право на которую до недавнего прошлого было предоставлено лишь (некоторым) мужчинам, так и «утерянное сокровище» политической свободы, как его называет Арендт, на самом деле исторически принадлежало лишь (некоторым) мужчинам. Читатель с феминистским мировоззрением, разделяющий сожаление Арендт по поводу исчезновения свободы в современном мире, осознает также, что это сокровище никогда женщинами не терялось[45]. Самой свободной стороной человеческого опыта, по мнению Арендт, является коллективное решение проблем, стоящих перед человеческим сообществом, посредством высказывания своего мнения и совместного обсуждения в пространстве публичного, — но это не является главной стороной женского опыта. Поэтому человеческое существование следует оценивать не только с позиции, что им было утеряно, но и что им было сделано — как систематически заставляли подчиняться часть человеческой расы, отказав ей, по словам Арендт, в наиболее значимом опыте человеческой свободы.

Наконец, гендерное наполнение анализа Арендт вместе с признанием исключения женщин из сферы публичности усиливает наши представления о взаимоотношениях между публичным и частным и о самой свободе. Даже если бы мы восстановили то пространство публичного, которое так живо представляет Арендт, ни одно общество не могло бы считать

себя свободным до тех пор, пока женщинам было бы отказано в доступе в это пространство или предопределено находиться в институтах частной сферы, носящих на себе знак гендерных различий. Но допуск женщин в публичное пространство поднимает другие вопросы, один из которых имеет немаловажное значение: «Кто должен иметь склонность к сфере частного?» Или, как констатирует, криво улыбаясь, один мой знакомый студент: «Каждому гражданину нужна жена»[46]. Таким образом, если мы хотим получить истинно освобожденное *человеческое* существование, мы должны исследовать как элементы, составляющие публичное пространство, так и условия сферы необходимого, без которых не может процветать публичный мир граждан. Сьюзен Оукин признает эту необходимость, когда пишет:

«Только тогда, когда мужчины наравне с женщинами будут принимать участие в бывшей по преимуществу женской сфере, в которой происходит удовлетворение ежедневных материальных и психологических потребностей близких им людей, а женщины наравне с мужчинами будут принимать участие в бывшей преимущественно мужской сфере, для которой характерны больший масштаб производства, управление, а также интеллектуальная и творческая деятельность, только тогда представители обоих полов смогут достичь более совершенной ступени развития *человеческой* индивидуальности, чем это было возможно до сих пор»[47].

Обратите внимание, что в этой формулировке нет требования отказаться от понятия публичного и приватного или отказаться от различения труда, создания и действия. Она требует другого (и в теории, и на практике) — разорвать связь между половой принадлежностью и этими понятиями и осмыслить их соответственно как сферы, лишенные гендерной окраски, и виды деятельности, лишенные гендерной предписанности. Под «лишенными гендерной окраски» я не имею в виду «андроцентрические», скорее, это отношения и сферы, освобожденные от ролей, предписанных в соответствии с воспринимаемыми как «естественные» различиями между полами. Как пишет Ганна Питкин, «женщиины должны быть столь же свободны, как мужчины, для того чтобы участвовать в публичной жизни; мужчины должны быть столь же свободны, как женщины, чтобы заботиться о детях... Жизнь, полностью посвященная личным и домашним заботам, кажется... остановившейся и обедненной, так же как и жизнь настолько публичная или удаленная, что она теряет

всякую связь с практической, каждодневной деятельностью, поддерживающей ее»[48].

Неспособность Арендт признать и тем более разработать вопрос о том, как происходит создание женщин как animal laborans, абсолютно очевидна. Ее нежелание включить этот вопрос в «Vita Activa» выглядит особенно серьезным, если иметь в виду ее принцип, что мы должны «думать о том, что делаем», чтобы навсегда не потерять понимание той «высшей и осмысленной деятельности, ради которой стоило бы освобождаться»[49]. Если бы она признала, что «думать о том, что мы делаем», значит не только переосмыслить vita activa, но и учитывать, каким образом гендер включен в саму *деятельную жизнь*, то «Vita Activa» стала бы гораздо более значимым освободительным проектом. Однако, при всем ее внимании к взаимодействию публичного и приватного, «гендерная слепота» Арендт не позволяет ей увидеть эти сферы как области, которые исторически способствовали женскому подчинению. При всей той важности, которую она придает вопросу свободы, она, по-видимому, совершенно не рассматривает исключение женщин из публичного мира как имеющее отношение к анализу проблемы отчуждения в современную эпоху. В этом отношении андроцентризм политической теории Арендт снижает значимость того самого человеческого существования, суть которого она хочет нам объяснить.

Феминистская теория и пространство публичного

В той мере, в какой в «Vita Activa» не удается затронуть проблему подчиненного положения женщин и (в терминологии Белл Хукс) «сексизма, увековечиваемого институтами и социальными структурами», это произведение не делает никакого вклада в так называемый «миро-раскрывающий» аспект феминистской теории[50]. Оно не дает нам ключей к пониманию того, каким образом символическое конструирование гендера привело к появлению существующих социальных практик и узаконенных отношений доминирования.

Тем не менее, несмотря на невнимание к гендерным вопросам, «Vita Activa» способна сделать вклад в феминистскую политическую теорию. В соответствии с этим тезисом в последней части эссе я хочу изменить угол зрения нашего анализа и заявляю, что феминистская теория должна при-

нять во внимание арендтовское представление о действии и множественности как значимых проявлениях человеческой свободы. В этом отношении «Vita Activa» показывает нам направление политического самоанализа и призывает нас пересмотреть наши взгляды на отношения между видами человеческой деятельности и человеческими идентичностями.

Частично арендтовская критика современного общества состоит в утверждении, что политика как публичная жизнь, как пространство явления, где граждане сотрудничают друг с другом, размышляют и дискутируют, практически исчезла. Как на то указывает ее особое внимание к множественности, под «участием в пространстве явления» Арендт подразумевает нечто большее, чем просто голосование каждые четыре года или участие в деятельности клубов по интересам. Действительно, сам факт, что нам приходится прояснять разницу между голосованием и деятельностью равноправных и равных граждан по активному и публичному самораскрытию, является для Арендт доказательством того, что мы уже потенциально не думаем о себе как о чем-то большем, чем просто воспроизводители, производители, трудящиеся, исполнители ролей или слабые души. По мере того как vita activa неуклонно превращается в территорию animal laborans, то же самое, кажется, происходит с нашим представлением о самих себе. Наше осмысление того, кто мы такие и на что мы способны, основывается на императивах «последней стадии общества с преобладанием труда»; поэтому нам все труднее и труднее представлять себя гражданами, занятыми совместной деятельностью, или мыслить в терминах политического «мы», а не изолированного «я». Наш подход к политике как общественному счастью почти исчез; «простая» жизнь одержала победу над другими размышлениями, органические нужды стоят впереди интересов политической организации, а элементарное выживание личностного «я» ценится выше заботы о человеческой множественности.

Хотя сложно сказать, что конкретно имеет в виду Арендт, когда утверждает, что мы стали размышлять над тем, что мы делаем, как animal laborans, она, очевидно, хочет сказать нечто большее, чем некое клише об «эгоистичном поколении» (me generation). Возможно, лучше всего подытожить ее идею в ее же собственных терминах: современная эпоха функционирует под влиянием убеждения, что высочайшим благом является жизнь, а не мир; *бессмертие* жизни — возможность обрести славу через речь и дело, выступая в роли

общественно инициативных граждан, — всего лишь постепенно исчезающий идеал. Мы повернуты во внутреннее пространство и отброшены назад к себе и своей бесконечно анализируемой психике. Мы одержимы обществом, благосостоянием и развлечениями, но не способны воспринять человеческую ситуацию (human condition) как существование-в-присутствии-других в *политическом* мире. Рассуждая о современной эпохе, Арендт пишет (используя гендерно специфичный язык): «Для связи единичной жизни с этим жизненным процессом в целом поистине не требуется никакой специфически человеческой способности; единичная жизнь встроена в жизнь рода через труд, обеспечивающий поддержание собственной жизни и жизни семьи»[51].

Арендт адресует это обвинение не только обычным представителям нашей эпохи, но и философам. Среди тех, для кого политическая свобода и принадлежность миру действия потеряли свое значение или, по крайней мере, радикально изменились, она называет Маркса, Кьеркегора, Ницше и Бергсона. Отсюда и то, что в своих произведениях они ссылаются не на политику, действие или множественность, а, скорее, на «жизнь и ее плодовитость»[52]. По крайней мере, у Кьеркегора и Ницше поочередно взволнованное или эстетическое «я» замещает политически ангажированное «мы».

В конце XX в. подобное нежелание теоретизировать в политических терминах, чтобы обосновать идентичность действующих лиц в условиях множественности и способности к словам и поступкам, характеризует и определенные проявления феминистской теории. Возможно, нигде соблазн использовать в своих теоретических рассуждениях термины animal laborans — с особым вниманием к природе, воспроизведению рода, рождению, телу и ритмическим процессам самой жизни — так не велик, как среди тех феминисток, которые стремятся доказать, что привилегированный эпистемологический взгляд основывается на специфически женских практиках и обобщенном понимании положения женщин. Возьмем, для примера, акцент Мэри О'Брайен на рождение и воспроизведение как отправную точку феминистской теории для анализа материальных отношений; внимание Нэнси Хартсок к «желаниям, потребностям и бренности» тела как основному элементу феминистской эпистемологии; концентрацию Эдриен Рич на «домашней работе, заботе о детях и ежедневных проблемах жизни» как характерной черте женского сообщества; утверждение Сары Руддик, что

ежедневная забота о детях и физических нуждах дает женщинам особое прозрение в вопросе мирного существования, и представление Юлии Кристевой о разрушительных возможностях беременности, рождения детей и материнства[53]. Хотя эти теории различаются тем, что могут быть материалистическими, матерналистскими (maternalist)* или постструктуралистскими, их объединяет освободительный взгляд, защищающий моральные (либо разрушительные) возможности женщины в роли прародительницы, кормилицы и хранительницы уязвимой человеческой жизни. О'Брайен, например, представляет себе феминистскую теорию, «которая еще раз воздаст должное единству циклического и исторического времени в сознательном и разумном продолжении рода. Это будет теория торжества жизни в жизни, а не смерти в жизни»[54]. В таком прославлении сторонник Арендт, по-видимому, увидел бы дань animal laborans.

Соблазн строить теорию с точки зрения женских тел, делая акцент на воспроизведении, рождении детей и материнстве, обладает неодолимой логикой. Женщин долгое время истолковывали в терминах телесных процессов и так называемого императива природы, и феминистская теория в своих «миро-раскрывающих» или критических аспектах якобы противостоит этим природным атрибутам и проясняет их. Феминистская теория выявила, что, по словам О'Брайен, «сфера частного расположена там, где имеет место новое действие», поскольку это касается разоблачения структур подчинения женщин[55]. Однако в этом процессе разоблачения многообразнейших проявлений власти многие феминистские теоретики в итоге возвысили деятельность animal laborans, придав ей основные черты женской идентичности и феминистской политики. Руководствуясь описанными Арендт в «Vita Activa» категориями деятельной жизни, мы можем разобраться, почему этот феминистский маневр приводит к определенным проблемам для феминистской теории политики.

Приписывая «женскому репродуктивному сознанию» или традиционно женским видам деятельности освободительный или наступательный потенциал, феминистские теоретики неизбежно способствуют защите и сохранности тех самых патриархатных структур, которые исторически сформировали vita activa. Конечно, феминистки берут эти структуры на во-

---

* От слова «maternal» (*англ.*) — «материнский». — *Прим. пер.*

оружение с целью освобождения сознания, но, тем не менее, подчинение женщин animal laborans остается незатронутым. Соответственно эти феминистские аргументы (несмотря на их новую оценку женской работы и телесных процессов) придают законный статус минималистскому представлению о женщинах, не беря в расчет более расширенный набор возможностей, помогающих осмыслить, что значит пребывать «среди других человеческих существ в мире». Восхваление animal laborans играет на руку редуцированному, унифицированному представлению о спектре возможностей женщин и их человеческой идентичности в рамках понятия vita activa. Однако рассуждения Арендт о работе, создании и действии наводят нас на мысль, что бытие человека включает в себя нечто большее, чем только то, что Кристева (оценивая это положительно) называет «циклами, беременностью [и] вечным повторением биологического ритма, заданного природой»[56]. Если женская субъективность традиционно связывалась с этой последней формой временного существования, то феминистская политическая теория должна поставить своей целью высвободить женскую субъективность из этой смирительной рубашки, а не закреплять такой ограничивающий взгляд на экзистенциальную возможность и человеческий потенциал.

Более того, для сторонника Арендт такое высвобождение из пут теории субъективности, коренящейся в деятельности animal laborans, должно быть предпринято с политической целью. Как бы мы ни хотели представить себе женщин — как прародительниц, матерей или «славящих жизнь в жизни», — мы не должны смешивать гендерную идентификацию — или теории субъективности — с *политическим* освобождением. Чтобы феминистская теория политической эмансипации была основательной, она нуждается в большем, чем сосредоточение на воспроизведении, рождении и заботе о детях. Как бы мы ни нуждались в напоминании о значимости этого опыта в человеческом существовании, он не может служить фокусом освободительной политической теории. И не только потому, что исторически воспроизведение, рождение и забота о детях способствовали как политическому угнетению, так и освобождению. В дополнение к этому, возможно, более важным является то, что язык рождения и воспроизведения, ограничиваясь вниманием к физиологии (или ориентации) отдельной женщины и единообразию женщин, просто не способен дать феминизму тот лингвистиче-

ский или концептуальный аппарат, который необходим для теории политики и политического действия. Теория освободительной политики должна обратить внимание на разнообразие, солидарность, координацию действий, конфликт, множественность и политическое равенство (не тождественность) женщин как граждан. Ни одна из этих концептуальных категорий не возникает в теориях, основанных на единичности, физиологии, необходимости, единообразии, субъективности и идентичности женщин как прародительниц жизни рода.

Я считаю, что «Vita Activa» обладает большим потенциалом для феминистской политической теории именно в этом отношении. Представляя концепцию политики и политического равенства как коллективного действия и сотрудничества равных в публичном пространстве, Арендт заставляет нас обратить внимание на то, что значит быть человеком, «говорящим слова и делающим дела», чья особенная и отличительная идентичность заслуживает того, чтобы раскрыться в публичном пространстве гражданской политики. Таким образом, мы переносим акцент в человеческой деятельности с чисто биологических, телесных процессов, с одной стороны, и экономической продуктивности, с другой, на учреждение публичной, политической жизни. В этом смысле Арендт заставляет нас сделать теорию определенно политической, направляя нас к публичной стороне человеческой жизни и такой человеческой деятельности, которая определяет все остальные человеческие отношения и структуры и делает это доказуемым способом. Более того, она утверждает, что единственной формой правления, истинно развивающей свободу и плюрализм, которую способны осуществлять люди, не говоря уже об условиях существования, которые они ценят и защищают, является такая форма, которая подразумевает широкое участие в публичной сфере. Возвращаясь к понятию плюрализма, свобода развивается тогда, когда политика раскрывает себя как коммуникативное взаимодействие различающихся, но равноправных индивидов, совместно действующих как граждане.

Немногие феминистские теоретики сталкивались с вопросом о содержании феминистской политики, представленной в более-менее систематическом виде, а еще меньше из них пытались обрисовать в общих чертах картину феминистского публичного пространства[57]. Возможно, частично причиной такого положения является то, что в течение доста-

точно долгого времени феминистская теория отличалась неоднозначностью в понимании общественного и политического и имела теоретические трудности в разграничении «политики» и «патриархатного государства». Обращая главное внимание на частную сферу жизни женщин, феминистки часто отождествляли с «мужским» течением (male stream) то, что исторически сформировалось как территория маскулинности, увековечивая таким образом бинарную оппозицию «частная женщина / общественный мужчина». Однако, как показывает нам Арендт при экзистенциальном анализе vita activa, нет ничего врожденного или сущностно маскулинного в публичной сфере, так же как нет ничего врожденного или сущностно феминного в работе сферы необходимости. Задача состоит не в том, чтобы не принимать это фиксированное и неизменное распределение сфер между полами, а, скорее, в том, чтобы подорвать отнесение публичного и приватного к определенному полу и двинуться к более призрачной и освободительной концепции человеческой деятельности, включающей в себя деятельность в сфере политики.

Для феминистов идея Арендт о плюрализме как политике может стать многообещающей отправной точкой дальнейшего анализа. Плюрализм усиливает понятие, суть которого Айрис Янг усматривает в «политике различия», и подчеркивает разнородность граждан. То единство, которое Арендт воображает в публичном пространстве, является не простым единообразием, а, скорее, некой формой солидарности, порожденной сотрудничеством различным образом организованных, неповторимых людей. Хотя Арендт особо не углублялась в конкретизацию проявления плюрализма, она заложила основы для политической теории действия и различия и для концепции гражданских «публичных объединений» (publics) как пространств, где множественность может себя обнаруживать. Безусловно, феминистский поворот к плюрализму и политике потребует отказа от ряда эпистемологических устремлений, на базе которых строятся некоторые современные феминистские теории, — в частности, от поиска единообразия, определенности и неизменной точки зрения на реальность. Феминистской теории политики как плюральности потребуется признание многозначности, конфликта и постоянно меняющейся и неоднозначной природы политики как таковой. Учитывая высокую оценку «инаковости» (otherness) и возрастающее внимание к культурному разнообразию и разнородности, феминистские теоретики на-

ходятся в выигрышной ситуации, чтобы начать решать задачу по разработке нашего понимания политики как плюрализма. Одновременно феминистская теория ведет мощную критику маскулинной добродетели «славы», которая играет такую важную роль в арендтовском видении действия в публичной сфере. Феминистская этика заботы, например, могла бы помочь нам найти с помощью воображения другие измерения свободы, помимо славы, столь же жизненно важные для пространства публичного.

В равной степени многозначительным является то, что политическая концепция Арендт уделяет особое внимание такой человеческой способности, которая является центральной для многих феминистских исследований, — это речь, или «голос». Ее представление о политическом равенстве основано на двух главных догадках, касающихся человеческого существования: первая состоит в том, что любой человек способен войти в пространство публичного через речь; вторая — в том, что коммуникативное взаимодействие, в процессе которого участвующие в говорении выступают как определяющие сами себя действующие лица и уполномоченные мыслители, является сущностью свободы. Эти догадки поднимают другие интересные для феминистов вопросы, которыми сама Арендт не задается. Что составляет этическую основу коммуникативного взаимодействия между гражданами? Каким образом мы можем сохранить разнообразие речи и самих говорящих и дать им возможность успешно развиваться? Привносят ли женщины в публичное пространство «другой голос» или «женское сознание»? Если да, то каким образом они проявлялись в практическом опыте истории?[58] Если этот голос и это сознание на самом деле существуют, как должна их использовать феминистская политика? Все эти вопросы требуют внимания со стороны феминистов и заставляют нас задуматься о характере «женского» гражданства и гражданства вообще как внегендерной деятельности.

Я высказала мнение о том, что представления Арендт о действии и плюрализме указывают направление развития феминистской теории политики. Имплицитно моя аргументация содержит в себе признание общего деления, которое она проводит между трудом, созданием и действием как основными и неизменными способностями человека. Однако то, что я принимаю общую структуру теории Арендт, не означает, что ее различение этих трех видов vita activa полностью бесспорно. Также нельзя сказать, что оно исчерпало

себя. Например, сторонники теории материнства могут с полным правом заявить, что материнство является настолько же жизненно необходимой и вечной человеческой деятельностью, как труд, создание и действие, правомерно настаивая на том, что оно с трудом подходит под параметры, созданные Арендт для vita activa. Но также нельзя согласиться и с оценкой этих аналитических категорий О'Брайен, которая навешивает на них такие ярлыки, как «искусственность» и «буквальная бездумность». Конечно, в каком-то смысле все аналитические построения «искусственны»; вопрос в том, может ли мыслитель превратить их в убедительный и прогностически богатый источник для политической рефлексии. Я думаю, что в случае с Арендт это именно так.

Поэтому в заключение я хотела бы еще раз подтвердить мое отношение к «Vita Activa» как источнику политической рефлексии, надеясь предвосхитить некоторые реакции, могущие возникнуть в связи с моим использованием идей Арендт для нужд феминистской политической теории. Возможно, наиболее ожидаемой реакцией может быть мнение, что ее теория мало того, что отдает предпочтение мужскому «логоцентристскому» разуму, но и стоит в ряду работ, традиционно унижающих женское тело — или «политику тела», — а вместе с этим и женский труд. Ближе всего к этому позиция Рич, когда она ссылается на «презрение и равнодушие» к усилиям «трудящихся женщин», которые типичны для теорий, подобных теории Арендт[59]. Однако Рич неверно понимает характеристику труда у Арендт. Нигде Арендт не высказывает предположения, что труд является достойной презрения или не имеющей большого значения деятельностью. То, что она отказывается придать ему романтический ореол, не следует понимать как бесцеремонную отставку. Напротив, Арендт пишет, что, «с точки зрения жизни рода, действительно возможно привести все деятельности к общему знаменателю труда и нивелировать их», и говорит, что труду внутренне присуще «благословение жизни в целом»[60]. Однако Рич требует от философов признания того, что, по мнению Арендт, не является высочайшим выражением человеческой свободы. Оно достижимо лишь коллективным действием в пространстве публичного. Фактически прославление animal laborans, к которому так близки Рич и О'Брайен, — это как раз то, что, в понимании Арендт, характеризует отчуждение и потерю нашей способности размышлять о свободе последовательно в современном мире.

Что касается «политики тела», то в рассуждениях Арендт о плюрализме нет ничего, что ставило бы «разум» выше «чувства» или же обрекало само тело (или проблемы, касающиеся жизни или социального контроля над телом) на сферу частного. В действительности анализ политики в пространстве публичного, который делает Арендт, выдвигает на первый план смелость, спонтанность чувства и «явление» как наиважнейшие элементы проявления самости, которые являются частью коллективной речи и поступков. Поэтому она отрицает не тело как таковое и не политику тела, а политическую теорию, согласно которой идентичности людей помещаются только в коллективную, единичную физиологию — или в практики, привязанные к ритмическим циклам природы. Арендт осознает, что человеческие существа предрасположены к тому, чтобы быть связанными с природой, но мы также способны действовать таким образом, чтобы по крайней мере временно противостоять неослабной игре природных сил. Другими словами, наши тела являются не просто сосудами порождающих сил; наши тела, вместе с нашими голосами, неотъемлемая часть нашего появления в мире публичного. Вот что пытается объяснить нам Арендт в своем рассуждении о плюрализме и индивидах. Она хочет сохранить *различие* между, с одной стороны, процессами воспроизведения (где тело рассматривается в индивидуальном и узком смысле) и, с другой — действием (коллективным усилием людей из плоти и крови, творящих политическое). Поэтому попытка Нэнси Хартсок возвратить теорию власти Арендт телу на «эпистемологическом уровне воспроизведения» упускает из вида очень важную вещь. В теории Арендт «политика тела» существует и проявляет себя в жизни действия в пространстве публичного. Делать основой политики воспроизведение жизни рода, как этого хочет Хартсок, а animal laborans, таким образом, — источником власти, абсурдно — теорию Арендт нельзя просто так изменить, не нарушив ее логики[61].

Наконец, о проблеме «разума». Хотя Арендт, очевидно, считает мышление и рациональную аргументацию существенными для взаимодействия граждан в публичной сфере, она проводит различие между коммуникативной рациональностью, указывающей на плюрализм, и инструментальной рациональностью homo faber, который мыслит в терминах целей и средств. Говоря коротко, Арендт прекрасно осознает, что существует множество различных форм рациональности; некоторые из них присваиваются сферой политики и

не противоречат признанию инаковости, а другие нет. Репрезентативное мышление, ментальность, отличающая действие в публичной сфере, является хорошим примером такой формы рациональности, которая противостоит описанию предметов в терминах, заставляющих нас вставлять клин между разумом и чувством. Она охватывает и включает в себя и то, и другое. Те, кто отвергает арендтовскую концепцию общественной жизни как «излишне рациональную» или лишенную чувства, неверно представляют себе степень сложности рациональности в целом и «коммуникативной теории» власти Арендт в частности[62]. Стоит лишь вспомнить площадь Тяньаньмэнь*, идеальный пример неограниченного и непредсказуемого «пространства явления», как его представляет себе Арендт, чтобы понять, что ее видение публичной жизни признает и чувства и спонтанность наряду с рациональным дискурсом, а также драму визуального, телесного наряду с logos'ом и разумом.

Моя защита «Vita Activa» в качестве возможной отправной точки для феминистской теории политики не означает, что я одобряю ее абсолютно во всем. Надеюсь, я ясно показала, что феминистский анализ выявляет много несоответствий в главной работе Арендт как комментарии к классической и современной эпохе. Тем не менее феминизм — по крайней мере, в его академической форме — необходимо призвать вернуться назад к политике. В этом отношении «Vita Activa» дает феминистской мысли основу, стоя на которой можно развивать теорию скоординированного действия (action-coordinating theory) с целью политического освобождения. Именно потому, что она четко сформулировала такие убедительные аргументы в пользу публичного, прямого участия граждан [в политике] и усиления/обретения власти (empowerment) как речи и действия в плюрализме, Арендт показывает феминистским мыслителям путь продвижения к политике. Для такого движения, как феминизм, которое так ярко освещает неравенство и несправедливость существующих гендерных отношений, но еще не выработало стремящегося к изменению видения политики, «Vita Activa» предо-

---

* Площадь Тяньаньмэнь — центральная, большая по размерам площадь в Пекине, где в 1989 г. произошли выступления практически безоружных студентов, жестоко подавленные военными. В результате этого выступления погибло большое количество людей (точные данные так и не были обнародованы). — *Прим. пер.*

ставляет место для начинания, принципиально нового в нашей попытке вообразить лучшие политические миры.

Примечания

[1] Rich A. On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966—1978. New York: W.W.Norton, 1979. P. 212; O'Brien M. The Politics of Reproduction. London: Routledge and Kegan Paul, 1981. P. 99—100.

[2] Ibid. P. 101.

[3] Hartsock N. Money, Sex, and Power. Boston: Northeastern University Press, 1985. P. 259.

[4] Pitkin H.F. Justice: On Relating Private and Public // Political Theory. 1981. № 9. P. 303—326.

[5] Winant T. The Feminist Standpoint: A Matter of Language // Hypatia. 1987. № 2. P. 124.

[6] Существуют различные переводы и толкования таких понятий, как «labor», «work», «action», на русском языке. Укажем на некоторые.

1) «Три вида человеческой деятельности: **трудовая, оперативная и действенная**» (Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней / Пер. С.Мальцевой, науч. ред. Ю.А.Кимелев. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. С. 405).

2) «Человеческая жизнедеятельность делится на три вида: 1) "**труд**" (Labor, Arbeiten) — деятельность, обеспечивающая биологические процессы и являющаяся условием самой жизни, ее субъект — animal laborans; 2) "**производство**" (Work, Herstellen) — деятельность, соответствующая внеприродности человека, производящая искусственный мир вещей, субъектом которой является homo faber; 3) "**активность**" (Action, Handeln) — деятельность, заключающаяся в непосредственном общении между людьми, для которой не требуется ничего материального и которая порождает нечто "принципиально новое"» (Носов Д.М. Аренд Ханна // Современная западная философия: Словарь / Сост.: В.С.Малахов, В.П.Филатов. М.: Политиздат, 1991. С. 24).

3) «В своем фундаментальном труде "Человеческая ситуация" Аренд пытается дать систематическую феноменологию человеческой деятельности. Различаются три основные формы последней: **труд, производство и коммуникация**» (Лукнер А. Аренд Ханна // Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., перераб. и доп. / Сост. и отв. ред. В.С.Малахов, В.П.Филатов. М.: ТОН — Остожье, 1998. С. 26).

4) «Человеческая деятельность делится на три типа: **труд, работа, активность**» (Ионин Л.Г. Аренд Ханна // Современная западная социология: Словарь. М.: Политиздат, 1990. С. 23).

5) М.А.Можейко переводит эти три понятия как **«труд», «производство», «активность»** (М.А.Можейко. Аренд Ханна // Всемирная энциклопедия: Философия, XX век / Глав. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов. М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2002. С. 43) (выделено мною).

В настоящей статье Диц переводы терминов даны по книге «Vita Activa». С. 14. — *Прим. ред.*

[7] Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958. P. 6. [Аренд Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В.Бибихина; Под ред. Д.М.Носова. СПб.: Алетейя, 2000. С. 13].

[8] Ibid. P. 7. [Там же. С. 14].

[9] Ibid. P. 22. [Там же. С. 30].

[10] Ibid. P. 5. [Там же. С. 13].

[11] Арендт берет эту цитату из Локка для того, чтобы противопоставить свою идею труда и создания как видов человеческой деятельности, которым придается высокий статус как в либеральной теории, так и в марксизме.

[12] Arendt H. The Human Condition. P. 96. [Арендт Х. Vita Activa. С. 126].

[13] Ibid. P. 131. См. рассуждения Х.Арендт: Арендт Х. Vita Activa. С. 130—139, 174. Для того чтобы получить полезное разъяснение отношений, существующих между трудом, созданием и действием и различными видами ментальности, соотносимыми с ними, см.: Pitkin H.F. Justice.

[14] Arendt H. The Human Condition. P. 144. В русском переводе: «...homo faber способен произвести [вещь]... и волен... разрушить [творение его рук]». См. : Арендт Х. Vita Activa. С. 185. Или, как она выражается, homo faber, создатель человеческого мастерства, также является «уничтожителем природы» (p. 139). См.: Арендт Х. Vita Activa. С. 179. «...homo faber, творец мира, может исполнять свое дело, лишь разрушая природу». — *Прим. ред.*

[15] Ibid. P. 136—137. [Там же. С. 176].

[16] Ibid. P. 157.

[17] Ibid. P. 305.

[18] Ibid. P. 137. [Там же. С. 176].

[19] Ibid. P. 190.

[20] Ibid. P. 204.

[21] Ibid. P. 7. [Там же. С. 15].

[22] Ibid. P. 244.

[23] Ibid. P. 175. Спонтанный политический протест китайского народа на площади Тяньаньмэнь был одним из самых драматических примеров того, что Арендт подразумевает под «действием» и «множественностью». Там возникла общность равных, «где у каждого одинаковая способность действовать... и невозможность далее делать только то, что считаешь нужным, зная о последствиях и рассчитывая на будущее» (p. 244). Арендт называет это «платой за плюрализм» — за счастье жить вместе с другими в таком мире, чья реальность гарантирована каждому благодаря присутствию всех. Отсюда ее акцент на «непредсказуемость» и «безграничность» действия, так же как и присущую ему славу и нередуцируемую коллективность.

[24] Ibid. P. 8.

[25] Ibid. P. 52, 204.

[26] Ibid. P. 205.

[27] Ibid. P. 9.

[28] Ibid. P. 204.

[29] Арендт дает более полную характеристику этому типу ментальности в эссе «Кризис в культуре» в книге «Между прошлым и будущим» (Arendt H. Between Past and Future. New York: Viking Press, 1961. P. 220—224). Используя современную терминологию, способность суждения назвали бы коммуникативной, а не рационально-инструментальной.

[30] Арендт прекрасно осознает, что на протяжении всей истории существовало бесчисленное множество людей, которым было отказано в том, чтобы они реализовали себя в высшей, в экзистенциальном смысле, деятельности. См.: Arendt H. The Human Condition. P. 199.

[31] Ibid. P. 72.

[32] См.: O'Brien M. The Politics of Reproduction. P. 103—107.

[33] Arendt H. The Human Condition. P. 118—119.

[34] Ibid. P. 144.

[35] Ibid. P. 28.

[36] Ibid. P. 83. [Там же. С. 108].

[37] Ibid. P. 72. [Там же. С. 94].

[38] Ibid. P. 48.

[39] Ibid. P. 71. [Там же. С. 93].

[40] Арендт отмечает, что частное «было другой, темной и скрытой стороной пространства публичного». Ibid. P. 64.

[41] Ibid. P. 8, 88, 111, 119.

[42] Ibid. P. 106. [Там же. С. 137].

[43] Говоря об этом подобным образом, я не хочу сказать, что деятельность труда была всегда и везде одинаковой для всех женщин или что мы можем представить женский труд в некоем универсальном, верном для любого исторического периода виде. Для моих целей важно, что Арендт в своих рассуждениях вообще никак не признает тот факт, что именно *женщинам* на самом деле предписывалось заниматься той деятельностью, которую она называет «низшей» в человеческом существовании.

[44] Цит. по: Rich A. On Lies, Secrets, and Silence. P. 205. Насколько я могу судить, она первая сделала это дальновидное набюдение об animal laborans в теории Арендт.

[45] Я вовсе не говорю, что женщины вообще никогда не участвовали в политической жизни, я только хочу сказать, что исторически они не признавались формально равноправными и равными мужчинам в публичной сфере. Для того чтобы получить толчок для своих размышлений, каким образом женщины в Соединенных Штатах нашли способы участия в общественной жизни, несмотря на отсутствие политического равенства, см.: Evans S. Born for Liberty: A History of Women in America. New York: Free Press, 1989.

[46] Благодарю Рона Штейнера.

[47] См. статью данного сборника: Сьюзен Моллер Оукин. Джон Ролз: справедливость как честность — для кого?

[48] Pitkin H.F. Food and Freedom in «The Founder» // Political Theory. 1984. № 12. P. 481.

[49] Arendt H. The Human Condition. P. 5. [Арендт Х. Vita Activa. С. 12].

[50] bell hooks. Feminist Theory from Margin to Center. Boston: South End Press, 1984. P. 43. Для четкости в обсуждении различия между «миро-раскрывающими» теориями и теориями «скоординированного действия» см.: White S. Poststructuralism and Political Reflection // Political Theory. 1988. № 16. P. 186—208.

[51] Arendt H. The Human Condition. P. 321. [Арендт Х. Vita Activa. С. 419].

[52] Ibid. P. 313. [Там же. С. 408—409].

[53] См.: O'Brien M. The Politics of Reproduction; Hartsock N. Money, Sex, and Power; Rich A. On Lies, Secrets, and Silence; Ruddick S. Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace. Boston: Beacon Press, 1989; Jones A.R. Julia Kristeva on Femininity: The Limits of a Semiotic Politics // Feminist Review. 1984. № 18. P. 56—73.

[54] O'Brien M. The Politics of Reproduction. P. 209.

[55] Ibid. P. 208.

[56] Kristeva J. Women's Time // Feminist Theory: A Critique of Ideology / Ed. N.O.Keohane, M.Z.Rosaldo, B.C.Gelpi. Chicago: University of Chicago Press, 1981. P. 31—54.

[57] Единственным исключением является Айрис Мэрион Янг, в чьей работе специально поднимается вопрос о природе феминистской политики и гражданского общества. См.: Young I.M. Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory // Feminism as Critique / Ed. S.Benhabib, D.Cornell. Cambridge: Polity; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. P. 56—76; Young I.M. The Ideal of Community and the Politics of Difference // Social Theory and Practice. 1986. № 12. P. 1—26; Young I.M. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship // Ethics. 1989. № 99. P. 250—274. Также см.: Fraser N. Toward a Discourse Ethic of Solidarity // Praxis International. 1986. № 5. P. 425—429.

[58] О значимости «женского сознания» в политике см.: Kaplan T. Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910—1915 // Feminist Theory. P. 55—76.

[59] Rich A. On Lies, Secrets, and Silence. P. 206.

[60] Arendt H. The Human Condition. P. 107—108. [Арендт Х. Vita Activa. С. 139, 138].

[61] Hartsock N. Money, Sex, and Power. P. 258—259.

[62] Убедительную критику неверного понимания рациональности и разума некоторыми феминистками см.: Hawkesworth M. Knowers, Knowing, and Known: Feminist Theory and Claims of Truth // Signs: Journal of Women in Culture and Society. 1989. № 14. P. 533—557.

Глава 14

Что критического в критической теории? Хабермас и гендер

Нэнси Фрейзер

По моему мнению, никто еще не дал лучшего определения критической теории, чем Маркс в 1843 г.: это «работа современности над уяснением самой себе смысла собственной борьбы и собственных желаний»[1]. Больше всего в этом определении привлекает его откровенно политический характер. Оно указывает, что критическая теория, исследуя современные общественные движения, с праксисом которых она тесно связана, несмотря на свое критическое к ним отношение, прямо идентифицирует себя с ними. Поскольку борьба против подчиненного положения женщин является одним из наиболее влиятельных социальных движений настоящего времени, задачей современной критической социальной теории является исследование характерных особенностей и причин дискриминации по признаку пола. Она должна разрабатывать такие категории и объяснительные модели, которые выявляют структуры мужского доминирования и женского подчинения. Такая теория призвана правдиво проанализировать все попытки принизить значимость этих структур или дать им псевдорациональное обоснование, исходя из идеологического противостояния. В такой ситуации стандартным критерием оценки критической теории, после того как она прошла все обычные испытания на эмпирическую адекватность, будет следующий: насколько адекватно представлены в теоретической форме ситуация и перспективы феминистского движения? В какой степени теория направлена на прояснение действий и устремлений современных женщин?

В данной работе я представляю концепцию критической теории. Кроме того, я предлагаю гипотетический сценарий реальной ситуации нашего времени. С этой целью я рассматриваю критическую социальную теорию Юргена Хабермаса, подробно разрабатываемую в книге «Теория коммуникативного действия», а также в других его работах[2]. Меня интересует вопрос: в какой мере теория Хабермаса проясняет и/или мистифицирует основания мужского доминирования и женского подчинения в современном обществе? В какой мере она противостоит господствующим идеологическим истолкованиям доминирования и подчинения и/или воспроизводит их? В какой степени она является эвристичной для современного женского движения с точки зрения перспектив борьбы за освобождение? Короче, с учетом гендерного вопроса, что в социальной теории Хабермаса является действительно критическим, а что — нет?

Данная работа составлена следующим образом. В первой части я рассматриваю некоторые элементы социально-теоретической структуры, для того чтобы показать, как теория Хабермаса относится к проблемам рождения и воспитания детей, а также современной нуклеарной семьи, состоящей из отца, матери и ребенка/детей с отцом во главе. Во второй части рассматривается анализ Хабермасом взаимоотношений между сферами общественной и частной жизни в классическом капиталистическом обществе и реконструируется разрозненный гендерный подтекст его теории. Наконец, в третьей части я исследую представленный в теории Хабермаса анализ динамики, кризисных тенденций и потенциальных конфликтов современного западного капиталистического «государства всеобщего благосостояния», чтобы понять, в каком свете он представляет борьбу современного феминизма.

Социально-теоретическая модель: феминистский анализ

Мы начнем с рассмотрения двух главных для Хабермаса различий. Первое различие, которое можно обнаружить в любом обществе, это различие между символической репродукцией и материальным воспроизводством. Хабермас заявляет, что, с одной стороны, общество должно воспроизводить себя материально; оно должно успешно регулировать метаболический процесс взаимодействия групп биологиче-

ских индивидов с нечеловеческим, физическим окружением и с другими социальными системами. С другой стороны, общество репродуцирует себя символически; оно сохраняет и передает новым членам выраженные в осмысленной вербальной форме нормы и модели интерпретации, составляющие социальную идентичность. Хабермас говорит, что материальное воспроизводство осуществляется посредством «общественного труда». Символическая репродукция, со своей стороны, включает в себя социализацию подрастающего поколения, укрепление внутригрупповой солидарности и передачу и расширение культурных традиций[3]. Наконец, по Хабермасу, в капиталистическом обществе деятельность, представляющая сферу оплачиваемого труда, считается проявлением материального воспроизводства, поскольку она является «общественным трудом» и осуществляет функцию материального воспроизводства. В отличие от нее, рождение и воспитание детей, которыми занимаются женщины в семье и которые не оплачиваются (назовем это «женским неоплачиваемым воспитательным трудом»), считаются проявлением символической репродукции, так как, по его мнению, они служат социализации и выполняют функцию символической репродукции[4].

Следует заметить, что данное Хабермасом разделение воспроизводства на символическую репродукцию и материальное воспроизводство уязвимо в двух отношениях. Во-первых, оно выделяет их как два объективно различных «естественных» феномена, что подразумевает, в частности, что воспитание детей как таковое *является* символической репродуктивной деятельностью. Во-вторых, это разделение несостоятельно с точки зрения прагматического и контекстуального подходов, поскольку основывается на неявном предположении, что в определенных целях рассматривать воспитание детей как символическую репродукцию полезно.

Я хочу показать, что первая интерпретация (воспитание детей как «естественный» феномен) является концептуально неадекватной и потенциально идеологизированной. По моему мнению, неверно рассматривать воспитательную деятельность как символическую репродукцию, а не материальное воспроизводство. Бесспорно, она включает в себя обучение речи и инициирование в пространство социальных норм, но также и кормление, уход, защиту от физической опасности. Безусловно, воспитание регулирует взаимодействие детей с другими людьми, но также обучает их взаимо-

действию с физическим миром. Короче, здесь на карту поставлено не только формирование социальной идентичности детей, но и их биологическое выживание, а следовательно, биологическое выживание общества, к которому они принадлежат. Таким образом, воспитание не есть проявление исключительно символической репродукции; в равной мере оно является материальным воспроизводством. Это «двусторонняя» деятельность[5].

Поэтому различие между женским неоплачиваемым воспитательным трудом и другими видами труда нельзя считать «естественным». Более того, определение воспитания как символической репродукции, а другого труда как материального воспроизводства является потенциально идеологизированным. Такое определение можно было бы использовать для обоснования исключения деятельности по воспитанию из сферы оплачиваемого труда, что многие феминистки, и я в том числе, считают одной из главных форм подчинения женщин в настоящее время. Вопрос о том, понимает ли Хабермас это различие именно так, будет вкратце рассмотрен ниже.

Следующий компонент модели Хабермаса, на который необходимо обратить внимание, — это различие между «социально интегрированными контекстами действий» и «системно интегрированными контекстами действий». В социально интегрированных контекстах действий различные агенты координируют свои действия друг с другом посредством эксплицитного или имплицитного межличностного соглашения по поводу норм, ценностей и целей. Со своей стороны, в системно интегрированных контекстах действий действия различных агентов координируются функциональным переплетением ненамеренных последствий и, как каждое отдельное действие, определяются эгоистическими интересами и максимизацией выгоды в «среде» денег и власти[6]. Хабермас считает капиталистическую экономическую систему парадигмой системно интегрированного контекста действий. В противоположность ей современная нуклеарная семья рассматривается в качестве социально интегрированного контекста действий[7].

Полезно рассмотреть две возможные интерпретации позиции Хабермаса. С точки зрения первой, различия между двумя контекстами действий являются показателем их абсолютной противоположности. Это подразумевает, что системно интегрированные контексты никак не согласованы с

нравственными нормами и ценностями, в то время как социально интегрированные контексты не имеют абсолютно никакого стратегического отношения к среде денег и власти. Такому подходу, с точки зрения «абсолютного различия», можно противопоставить другую интерпретацию, согласно которой различие между двумя контекстами не абсолютно, причем степень его относительности можно определить.

Я считаю, что «абсолютная» интерпретация — это крайность, которую вряд ли можно считать адекватной для социально-критической теории, более того, она может быть использована как основа для идеологических искажений. Существует слишком ограниченное число контекстов действий (если таковые имеются вообще), где действия координируются абсолютно независимо от взаимного согласия либо установленных стандартов. Например, в капиталистическом рыночном пространстве стратегический, максимально выгодный взаимообмен происходит на фоне разделяемых его участниками значений и норм; агенты рынка, как правило, следуют общему пониманию взаимной выгоды, определенным общим представлениям о социальной значимости объектов, включая представления о том, что может выступать предметом обмена. Подобным образом в капиталистическом производстве управляющие и подчиненные, сотрудники обычно координируют свои действия для достижения определенной степени согласованности и опираются на общепринятые положения, несмотря на то что «согласованное общее решение» может быть весьма несправедливым, а «согласованные нормы», возможно, не выдерживают никакой критики. Поэтому можно сказать, что капиталистическая экономическая система имеет определенное нравственно-культурное измерение.

Точно так же вряд ли можно утверждать, что существуют такие контексты человеческой деятельности, которые были бы абсолютно свободны от некоторого стратегического планирования. Например, в настоящее время изменились представления о ритуалах приношения даров в некапиталистических обществах, которые ранее рассматривались как испытания, необходимые для достижения солидарности. Теперь мы знаем, что в этих ритуалах заложены и важные в стратегическом отношении цели, которые связаны со средой власти и денег[8]. Современная семья также (как будет подробно показано далее) не лишена индивидуального эгоистического, стратегического расчета — в обоих смыслах. Таким образом,

несмотря на то что социально интегрированный контекст действий официально не считается экономическим, он все же имеет стратегическое экономическое измерение.

Поэтому я утверждаю, что представление об «абсолютном» различии между разными контекстами вряд ли можно считать адекватным. Оно не содержит в себе ясного понимания различий между капиталистической экономикой (назовем ее «официальной экономикой») и современной семьей. Оба этих института представляют собой переплетение конвенциональных и нормативных отношений со стратегическими соображениями. Однако если это действительно так, то определение официальной экономики как системно интегрированного контекста действий, а современной семьи как социально интегрированного, потенциально ведет к определенным идеологическим следствиям. Так, на основе данного определения можно преувеличивать различия между официальной экономикой и семьей и преуменьшать имеющиеся сходства, называя семью «негативом», дополняющим (официальную) экономическую сферу «иной стороной», «гаванью в жестоком мире».

Важно и то, как Хабермас интерпретирует эти различия. Моделируя содержательную структуру современного общества, Хабермас переносит различие между контекстами действий на различия между репродуктивными функциями. Он заявляет, что современные общества отличаются от традиционных тем, что в них функции материального воспроизводства отделены от функции символической репродукции и переданы двум специальным институтам — экономике (официальной) и государству, которые интегрированы на системном уровне. В современных обществах также существуют два института «жизненного мира», которые специализируются на символической репродукции и социальной интеграции: нуклеарная семья (в составе родители/дети), или «частная сфера», и пространство политических дебатов, или «общественная сфера». Таким образом, в современном обществе выделяются особые, ранее не дифференцированные, аспекты социальных отношений: «жизненный мир» и «система»[9].

Каковы преимущества и недостатки этой модели? Во-первых, следует отметить, что категориальное выделение Хабермасом частной сферы «жизненного мира» и частной «экономической системы» буквально воспроизводит институциональное разделение семьи и официальной экономики, домашнего хозяйства и оплачиваемого труда в «мужском»

капиталистическом обществе. Поэтому, на первый взгляд, оно представляется эмпирически обоснованным. Однако не стоит забывать, что определение семьи как социально интегрированного пространства символической репродукции, а оплачиваемого труда как системно интегрированного пространства материального воспроизводства ведет к преувеличению различий и преуменьшению сходства между ними. Такое представление отвлекает наше внимание от того факта, что домашнее хозяйство предполагает труд, несмотря на то что этот труд не оплачивается, а зачастую и не признается. Выделение «жизненного мира» и «системы» «позволяет не замечать» наличие негласных стереотипов, согласно которым женщинам и на работе, и дома предписаны специфически женские занятия в сфере обслуживания, часто имеющие к тому же некий сексуальный подтекст. Кроме того, в обеих сферах женщины находятся в подчинении у мужчин.

Более того, такая характеристика подвергает сомнению представление, что возглавляемая мужчиной нуклеарная семья имеет исключительно внешнее и второстепенное отношение к деньгам и власти. Эти «средства» рассматриваются как то, что определяет взаимодействие в официальной экономике и государстве, но имеет исключительно второстепенное отношение к тому, что находится внутри семьи. Это положение противоречит фактам. Феминистский анализ современных моделей принятия решений в семье, управления семейным бюджетом и семейного насилия показал, что семейные отношения пропитаны влиянием денег и власти. Семья — это место эгоцентрического, стратегического и инструментального расчета, а также эксплуатации при обмене услугами, трудом, деньгами и сексуальностью, не говоря уже о том, что часто семья становится местом принуждения и насилия[10]. Однако предлагаемое Хабермасом противопоставление современной семьи и официальной капиталистической экономики делает это все невидимым. Это противопоставление преувеличивает различия между данными институтами и делает невозможным анализ семьи как экономической системы — и, следовательно, как пространства труда, обмена, расчета, распределения и эксплуатации.

Таким образом, мы видим, что в предложенной Хабермасом модели имеются существенные эмпирические недостатки. Она не позволяет анализировать целый ряд аспектов мужского доминирования в современном обществе. Однако структура этой модели предлагает определенный концепту-

альный ресурс, позволяющий понять *другие* аспекты мужского доминирования в современном мире. Хабермас разделяет категорию социально интегрированного контекста действия на две подкатегории. Следуя ему, с одной стороны, существуют «нормативно гарантированные» формы социально интегрированного действия. Это действия, координируемые на основе традиционного, дорефлективного, «само собой разумеющегося» соглашения о ценностях и целях, которое уходит корнями в докритическую интернализацию культурной традиции. С другой стороны, имеются «коммуникативно достигаемые» формы социально интегрированного действия. Это действия, координируемые на основе эксплицитного соглашения, достигнутого в результате анализа и ничем не ограниченной дискуссии в условиях свободы, равенства и справедливости[11].

Это деление является критическим ресурсом для анализа современной нуклеарной семьи, возглавляемой мужчиной. Такую семью можно интерпретировать как нормативно гарантированный, а не коммуникативно достигаемый контекст действия, т.е. такой контекст, где действия (иногда) основаны на соглашении и общих ценностях, однако в характере такого соглашения можно сомневаться, так как оно дорефлективно или достигнуто посредством диалога, искаженного несправедливостью, принуждением или неравенством. Интересно, что этот подход находит подтверждение в последних исследованиях моделей коммуникации между мужьями и женами. Согласно данным исследованиям, мужчины, как правило, стремятся контролировать разговор, определяя выбор темы, а женщины более заняты «налаживанием взаимодействия», задавая вопросы и вербально выражая согласие[12].

Таким образом, деление, предложенное Хабермасом, позволяет увидеть нечто важное в динамике внутрисемейных отношений. Тем не менее я считаю, что он недостаточно четко подчеркивает тот факт, что координируемые нормативно гарантированным соглашением действия регулируются властными отношениями. Серьезная ошибка со стороны Хабермаса состоит также в ограничении употребления категории «власть» только официальным контекстом. Было бы хорошо, если бы он выделил различные виды власти, например, семейно-патриархатную власть, с одной стороны, и официально-патриархатную, с другой, не говоря уже об остальных.

Давайте сейчас обратимся к вопросу о нормативных следствиях, вытекающих из теоретической модели Хабермаса, имеющих политическое значение. Каким социальным моделям она дает «красный свет», какие виды социальных преобразований вычеркивает? Представление о модернизации как о разделении «системы» и «жизненного мира» ведет к узакониванию существующего институционального разделения семьи и официальной экономики, воспитания и оплачиваемого труда. Хабермас заявляет, что деятельность, направленную на символическую репродукцию, нельзя передать в ведение специальных систем, отделенных от «жизненного мира»; внутренне присущий им символический характер требует их социальной интеграции[13]. Из этого следует, что женский неоплачиваемый труд по воспитанию детей невозможно сделать частью (официальной) экономической системы, не вызвав при этом каких-нибудь «патологических» последствий. Однако Хабермас считает разделение системы с целью управления функциями материального воспроизводства отличительной чертой рационального устройства общества; выделение особой (официальной) экономической системы увеличивает способность общества взаимодействовать с окружающим его природным и социальным миром. Таким образом, «сложность системы» является «новой ступенью в развитии». Из этого постулата следует, что нельзя включать воспитание детей в (официальную) экономическую систему без «регрессивных» последствий для общества. Однако, если невозможно «безболезненно» включить воспитательный труд в (официальную) экономическую систему, а в (официальной) экономической системе отказаться от практики разделения без каких-либо негативных последствий, то различие между воспитательным и оплачиваемым трудом неизбежно остается прежним.

Это равнозначно защите структуры, выступающей одним из основных факторов подчиненного положения женщин в современном мире, которая закрепляет разделение между официальным экономическим пространством и домашней сферой, отделяя воспитание от других видов общественного труда. То, что Хабермас является социалистом, на этот вопрос никак не влияет. Ликвидация частной собственности, стремления к выгоде и иерархическому контролю в сфере оплачиваемого труда (несомненно, желаемые) неспособны сами по себе повлиять на разделение официально-экономического и домашнего пространства.

Далее я предлагаю критический анализ некоторых положений реконструированной мною аргументации Хабермаса. Речь, во-первых, пойдет о якобы «естественном» характере различий между символической репродукцией и материальным воспроизводством. Однако, поскольку воспитание детей, как деятельность, имеет «двойственный» характер и категориально неотличимо в этом отношении от других форм труда, нет никаких оснований полагать, что системно интегрированная организация воспитательного труда скажется на нем более отрицательно (или более положительно), чем на любой другой форме труда. Во-вторых, согласно Хабермасу, различия между социальной и системной интеграцией являются «абсолютными». Однако, поскольку современная семья, возглавляемая мужчиной, представляет собой сплав (нормативно гарантированного) соглашения, нормативности и стратегической направленности и в этом отношении категориально неотличима от оплачиваемого труда, то относимый к частной сфере процесс воспитания детей уже самим этим фактом включен в пространство влияния денег и власти. В-третьих, сложность системы у Хабермаса выходит на первое место по сравнению с предлагаемыми социальными изменениями, направленными на преодоление подчиненного положения женщин. Это положение противоречит его заявлению о том, что сложность системы является всего лишь одним из нескольких критериев «прогресса». И, что важнее, оно противоречит любому разумному стандарту справедливости.

Какой же вывод можно сделать относительно возможных нормативных, политических последствий модели, предложенной Хабермасом? Если идея модернизации как разделения институтов «системы» и «жизненного мира» на самом деле ведет к последствиям, о которых я говорила, то ее можно назвать андроцентрической и идеологической.

Общественное и частное в классическом капитализме: содержание гендерного подтекста

Несмотря на эти трудности, Хабермас предлагает рассмотрение пространств общественной и частной жизни в рамках классического капитализма, содержащее реальный критический потенциал. Однако для того, чтобы полностью

реализовать его, необходимо реконструировать содержание гендерного подтекста концепции Хабермаса.

Рассмотрим предложенный Хабермасом анализ связей между (официальной) экономической и государственной системами и «жизненным миром». «Сфера частного», или семья, связана с (официальной) экономикой посредством ряда обменов, которые осуществляются при помощи денег; она обеспечивает (официальную) экономику социализированной рабочей силой в обмен на заработную плату; а также выражает в денежном эквиваленте спрос на предлагаемые обществом товары и услуги. Иными словами, обмен между семьей и (официальной) экономикой происходит посредством «ролей» работника и потребителя. В противоположность такому обмену, «сфера общественного», или пространство политического участия, связана с государственно-административной системой обменами в «среде власти»; преданность, подчинение и возвращение части выплаченных налогов обмениваются на «организационные результаты» и «политические решения». Иными словами, обмен между сферой общественного и государством происходит посредством «роли» гражданина и, на более поздних стадиях развития государства всеобщего благосостояния, «роли» клиента[14].

Такой подход имеет ряд важных преимуществ. Моделируя отношения между четырьмя понятиями — семья, (официальная) экономика, государство и «сфера общественного», — Хабермас корректирует стандартный дуалистический подход к разделению публичного и приватного. В его представлении в классическом капитализме на самом деле существуют два различных, но взаимосвязанных деления на публичное и приватное. Одно из них находится на уровне «системы», а именно деление между государством, или публичной системой, и (официальной) капиталистической экономикой, или приватной системой. Другое разделение публичного и приватного сосредоточено на уровне «жизненного мира», а именно разделение между семьей, или частной сферой, и пространством политического участия, или сферой общественного. Каждое из таких делений на публичное и приватное соотносится с другим. Существует связь между «приватной системой» и «частной сферой жизненного мира», то есть между (официальной) капиталистической экономикой и нуклеарной семьей. С другой стороны, можно говорить о связи между «публичной системой» и «общественной сферой жизненного мира», или между государственным управлением

и пространством политического участия. В любом случае связь осуществляется посредством институционализации конкретных ролей: работника и потребителя, гражданина и (позднее) клиента.

Таким образом, Хабермас предлагает сложный анализ отношений между общественными и частными институтами в классическом капиталистическом обществе. Однако в этом анализе есть и несколько важных упущений, которые вызваны тем, что Хабермасу не удается раскрыть гендерный подтекст своего материала.

Возьмем роль работника. В «мужском», классическом капиталистическом обществе эта роль является маскулинной ролью. Маскулинность здесь во многом состоит в том, чтобы уходить каждый день из дома на оплачиваемую работу и возвращаться с заработанными средствами для содержания зависимых от мужчины людей. Внутренняя связь между образом мужчины и образом добытчика объясняет, почему в капиталистическом обществе безработица действует на мужчин как разрушительная сила — и в психологическом, и в экономическом плане. Эта связь также позволяет объяснить значение борьбы за «семейную зарплату» в истории рабочего и профсоюзного движений XIX и XX вв. Это была не просто борьба за адекватную оплату использования рабочей силы как некоего бесполого индивида, а борьба за оплату мужского труда для содержания экономически зависящих от него жены и детей; она же стала рациональным оправданием меньшей величины заработной платы женщин за труд равного качества[15].

Маскулинный подтекст роли работника подтверждается негативным характером связи между женщинами и оплачиваемым трудом в контексте «мужского» классического капитализма. Как отмечает Кэрол Пейтмен, женщины не исключены из пространства труда совсем, они в нем просто иначе представлены[16] — например, как феминизированный «обслуживающий» персонал, иногда даже с сексуальным подтекстом; в виде работников, занятых в сфере «ухода за кем-то», где требуется применение материнских умений и навыков; в виде объектов сексуальных домогательств; как представители низкооплачиваемого, малоквалифицированного труда с низким статусом в тех сферах, где работают только женщины; как работники, занятые неполный рабочий день; в виде «работающих жен», «работающих матерей» и получающих «дополнительный заработок». Различия в оценке жен-

ского оплачиваемого труда обнаруживают концептуальное несоответствие между феминностью и ролью работника в классическом капитализме и, таким образом, демонстрируют маскулинный подтекст этой роли.

Напротив, потребитель — другая роль, связывающая официальную экономику и семью в модели Хабермаса, — имеет феминный подтекст. Гендерное разделение труда предписывает женщинам работу (а это действительно является работой, хотя и неоплачиваемой и часто не признаваемой) по приобретению и дальнейшей подготовке товаров и услуг для домашнего потребления. Это можно легко проверить даже сегодня, посетив любой магазин промышленных или продовольственных товаров. Или же изучив историю рекламы потребительских товаров, которая практически всегда адресована женщинам. Лишь относительно недавно и с большими трудностями стала появляться реклама, делающая ставку на мужчин как субъектов потребления, и это подтверждает гендерный характер роли потребителя в классическом капитализме. Мужчины играют эту роль с концептуальной напряженностью и чувством когнитивного несоответствия, так же как и женщины — роль работника.

У Хабермаса в анализе ролей, связывающих семью и (официальную) экономику, содержится существенное упущение. В его схеме нет вообще упоминания о роли воспитателя, несмотря на то что материал этого явно требует. Кто же выполняет неоплачиваемый труд по управлению «производством» «соответствующим образом социализированной рабочей силы», которую семья предлагает в обмен на заработную плату? Безусловно, в контексте классического капитализма (как, впрочем, и в любом другом) роль воспитателя принадлежит женщине. То, что Хабермас опускает этот момент, свидетельствует о его андроцентрической тенденциозности.

Что же в таком случае можно сказать о других ролях и связях, выделяемых Хабермасом? Например, роль гражданина, связывающая политическую систему административного государства с общественной сферой политического участия жизненного мира, в классическом капитализме также имеет определенный гендерный, а именно маскулинный, характер. И не только в том смысле, что женщины, как, например, в США и Великобритании, получили избирательное право лишь в XX в. Тот факт, что эта победа досталась так поздно и с такими трудностями, говорит о более глубоких проблемах. По определению Хабермаса, гражданство проявляется в

участии в политическом дискурсе и формировании общественного мнения. Это наиважнейший аспект, который зависит от способности прийти к соглашению и высказать свое мнение, от возможности участвовать в диалоге наравне с остальными. Однако в «мужском» классическом капитализме эти способности связаны с проявлением маскулинности; у женщин они зачастую просто не признаются и считаются несовместимыми с фемининностью. Я уже упоминала исследования влияния мужского доминирования и женского подчинения на динамику диалога. А теперь обратим внимание на тот факт, что до сих пор в большинстве стран законодательно не признается такое преступление, как супружеское изнасилование. Жена по закону подчинена мужу; она не является личностью, которая может соглашаться или нет на его требование сексуальной близости. Обратим также внимание на то, что и вне рамок брака законным доказательством факта изнасилования является то, счел бы «разумный мужчина» поведение женщины как согласие на близость или нет. Задумаемся также над тем, что это значит, когда и закон и общественное мнение утверждают: если женщина говорит «нет», это означает «да». Это значит, говорит Кэрол Пейтмен, что «речь женщины... упорно и систематически нивелируется в самом важном вопросе — вопросе согласия, который является фундаментальным вопросом демократии. [Но] если выражаемое женщинами согласие или несогласие постоянно интерпретируется неверно, то как они могут участвовать в дебатах между гражданами?»[17]

Таким образом, мы видим концептуальное несоответствие между фемининностью и способностью вести диалог, что Хабермас считает главным в своей концепции гражданства. Кроме того, существует еще один аспект гражданства (который он не затрагивает), еще более тесно связанный с маскулинностью. Я имею в виду армейскую службу, представление о гражданине как защитнике тех — женщин, детей и стариков, — кто предположительно не может защитить себя сам. Как заявляет Джудит Стайм, это деление между мужчинами-защитниками и женщинами-защищаемыми усиливает несоответствие в отношении женщин к гражданству[18]. Это подтверждает гендерный подтекст роли гражданина, которая связывает государство и общественную сферу в «мужском» классическом капитализме.

Вышесказанное демонстрирует имеющиеся пробелы в модели Хабермаса. «Гендерная слепота» не дает ему увидеть

важнейшие черты той структуры, которую он стремится познать. В принципе, опуская роль воспитателя и не раскрывая гендерное содержание ролей работника и потребителя, Хабермас не может понять, как труд при капитализме связан с современной, возглавляемой мужчиной, нуклеарной семьей. Точно так же, не раскрывая содержание маскулинного подтекста роли гражданина, он не способен выявить всю полноту и многообразие связей между государством и общественной сферой в политическом дискурсе. Более того, Хабермас упускает из виду очень важные перекрестные связи между четырьмя элементами своей модели. Например, он не видит, как маскулинная роль гражданина-солдата-защитника связывает государство и сферу общественного не только между собой, но и с семьей и оплачиваемым трудом, то есть как представления о способности мужчины защищать и потребности женщины иметь мужчину-защитника пронизывают все эти элементы. Он также оставляет вне своего поля зрения то, как роль гражданина-оратора связывает государство и сферу общественного не только между собой, но и с семьей и официальной экономикой, то есть как представления о способности мужчины вести дискуссию и приходить к согласию и относительная неспособность женщины это делать пронизывают их все. Еще он не замечает, каким образом маскулинная роль работника-кормильца связывает семью и официальную экономику не только между собой, но и с государством и политической сферой общественного, то есть того, как представления о статусе мужчины-кормильца и женщины как иждивенки пронизывают все элементы социального целого. Наконец, он не видит того, как женская роль воспитателя детей связывает все эти институты друг с другом тем, что женщина управляет «производством» маскулинных и феминнных гендерных субъектов, необходимых для замещения *всех* этих ролей в классическом капитализме.

Однако, преодолев «гендерную слепоту» модели Хабермаса, все эти связи можно обнаружить. Тогда становится ясно, что гендерные нормы, как розовая и голубая нити, пронизывают сферы оплачиваемого труда, государственного управления и гражданства, а также отношения внутри семьи и между полами. Кроме того, гендерно-чувствительное прочтение этих связей имеет некоторые важные теоретические и концептуальные последствия. Становится ясно, что мужское доминирование в классическом капитализме — не случайность, а сущностная его черта, так как институциональная

структура этой общественной формации реализуется посредством гендерных ролей. Из этого следует, что структуры мужского доминирования, которые мы здесь рассматриваем, не являются историческими пережитками традиционного общества, как это часто понимают. В контексте идей Хабермаса они современны по своей сути, так как их существование обусловлено отделением оплачиваемого труда и государства от женского воспитательного труда и домашнего хозяйства. Из этого также следует, что для критической социальной теории капиталистического общества необходимы такие категории, которые учитывали бы гендерную специфику социальных отношений. Приведенный выше анализ показывает, что, вопреки обычным андроцентрическим представлениям, относительные понятия работника, потребителя и заработной платы на самом деле не являются строго экономическими понятиями. Точно так же понятие гражданина нельзя рассматривать как сугубо политическое; в нем присутствует определенный гендерный подтекст, и поэтому оно является «гендерно-политическим» понятием. Проведенный анализ выявляет, что критические теории, не считающие гендер существенным компонентом политики и политической экономии, являются недостаточными. Он делает ясным, что необходима такая категориальная схема критической теории, в которую были бы изначально включены гендер, политика и политическая экономия.

Помимо этого, «гендерно-чувствительное» прочтение данных взаимодействий обнаруживает характерную разнонаправленность социального движения в классическом капитализме. Оно опровергает классическое марксистское положение о том, что все, или почти все, важнейшие каузальные связи идут от (официальной) экономики к семье, а не наоборот. Оно показывает, что гендерные нормы структурируют пространство оплачиваемого труда, государственного управления и политической деятельности. Таким образом, это прочтение согласуется с утверждением Хабермаса о том, что при классическом капитализме (официальная) экономика не всемогуща, а, скорее, «вписана» в его структуру и подчинена нормам и значениям повседневной жизни. Конечно, выступая с таким утверждением, Хабермас подразумевал нечто более или менее позитивное. Нормы и значения, которые имел в виду он, не совпадают с теми, что были представлены мной. Тем не менее суть все та же. Однако остается вопрос, можно ли эти выводы отнести к дальнейшему развитию ка-

питалистического общества всеобщего благосостояния (как полагаю я) или же — нет (как считает Хабермас).

Наконец, реконструкция гендерного подтекста модели Хабермаса имеет некоторые нормативные политические следствия. Подразумевается, что освободительное преобразование «мужского» капиталистического общества требует изменения гендерных ролей и институтов, посредством которых они существуют. До тех пор пока работник и воспитатель не станут фундаментально совместимыми друг с другом, невозможно сделать их настолько универсальными, чтобы они включали в себя оба гендера. Поэтому необходимо каким-то образом скорректировать последствия существующей дифференциации между неоплачиваемым воспитательным трудом и другими формами труда. Подобным образом, до тех пор пока роль гражданина определяется несением солдатской службы, связанной с убиением, а не направленным на поддержание жизни воспитательным трудом, пока она привязана к мужским диалогическим моделям, она не будет полностью открытой для женщин. Поэтому необходимы изменения в самих понятиях гражданства, воспитания и оплачиваемого труда, так же как и во взаимоотношениях между домашней, официальной экономической, государственной и политической общественными сферами.

Динамика капиталистического общества всеобщего благосостояния: феминистская критика

Теперь перейдем к анализу поздней стадии развития капитализма, капиталистического общества всеобщего благосостояния у Хабермаса. В отличие от анализа классического капитализма, его критический потенциал невозможно раскрыть только посредством реконструкции гендерного подтекста. Недостатки этой модели негативно сказываются на всем анализе и не позволяют выявить все его потенциальные возможности с точки зрения «борьбы и устремлений» современных женщин. Чтобы пояснить свою позицию, я представлю точку зрения Хабермаса в виде шести тезисов.

1. Капиталистическое общество всеобщего благосостояния возникает как реакция на нестабильность, присущую классическому капитализму. Это перестройка отношений между (официальной) экономикой и государством, когда они оказываются все более взаимосвязанными, по мере того

как государство активно включается в «борьбу с кризисом». Государство пытается предотвращать кризисные ситуации в экономике или бороться с ними при помощи кейнсианской стратегии «перемещения рынка», создавая «общественный сектор». Что касается политических и социальных кризисных ситуаций, государство также пытается предотвращать их или бороться с ними, используя меры «рыночной компенсации», в том числе социальные уступки профсоюзам и общественным движениям. Капиталистическое общество всеобщего благосостояния частично преодолевает разделение между публичным и приватным на уровне систем[19].

2. Перестройка взаимоотношений между (официальной) экономикой и государством ведет к изменениям ролей, связывающих эти системы с «жизненным миром». Во-первых, значительно возрастает роль потребителя, так как неудовлетворенность оплачиваемой работой компенсируется возросшим потреблением товаров. Во-вторых, значительно снижается значение роли гражданина, так как журналистика становится неотъемлемой частью средств массовой информации, политические партии бюрократизируются, а участие в политической жизни сводится к голосованию, и то от случая к случаю. Наконец, отношение к государству все больше осуществляется на основе новой роли — роли клиента или участника социальных программ[20].

3. Эти тенденции «противоречивы». С одной стороны, положительным результатом новых социальных прав, ограничивающих власть капитала на рабочем месте (в сфере оплачиваемого труда) и власть главы семейства в буржуазной семье, является определенная свобода, а программы социального страхования являются шагом вперед по сравнению с патернализмом по минимизации бедности. С другой стороны, бюрократические и финансовые средства, используемые для осуществления этих новых социальных прав, из-за своего неоднозначного характера, как правило, угрожают проявлению свободы. Поскольку эти средства являются основой структуры прав, привилегий и социальных услуг, системы социальных выплат, они «ослабляют» участников этих социальных программ, делая их зависимыми от бюрократии и системы здравоохранения, и ограничивают их возможности самим определять то, что им нужно, понимать, что происходит, и решать возникающие жизненные проблемы[21].

4. Самые противоречивые социальные меры связаны с вопросами здравоохранения, заботой о пожилых людях, с

образованием и семейным правом, потому что, когда бюрократические и финансовые средства структурируют эти сферы, они тем самым внедряются в «ключевые области» «жизненного мира». Они превращают функции символической репродукции (такие как социализация и формирование солидарности) в способы интеграции системы. Но, учитывая сущностно символический характер этих функций, результаты *с необходимостью* проявляются как «патологии». Поэтому такие меры более противоречивы, чем, например, реформирование системы оплачиваемого труда. Рынок труда представляет собой сферу, которая уже системно интегрирована и осуществляет материальные, а не символические функции по воспроизводству. Поэтому реформы трудовых отношений, в отличие от, например, реформ семейного права, не обязательно сопровождаются «патологическими» побочными эффектами[22].

5. Таким образом, капиталистическое общество всеобщего благосостояния стимулирует «внутреннюю колонизацию» «жизненного мира». Деньги и власть становятся больше чем просто средством обмена *между* системой и «жизненным миром». Они все более проникают во *внутреннюю* динамику развития «жизненного мира». В частной и общественной сферах (официальная) экономическая и административная системы более не подчиняются нормам, ценностям и интерпретациям повседневной жизни. Скорее, наоборот, последние постепенно оказываются во власти императивов (официальной) экономики и администрации. Роли работника и гражданина уже не являются «проводниками» влияния «жизненного мира» на «систему». Новые, но уже утвердившиеся роли потребителя и участника социальных программ «направляют» влияние «системы» на «жизненный мир». Более того, внедрение механизмов системной интеграции в структуры, по своей сути требующие социальной интеграции, ведет к такому явлению, как «материализация». Затронутые материализацией структуры не просто отделяются от традиционного, нормативно гарантированного соглашения, но и от «ценностных ориентаций *как таковых*». В результате мы имеем «ослабление коммуникативных контекстов» и «уничтожение невосполнимых культурных ресурсов», необходимых для сохранения личностной и коллективной идентичности. Таким образом, символическая репродукция дестабилизируется, идентичности угрожает опасность, и развиваются кризисные социальные тенденции[23].

6. Колонизация «жизненного мира» порождает новые формы социального конфликта, характерные для капиталистического общества всеобщего благосостояния. Возникают «новые социальные движения» в «новой зоне конфликта» на «стыке системы и жизненного мира». Они реагируют на угрозу навязывания идентичности «системой», противостоят тем ролям, через которые эта угроза может осуществляться, — инструментализации профессионального труда, осуществляемой посредством роли работника, распространению потребительского образа жизни, которое осуществляется через «раздутую» роль потребителя, бюрократизации в решении жизненных проблем посредством роли участника социальных программ, правилам и условиям политики интересов, где главная роль отводится выхолощенному «гражданину». Таким образом, самые злободневные конфликты капиталистического общества всеобщего благосостояния отличны и от классовой борьбы, и от борьбы буржуазно-либеральной. Они реагируют на кризисные тенденции в сфере символической репродукции, а не материального производства; противостоят «материализации» и «грамматике форм жизни», а не неравенству в распределении и неравенству статусов[24].

Новые общественные движения можно классифицировать на основе заложенного в них освободительного потенциала. Критерием является степень их участия в «деколонизации жизненного мира». Деколонизация включает в себя три аспекта: во-первых, исключение механизмов системной интеграции из сфер символической репродукции; во-вторых, замену (некоторых) нормативно гарантированных контекстов на коммуникативно достигаемые; в-третьих, формирование новых, демократических институтов, способных утвердить контроль «жизненного мира» над государственной и (официальной) экономической системами. Исходя из этого, такие движения, как религиозный фундаментализм, защищающий традиционные нормы «жизненного мира» от вторжения системы, не являются действительно освобождающими; они активно противостоят второму элементу деколонизации, а третий — не включают вообще. Движения за мир и экологию более прогрессивны; они одновременно направлены на сопротивление вторжению системы и на становление новых, реформированных, коммуникативно достигаемых областей взаимодействия. Однако даже они «противоречивы», поскольку, как правило, «отступают», уходят в альтернативные сектора и приобретают «узкую» идентичность, отвергая тем

самым третий элемент деколонизации и оставляя (официальную) экономическую и государственную системы нетронутыми. С другой стороны, феминистское движение представляет собой определенную аномалию. Только оно «нападает», стремится «завоевать новую территорию» и сохраняет свою связь с освободительными движениями прошлого. Феминизм в принципе сохраняет свою коренную связь с «универсальной моралью». Однако, будучи в определенной степени «партикулярным», он связан с движением сопротивления. А иногда бывает и так, что он «отступает» в идентичности и сообщества, основанные на природной категории биологического пола[25].

Рассмотрим наиболее критические прозрения и «мертвые зоны» данной модели динамического развития капиталистического общества всеобщего благосостояния. В какой степени она способствует прояснению смысла борьбы и устремлений современных женщин? Для этого я предлагаю проанализировать все шесть тезисов один за другим.

1. Первый тезис Хабермаса прямолинеен и не вызывает никаких возражений. Несомненно, общество всеобщего благосостояния активно занимается «борьбой с кризисом» и, безусловно, отчасти преодолевает разделение публичной и приватной сфер на уровне систем.

2. Во втором тезисе Хабермаса содержатся несколько важных и интересных идей. Конечно, капиталистическое общество всеобщего благосостояния на самом деле «раздувает» роль потребителя и принижает роль гражданина, практически сводя ее к простому голосованию — и, добавим мы, к армейской службе. Более того, такое общество действительно все большее значение придает роли клиента. С другой стороны, Хабермас и здесь не видит гендерного подтекста этих тенденций. Он упускает из виду тот факт, что клиентами в обществе всеобщего благосостояния в подавляющем числе являются женщины: особенно престарелые, бедные женщины и одинокие матери. Кроме этого, он не замечает, что многие системы социальной защиты имеют гендерную подоплеку. Они включают в себя два основных вида программ: «маскулинные», связанные прежде всего с вопросом распределения рабочей силы, и «феминнные», ориентированные на «неполноценные» домашние хозяйства, то есть семьи без мужчины-кормильца. Клиенты, то есть участники феминнных программ, а это практически всегда женщины и их дети,

специфически определяются как «противоположности обеспеченных людей»; они в основном исключены из рыночного пространства в качестве работников и в качестве потребителей, им приклеивают позорящие ярлыки, отказывают в правах, за ними устанавливают надзор и подвергают административным притеснениям[26]. Однако это означает, что повышение значимости роли клиента в капиталистическом обществе имеет гораздо более сложное объяснение, чем то, которое предлагает Хабермас. Это не просто изменение связи между институтами системы и «жизненного мира», но и изменение в самом характере мужского доминирования, переход, по словам Кэрол Браун, «от частного патриархата к патриархату общественному»[27].

3. В силу этого значение третьего тезиса Хабермаса обретает новые смысловые оттенки и подводит нас к мысли, что Хабермас, конечно, прав, констатируя «противоречивость» капиталистического общества всеобщего благосостояния, однако в содержании этой противоречивости имеется ряд аспектов, которые отличаются от тех, которые он имеет в виду. Социальная помощь, безусловно, обладает определенным позитивным значением, поскольку ослабляет зависимость женщины от «мужчины-кормильца». Однако она же имеет и отрицательное значение, предлагая взамен зависимость от бюрократической системы патриархатного и андроцентрического государства. Хабермас говорит, что преимущество определяется степенью «соответствия системе». Однако та система, о соответствии которой идет речь, это не официальная, регулируемая государством капиталистическая экономика. Это одновременно система мужского господства, распространяющаяся на весь жизненный мир. Таким образом, истоки противоречивости капиталистического общества всеобщего благосостояния не исчерпываются влиянием последствий материализации на социально-ролевую структуру, как думает Хабермас. Социально-ролевая структура только стабилизирует подчиненное положение женщин в новой, «модернизированной» форме. Впрочем, третий тезис Хабермаса можно было бы рассматривать в контексте феминистского социального критицизма, не отказываясь, конечно, от его прозрений, касающихся способов влияния бюрократии и «терапевтократии» в системе здравоохранения общества всеобщего благосостояния на «ослабление» социальных позиций участников социальных программ, ограничение их возможности самим определять то, что им нужно, понимать,

что происходит, и решать возникающие жизненные проблемы.

4. Напротив, четвертый тезис Хабермаса переинтерпретировать не так-то легко. Согласно Хабермасу, социальные реформы частной сферы более противоречивы, чем реформы в сфере оплачиваемого труда. Эмпирически это безусловно верно — в том самом смысле, о котором я говорила выше. Однако это происходит в силу патриархатного характера системы социальной зашиты, а не благодаря символическому значению институтов «жизненного мира», которое, по мнению Хабермаса, им внутренне присуще. Данное утверждение базируется на двух предположениях, которые я уже подвергла критике. Во-первых, оно зависит от интерпретации различий между проявлениями символической репродукции и материального воспроизводства как «естественных», исходя из ложного предположения, что воспитание детей имеет в большей степени символический, чем материальный характер, в отличие от других форм труда. Во-вторых, оно базируется на идее «абсолютного различия» между системно интегрированными и социально интегрированными контекстами, на ложной предпосылке, что деньги и власть не являются реальными факторами внутреннего развития семьи. Однако если отказаться от этих предположений, то не остается никаких категориальных (в отличие от эмпирических) оснований для различной оценки этих двух видов реформ. Если считать в сущности прогрессивным то, что трудящиеся в сфере оплачиваемого труда обретают средства противостоять своим нанимателям в стратегическом плане и противопоставлять их власти свою власть, их правам — свои права, то столь же *в принципе* прогрессивным следует считать и то, что женщины должны иметь в своем распоряжении аналогичные средства для подобных целей в политике семейных и личных отношений. Если считать «патологией», что в процессе улучшения баланса властных отношений в семейной и личной жизни женщины оказываются клиентами государственной бюрократической системы, то точно такой же «патологией» должно быть *в принципе* и то, что работающие за заработную плату рабочие также становятся клиентами — что никак не влияет на тот факт, что *в действительности* они становятся клиентами совершенно разного сорта. Конечно, главный смысл сказанного состоит в том, что понятие «патологии» в данном случае используется некорректно, так как предпола-

гает, что воспитание детей категориально отлично от другого труда.

5. В этом контексте становится понятным и пятый тезис Хабермаса в отношении «внутренней колонизации жизненного мира». Он основывается на трех предположениях, два из которых мы только что отвергли: я имею в виду интерпретацию различий между проявлениями символической репродукции и материального воспроизводства как «естественных» и предполагаемую непроницаемость домашней сферы для влияния денег и власти. Третье предположение пятого тезиса состоит в том, что основной вектор развития в позднем капиталистическом обществе направлен от государственного регулирования экономики к «жизненному миру», а не наоборот. Однако феминнный гендерный подтекст роли клиента противоречит этому предположению. Он подразумевает, что даже в контексте позднего капитализма гендерные нормы продолжают оставаться каналами влияния «жизненного мира» на «систему». Эти нормы по-прежнему структурируют (регулируемую государством) экономику, что наглядно обнаруживается в существующей и возрастающей гендерной сегментации рабочей силы[28]. Гендерные нормы также структурируют государственное управление, что показывает гендерная сегментация системы социальной защиты в США и европейских странах[29]. Поэтому нельзя сказать, что в позднем капитализме «системные внедрения» отделяют жизненные контексты от «ценностных ориентаций» как таковых. Капиталистическое общество всеобщего благосостояния просто использует другие средства поддержания знакомого всем «нормативно гарантированного согласия» в отношении мужского доминирования и женского подчинения. Однако теория Хабермаса игнорирует этот факт и, следовательно, представляет зло капиталистического общества всеобщего благосостояния как зло некоей общей и неопределенной материализации. Она не дает объяснения тому, что, по сравнению с мужчинами, несравнимо большее число женщин страдает от последствий бюрократизации и монетаризации и что бюрократизация и монетаризация являются инструментами подчинения женщин.

6. Принимая вышесказанное, мы должны пересмотреть и шестой тезис Хабермаса в отношении новых общественных движений в позднем капиталистическом обществе. Он объясняет эти движения как реакцию на внутреннюю колонизацию, то есть на внедрение системно интегрированных меха-

низмов в сферу символической репродукции и на последующее разрушение и ослабление контекстов интерпретации и коммуникации. Однако, учитывая разнонаправленность каузального влияния в капиталистическом обществе всеобщего благосостояния, понятия «колонизация», «внедрение», «разрушение» и «ослабление» оказываются слишком негативными и односторонними, чтобы объяснить те изменения идентичности, которые демонстрируют общественные движения. Я предлагаю альтернативное объяснение, которое мне представляется более правильным, по крайней мере в отношении женщин, движение которых основано на опыте миллионов, прежде всего замужних женщин и матерей, ставших наемными работниками в послевоенное время и превратившихся в оплачиваемых работников и/или клиентов программ социальной помощи. Безусловно, этот новый опыт связан с новыми, могущественными формами гендерного доминирования. Однако, с другой стороны, это опыт, благодаря которому женщины смогли (многие из них впервые) ощутить некоторую степень относительной экономической независимости, идентичности, выходящей за рамки семьи, принять участие в политической жизни. Но прежде всего это опыт конфликтов и противоречий в жизни женщин, пытающихся балансировать между несовместимыми ролями воспитателя и работника, клиента и гражданина. Этот опыт ролевого конфликта был болезненным и угрожал существованию идентичности, однако его нельзя просто назвать отрицательным. Женщины были востребованы одновременно в противоречащих друг другу ролях и соответственно оказались «разделенными» субъектами; в результате чего сами роли, прятавшиеся прежде в безопасности своих сфер, вдруг стали открытыми внешнему влиянию. Может быть, здесь нам, вслед за Хабермасом, следует говорить о «кризисе символической репродукции»? Конечно нет, если это результат ослабления ценностей вследствие внедрения денег и власти институтов в жизнь женщин. Безусловно да, если это означает, скорее, открытие новых возможностей, которые нельзя реализовать в рамках существующих гендерных ролей и институтов.

Если «внутренняя колонизация» не является адекватным объяснением современного феминизма, то «деколонизация» не может стать адекватной концепцией для решения вопроса освобождения женщин. Первый элемент деколонизации — изъятие механизмов системной интеграции из сфер символической репродукции — и концептуально, и эмпирически

не совпадает с реальными проблемами. Если суть дела состоит в нравственном превосходстве взаимодействия сотрудничества и эгалитарных взаимоотношений над стратегическими и иерархическими взаимодействиями, то он тем самым излишне мистифицирует проблему, чтобы выделить институты «жизненного мира», — вопрос должен в равной степени относиться как к оплачиваемому труду и политическому управлению, так и к частной семейной жизни. В таком же ключе необходимо модифицировать и третий элемент деколонизации, а именно изменение направления влияния и контроля от «системы» к «жизненному миру». Поскольку социальный смысл гендера все еще остается структурным основанием официальной экономической и государственной систем позднего капитализма, вопрос не в том, *будут ли* нормы «жизненного мира» играть какую-то роль, а в том, *что* это будут за нормы

Что можно сказать о последнем элементе деколонизации — замене нормативно гарантированных контекстов взаимодействия на коммуникативно достигаемые? Нечто подобное уже происходит, когда феминистки критикуют традиционные гендерные нормы, закрепленные в политике правового регулирования, управлении и самоуправлении. То же самое присутствует в столкновениях феминисток и антифеминистов по поводу социального значения «фемининности» и «маскулинности», интерпретации потребностей женщин и социального конструирования женского тела. Во всех этих случаях политической целью является гегемония над тем, что я называю «средствами интерпретации и коммуникации». Феминистки борются за перераспределение доступа к этим социокультурным дискурсивным ресурсам и за контроль над ними. Таким образом, мы отстаиваем женскую автономию в следующем специфическом смысле: как средство коллективного контроля над средствами интерпретации и коммуникации, достаточное для того, чтобы позволить женщинам участвовать на равных с мужчинами во всех видах социального взаимодействия, включая обсуждение политических проблем и принятие решений[30].

Это говорит о том, что следует с осторожностью употреблять термины «партикуляризм» и «универсализм». Напомним, что Хабермас подчеркивает связь феминизма с освободительными движениями прошлого и видит его корни в универсалистской морали. Вспомните о том, что он критически отзывается о тех тенденциях внутри самого феминизма

и в движении сопротивления в целом, которые «отступают» от политической борьбы в «узкие» сектора, ограниченные, например, биологическим полом. Я полагаю, что с этим связаны три проблемы, которые надо четко различать. Одна из них — это вопрос участия в политической жизни, в противоположность аполитичной антикультурной деятельности. Поскольку Хабермас в данном случае критикует сепаратистский культурный феминизм, это можно, в принципе, принять. Однако, хотя культурный сепаратизм и не является адекватной долгосрочной стратегией, во многих случаях он служит краткосрочной необходимой мерой для физического, психологического и морального выживания женщин; кроме того, сепаратистские сообщества всегда были источником многих плодотворных в политическом смысле новых интерпретаций женского опыта. Вторая проблема — это статус биологии женщин в разработке новых социальных идентичностей. Хабермас критикует редукционистский биологизм, и это совершенно справедливая критика. Но это не означает, что можно игнорировать тот факт, что женская биология практически всегда была интерпретирована мужчинами и что борьба женщин за автономность неизбежно (и справедливо) включает новую интерпретацию социального значения женской телесности. Третья проблема — это трудное и сложное противостояние «партикуляризма» и «универсализма». Поскольку универсализм, поддерживаемый Хабермасом, относится к метауровню доступности средств интерпретации и коммуникации и контроля над ними, мы с ним согласны. На этом уровне борьбу женщин за автономность можно рассматривать с позиции всеобщей универсалистской концепции распределительной справедливости. Однако из этого не следует, что само содержание, плод нашей борьбы, а именно те новые социальные значения, которые мы придаем нашим потребностям и нашим телам, наши новые социальные идентичности и представления о фемининности, можно не принимать во внимание как частные и партикуляристские отступления от универсализма. Они определенно носят не более частный характер, чем те сексистские и андроцентрические значения и нормы, которым они призваны прийти на смену. В более широком смысле, на уровне собственно содержания, в качестве противоположности диалогической форме противопоставление универсализма партикуляризму не оправдано. Конкретные социальные значения и нормы неизбежно специфичны в культурном и историческом отно-

шениях; они всегда выражают определенные общие, но не универсальные формы жизни. Феминистские значения и нормы не являются исключением, и их нельзя считать партикуляристскими в отрицательном смысле. Давайте просто скажем, что они будут другими.

Теперь перейдем к вопросу об отношении феминистской борьбы за средства интерпретации и коммуникации к институциональным изменениям. Я убеждена, что такая борьба имплицитно и эксплицитно поднимает следующие вопросы. Нужно ли совершенно лишать социальные роли работника, воспитателя, гражданина и клиента гендерной принадлежности? Возможно ли это? Или нам, скорее, нужна такая организация социальной жизни, которая позволила бы женщинам быть работниками и гражданками, оставаясь *женщинами*, подобно тому как мужчины всегда были работниками и гражданами именно *как мужчины*? Какое значение это могло бы иметь? В любом случае как следует определять характер и статус оплачиваемого труда, воспитания детей и гражданства в отношении друг к другу? Должно ли понятие демократического, социал-феминистского, самоуправляемого труда включать в себя воспитание? Или, возможно, воспитание детей, как один из компонентов трансформированного, демократического, социал-феминистского понятия активного гражданства, скорее призвано заменить армейскую службу? Существуют ли иные варианты?

Я бы хотела завершить обсуждение шести тезисов, заново сформулировав наиболее важные вопросы моей критики. Во-первых, в своей модели Хабермас не уделяет должного внимания анализу патриархатного, основанного на традиционных гендерных нормах характера официально-экономической и административной систем позднего капитализма. Точно так же он теоретически не исследует системное, основанное на деньгах и власти, мужское доминирование в семейной сфере «жизненного мира» в условиях позднего капитализма. Вследствие этого его тезис о внутренней колонизации не отражает того факта, что каналы влияния между этими институтами разнонаправлены. Этот тезис скорее дублирует, чем проблематизирует мощную институциональную поддержку подчиненного положения женщин в условиях позднего капитализма, а именно основанного на гендерном различии разделения между маскулинной публичной сферой и регулируемой государством экономикой, с ее сегментированной по полу оплачиваемой работой и социальной помо-

щью, с одной стороны, и закрепленной за женщинами сферой воспитания детей, с другой. Таким образом, несмотря на то что Хабермас пытается подвергнуть критике мужское доминирование, его диагностические категории переключают внимание на другие вопросы — в сторону якобы более широкой проблемы гендерно нейтральной материализации. Наконец, категории, представленные Хабермасом, как правило, неверно отражают причины и недооценивают масштаб феминистского вызова капиталистическому обществу всеобщего благосостояния. Говоря кратко, борьбу и устремления современных женщин нельзя адекватно представить в рамках теории, которая основной линией борьбы считает борьбу между институтами «системы» и «жизненного мира». С феминистской точки зрения, существует более основательная линия борьбы между формами мужского доминирования, привязывающими «систему» к «жизненному миру», и *нами*.

Заключение

Таким образом, можно утверждать, что в целом принципиальные недостатки теории Хабермаса с точки зрения гендерного анализа сводятся к его категориальному противопоставлению институтов «системы» и «жизненного мира». А также к двум более частным противопоставлениям, составляющим главное, а именно: противопоставлению двух типов воспроизводства, с одной стороны, и противопоставлению двух контекстов действий, с другой. Возможно, более правильно было бы сказать, что недостатки этой теории обнаруживаются в том, каким образом эти противоположности, в их идеологической и андроцентрической интерпретации, отвергают и затмевают другие, имеющие больший критический потенциал элементы теории Хабермаса — такие, как различие между нормативно гарантированными и коммуникативно достигаемыми контекстами действий и четырехкомпонентная модель взаимоотношений публичного и приватного.

Я полагаю, что недостатки представленной Хабермасом модели дают много пищи для размышлений. Они позволяют нам сделать определенные выводы о том, что должна представлять собой категориальная структура социал-феминистской теории, критикующей капиталистическое общество всеобщего благосостояния. Одним из главных требований, предъявляемых к этой теории, должно быть то, что нуклеар-

ная семья, возглавляемая мужчиной, и регулируемая государством официальная экономика не должны быть разведены как две противоположные стороны основного категориального деления. Такая категориальная структура должна отразить их сходные черты, поскольку оба этих института связаны с присвоением труда, оба серьезно ограничивают наше участие в интерпретации наших потребностей и оба не оставляют возможности для политической критики существующих нормативно гарантированных интерпретаций наших потребностей. Второе важнейшее требование состоит в том, чтобы в этой структуре не содержалось априорных допущений о единой направленности социального развития и каузального влияния и чтобы в ней было отражено то, каким образом якобы исчезающие институты и нормы продолжают структурировать социальную реальность. Третье, и последнее, требование, о котором я хочу напомнить, состоит в том, чтобы в рамках этой модели единственным и главным злом капиталистического общества всеобщего благосостояния не оказалось зло материализации. Эта модель, скорее, должна быть способна поставить на первое место зло доминирования и подчинения[31].

Примечания

Я хотела бы выразить благодарность Джону Бренкману, Томасу Маккарти, Кэрол Пейтмен и Мартину Швабу за полезные комментарии и критику; Ди Маркез и Марине Розьен за потрясающую помощь в наборе этой работы; и Стэнфордскому центру гуманитарных наук (Stanford Humanities Center) за финансовую поддержку.

[1] Marx K. Letter to A.Ruge, September 1843 // Karl Marx: Early Writings / Trans. R.Livingstone, G.Benton. New York: Vintage, 1975. P. 209.

[2] Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the Rationalization of Society / Trans. T.McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981. Обе эти книги также изданы на английском языке издательством «Polity Press».

[3] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol II. P. 214, 217, 348—349; Habermas J. Legitimation Crisis / Trans. T.McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975. P. 8—9; Habermas J. A Reply to My Critics // Habermas: Critical Debates / Ed. D.Held, J.B.Thompson. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982. P. 268, 278, 279; McCarthy T. Translator's Introduction // Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. I. P. XXV—XXVII; Thompson J.B. Rational-

ity and Social Rationalisation: An Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action // Sociology. 1983. № 17(2). P. 278—294.

[4] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 208; Habermas J. A Reply to My Critics. P. 223—225; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXIV—XXV.

[5] Выражением «двусторонняя деятельность» я обязана Мартину Швабу.

[6] Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. I. P. 85, 87—88, 101, 342, 357—360; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 179; Habermas J. Legitimation Crisis. P. 4—5; Habermas J. A Reply to My Critics. P. 234, 237, 264—265; McCarthy T. Translator's Introduction. P. IX, XXIX—XXX.

[7] Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. I. P. 341, 357—359; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 256, 266; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXX.

[8] См.: Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice / Trans. R.Nice. New York: Cambridge University Press, 1977; Appadurai A. Commodities and the Politics of Value // The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective / Ed. A.Appadurai. New York: Cambridge University Press, 1986.

[9] Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. I. P. 72, 341—342, 359—360; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 179; Habermas J. A Reply to My Critics. P. 268, 279—280; Habermas J. Legitimation Crisis. P. 20—21; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXVIII—XXIX; Thompson J.B. Rationality and Social Rationalisation. P. 285, 287. Следует отметить, что в «Теории коммуникативного действия» Хабермас противопоставляет систему и жизненный мир в двух отношениях. С одной стороны, он рассматривает их как два различных методологических подхода к изучению общества. Подход с точки зрения системы — объективирующий и «внешний», а подход с позиции жизненного мира — герменевтический и «внутренний». В принципе, к любому набору социальных явлений можно применить и ту, и другую точку зрения. По Хабермасу, применение лишь одной из них нельзя назвать объективным. Поэтому он пытается разработать такую методологию, которая бы сочетала обе. С другой стороны, Хабермас противополагает систему и жизненный мир как два различных типа институтов. Меня в данном случае интересует именно это второе противопоставление. В данной работе первого я вообще не касаюсь. Мне нравится общее методологическое стремление Хабермаса найти сочетание между структурным (объективирующим) и интепретирующим подходами к изучению общества. Однако я не считаю, что это можно сделать, приписывая структурные качества одной группе институтов (официальной экономике и государству), а интерпретирующие — другой (семье и «сфере общественного»). Я полагаю, что во всех этих институтах присутствуют и структурные, и интерпретирующие аспекты и что и те, и другие следует рассматривать и в структурном, и в герменевтическом отношении. Я представляю подобный подход в следующих своих работах: Fraser N. Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation // Fraser N. Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press; Cambridge: Polity, 1989; Fraser N. Struggle Over Needs: Outline of a Social-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture // Fraser N. Unruly Practices.

[10] См., например, сборник: Rethinking the Family: Some Feminist Questions / Ed. B.Thorne, M.Yalom. New York and London: Longman, 1982. Также: Barrett M., McIntosh M. The Anti-Social Family. London: Verso, 1982.

[11] Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. I. P. 85—86, 88—90, 101, 104—105; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 179; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXX.

[12] Fishman P. Interaction: The Work Women Do // Social Problems. 1978. № 25(4). P. 397—406.

[13] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 523—524, 547; Habermas J. A Reply to My Critics. P. 237; Thompson J.B. Rationality and Social Rationalisation. P. 288, 292.

[14] Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. I. P. 341—342, 359—360; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 256, 473; Habermas J. A Reply to My Critics. P. 280; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXXII; Thompson J.B. Rationality and Social Rationalisation. P. 86—288.

[15] Pateman C. The Personal and the Political: Can Citizenship Be Democratic? (lecture 3): неопубликованные записи серии лекций на тему «Женщины и гражданство в демократическом обществе» (Women and Democratic Citizenship) в рамках мемориальных лекций в честь Джефферсона, которые проходили в Университете Беркли штата Калифорния в феврале 1985 г.

[16] Ibid. P. 5.

[17] Ibid. P. 8.

[18] Stiehm J.H. The Protected, the Protector, the Defender // Women and Men's Wars / Ed. J.H.Stiehm. New York: Pergamon, 1983. Однако я не поддерживаю выводы Стайм о желательности полной интеграции женщин в армейских силах США в том виде, в котором они сейчас существуют.

[19] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 505ff; Habermas J. Legitimation Crisis. P. 33—36, 53—55; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXXIII.

[20] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 522—524; Habermas J. Legitimation Crisis. P. 36—37; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXXIII.

[21] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 530—540; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXXIII—XXXIV.

[22] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 540—547; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXXI.

[23] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 275—277, 452, 480, 522—524; Habermas J. A Reply to My Critics. P. 226, 280—281; Habermas J. Introduction // Observations on «The Spiritual Situation of the Age»: Contemporary German Perspectives / Ed. J.Habermas; Trans. A.Buchwalter. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984. P. 11—12, 16—20; McCarthy T. Translator's Introduction. P. XXXI—XXXII; Thompson J.B. Rationality and Social Rationalisation. P. 286, 288.

[24] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 581—583; Habermas J. Introduction. P. 18—19, 27—28.

[25] Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II. P. 581—583; Habermas J. Introduction. P. 16—17, 27—28.

[26] О системе социальной защиты США см. анализ процентного соотношения мужчин и женщин и гендерного характера обеих подсистем в: Fraser N. Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation; Nelson B.J. Women's Poverty and Women's Citizenship: Some Political Consequences of Economic Marginality // Signs: Journal of Women in Culture and Society. 1985. № 10(2); Erie S.P., Rein M., Wiget B. Women and the Reagan Revolution: Thermidor for the Social Welfare Economy // Families, Politics and Public Policies:

A Feminist Dialogue on Women and the State / Ed. I.Diamond. New York: Longman, 1983; Pearce D. Women, Work and Welfare: The Feminization of Poverty // Working Women and Families / Ed. K.W.Feinstein. Beverly Hills: Sage, 1979; Pearce D. Toil and Trouble: Women Workers and Unemployment Compensation // Signs. 1985. № 10(3). P. 439—459; Ehrenreich B., Piven F.F. The Feminization of Poverty // Dissent. Spring. 1984. P. 162—170. Анализ гендерного характера британской системы социальной защиты см.: Land H. Who Cares for the Family? // Journal of Social Policy. 1978. № 7(3). P. 257—284. По поводу Норвегии см. очерк в сборнике: Patriarchy in a Welfare Society / Ed. H.Holter. Oslo: Universitetsforlaget, 1984. Также см. два сравнительных исследования: Ruggie M. The State and Working Women: A Comparative Study of Britain and Sweden. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984; Siim B. Women and the Welfare State: Between Private and Public Dependance (неопубликованная рукопись, находящаяся в Стэнфордском университете, 1985).

[27] Brown C. Mothers, Fathers and Children: From Private to Public Patriarchy // Women and Revolution / Ed. L.Sargent. Boston: South End Press, 1981. Строго говоря, я считаю формулировку Браун теоретически неадекватной, так как она предполагает простое дуалистическое представление о частном и общественном. Тем не менее фраза «от частного патриархата к патриархату общественному» грубо, но ярко показывает те явления, которые необходимо будет объяснить социал-феминистской критической теории общества всеобщего благосостояния.

[28] Самые последние данные по Соединенным Штатам Америки показывают, что гендерная сегментация рабочей силы не только не уменьшается, но и растет. См.: Christie D. Comparable Worth and Distributive Justice (текст выступления на заседании Западного отделения Американской философской ассоциации в апреле 1985 г.).

[29] См. прим. 26.

[30] Я подробно рассматриваю понятие «социокультурных средств интерпретации и коммуникации» и связанное с этим понятие автономности в следующих работах: Fraser N. Toward a Discourse Ethics of Solidarity // Praxis International. January 1986. № 5(4). P. 425—429; Fraser N. Struggle Over Needs. Оба понятия являются расширением и модификацией понятия Хабермаса о «коммуникативной этике».

[31] Я сама пытаюсь выстроить концептуальные рамки для социал-феминистской критической теории общества всеобщего благосостояния, которая отвечала бы этим требованиям. См.: Fraser N. Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation; Fraser N. Towards a Discourse Ethics of Solidarity; Fraser N. Struggle Over Needs. В каждом из этих очерков я предлагаю направления развития одной из идей Хабермаса, которые я считаю однозначно положительными и полезными, особенно его понятие неизменного социокультурного, интерпретирующего характера человеческих потребностей и противопоставление диалогического и монологического процессов в интерпретации потребностей. Однако данная работа в основном посвящена тем аспектам теории Хабермаса, которые представляются мне проблематичными или не имеющими пользы и не передающими весь спектр или его представлений, или моей интерпретации его представлений. Поэтому я хотела бы предупредить возможные заключения о том, что у Хабермаса нет ничего или почти ничего позитивного, чем могла бы воспользоваться социал-феминистская критическая теория общества всеобщего благосостояния. Напротив, я рекомендую обратиться к вышеупомянутым работам, где представлены другие аспекты этого вопроса.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Адам 86—90, 104, 111—114, 120—121
Адорно (Adorno) Т. 225
Айвазова С. 295
Александер П. 317
Алексина 314
Альфиери В. 32
Амар 169
Аннас (Annas) Д. 241, 245, 248
Анскомб Э. 261
Антигона 32, 188, 198—199
Антисери Д. 343
Арендт (Arendt) Х. 5, 13, 18—19, 22, 316—330, 332—346
Аристов М. 295
Аристотель (Aristotle) 8, 13, 15, 50—51, 53—81, 112, 168, 189—190, 236, 238—239, 282, 295, 327, 329
Арним Б., фон 194
Афина 203
Ахилл 60
Ашер (Ussher) Д. 134
Аякс (Ajax) 50, 60—62, 74

Баден С. 317
Бальбус (Balbus) И. 207, 215, 221, 223—224, 226
Барбер (Barber) Б. 184—185, 191, 201
Барри (Barry) Б. 273
Батлер (Butler) М.А. 5, 8, 12, 18, 110
Бахофен И. 93
Бебель А. 282
Бейтц (Beitz) Ч. 272
Бенхабиб (Benhabib) С. 5, 20, 182, 201, 223, 346
Беньямин В. 200
Бергсон А. 334
Бёмер А. 195—196
Бёмер Г. 195
Бёрк Э. 163—164
Бибихин В.В. 316, 343
Блейк У. 164
Блум (Bloom) А. 38, 49, 51, 137, 150, 157—158
Блэкстоун (Blackstone) У. 102, 230—231, 246
Бовеншен (Bovenschen) С. 219, 225
Бовуар (Beauvoir) С., де 9, 13, 22—23, 161, 247, 268, 273—296
Бомон 156
Брагинская Н.В. 80
Брайсон В. 317
Браун (Brown) К. 368, 379
Бренкман Д. 376
Брехт Б. 32
Брэдвелл 246
Брэдли Ф.Г. 192

Ванс (Vance) К. 311, 313, 315
Вейл (Weil) С. 5
Вестфален Ж., фон 211
Виктория, королева Англии 229
Вильгельм III, король Англии 133
Винант (Winant) Т. 318, 343
Витгенштейн Л. 82
Власополос (Vlasopolos) А. 165, 180
Властос (Vlastos) Г. 35, 50
Воган К.Э. 157
Вульф Д. 222

Гаррет Э. 230
Гаррет Фосет М. 230
Гегель (Hegel) Г.В.Ф. 20, 182, 184—203, 237, 239, 247—248
Гейтенс (Gatens) М. 5, 21—22, 159, 181
Геркулина 314
Геродот 187
Герц Г. 194
Гесиод 327
Гёльдерлин Ф. 194
Гёте И.В. 195
Ги (Gee) Э. 115, 135

Гиммельфарб (Himmelfarb) Г. 245—246
Главкон 35
Гоббс (Hobbes) Т. 5, 17, 82—86, 88, 90—109, 135, 138, 153, 204, 211, 233, 238, 245
Гобсон Т. 246
Годвин У. 13, 164, 176, 181
Голдстейн (Goldstein) Л. 241, 245, 248
Гомер 198
Гораций 156
Горц А. 297
Грегори, д-р 167
Грисхайм К.Г., фон 190—191, 201
Грицанов А.А. 343
Гроций (Grotius) Г. 238, 247
Грубе (Grube) Г.М.А. 32—34, 50
Гумбольдт В. 240
Гэдол (Gadol) Д.К. 182, 201
Гюндероде К., фон 194

Даймонд (Diamond) С. 35, 50
Д'Аламбер (d'Alembert) Ж. 138, 145—146, 157—158
Дарнфорд 177
Декарт Р. 169
Демосфен (Demosthenes) 49—50, 281
Джемайма 177—178
Джонсон (Jonson) С. 134, 136
Диннерстайн (Dinnerstein) Д. 207, 223, 273
Диц М.Г. 5, 13, 18, 22, 316—317, 343
Доватур А.И. 79—80

Ева 86, 88—90, 113—114, 120—121
Елизавета I, королева Англии 122

Жебелев С.А. 79
Жеребкина И. 317

Здравомыслова Е.В. 317

Илтинг (Ilting) К.Х. 201
Имлей Г. 175—176
Интлиш (English) Д. 272
Ионин Л.Г. 343
Исмена 198

Кальвин (Calvin) Ж. 107
Кан (Kahn) К. 207, 223—224
Кант И. 190, 202, 251, 260—261
Каплан (Kaplan) К. 165, 180
Керимов Д.А. 201
Кимелев Ю.А. 343
Киссинджер Г. 204
Кларк (Clark) Л. 5, 12, 24
Кларк (Clarke), миссис 132—133, 136
Колльер (Collier) Р. 133, 136
Конт (Comte) О. 229, 245
Корнелл (Cornell) Д. 5, 223, 346
Крауз (Krouse) Р. 245, 248
Креонт 198—199
Кристева (Kristeva) Ю. 335—336, 345—346
Ксенофан (Xenophon) 50
Кьеркегор С. 334
Кюстин, генерал 195

Лакан (Lacan) Ж. 183, 223
Ласлет (Laslett) П. 107, 122, 125, 134—135
Левинсон Р. 51
Лейндж (Lange) Л. 5, 8, 12, 19, 24, 137, 157
Ленокс С. 226
Лесли С. 107
Локк (Locke) Д. 8, 12, 17—18, 89, 104—105, 107, 110, 114—116, 119—136, 138, 233, 238, 344
Лорд (Lorde) О. 297—299, 309, 313—314
Лукнер А. 343
Люцинда 197

Макиавелли (Machiavelli) Н. 6, 8, 204
Маккарти (McCarthy) Т. 376—378
Макмиллан (McMillan) К. 161, 180
Максвелл (Maxwell) Д. 134
Макферсон (MacPherson) Ч. 115, 135—136, 138, 157
Малахов В.С. 343
Малахова И. 295
Мальцева С. 343
Мария 177—178
Мария I, королева Англии 122
Маркез Д. 376
Маркс Г. 210, 224
Маркс (Marx) К. 21, 157, 198, 204—205, 209—222, 224—226, 245, 248, 334, 347, 376

Маркузе Г. 310
Мартин (Martin) Б. 299, 313
Милль (Mill) Д.С. 8, 13, 18, 25, 134, 183, 215, 224, 227—249
Мильтон Д. 246
Минов М. 274
Михаэлис К. см. *Шлегель К.*
Можейко М.А. 343
Монтень (Montaigne) М., де 238—239, 244, 247
Моррис (Morris) М. 299, 313
Моррис П. 108
Морроу (Morrow) Г. 27, 42—43, 49—51
Мэйн Г. 93

Наполеон I 191
Нерсесянц В.С. 201
Николсон (Nicholson) Л. 201, 223, 313—314
Нитхаммер, г-жа 196
Ницше (Nietzsche) Ф. 5—6, 334
Новалис (Харденберг Ф., фон) 195
Нокс (Knox) Т.М. 201—202, 248
Носов Д.М. 316, 343
Нэр 49

О'Брайен (O'Brien) М. 157, 216, 220, 223—226, 317—318, 334—335, 340, 343, 345
Одиссей 60
Орест 203
Орлова Е. 295
Остин Д. 194
Оукин (Okin) С.М. 6, 8—9, 12, 15, 22, 24—25, 80, 156, 245, 247, 249, 271—273, 331, 345

Пандора 31, 327
Патмор К. 232
Пейн Т. 164
Пейтмен (Pateman) К. 6, 11, 17, 82, 106—108, 181, 271, 358, 360, 376, 378
Перикл 316
Петти В. 215
Питкин (Pitkin) Г. 318, 331, 343—345
Платон (Plato) 5—6, 8, 13—15, 25—36, 38—51, 67, 80, 149, 158, 189, 204, 282
Подземская Н. 203

Разден Г. 247
Райх В. 310
Расин Ж. 32
Реале Д. 343
Рескин (Ruskin) Д. 232, 246
Рич (Rich) Э. 309, 314, 317—318, 334, 340, 343, 345—346
Рогов (Rogow) А. 107
Розьен М. 376
Ролз (Rawls) Д. 8, 12—13, 22, 249—273, 345
Ронг (Wrong) Д. 218, 225
Роуз (Rose) Х. 213, 224
Руддик (Ruddick) С. 225, 273, 334, 345
Руссо (Rousseau) Ж.-Ж. 5, 8, 12, 19—21, 35—36, 50, 137—158, 167—170, 174, 181, 190, 204, 238

Сабашникова А. 295
Савицки (Sawicki) Я. 6, 9, 13, 22—23, 297
Саймонс (Simons) М. 296
Саксонхаус (Saxonhouse) А. 6, 8, 15, 49, 53
Сандерсон Р. 134
Сартр Ж.-П. 13
Сибри (Sibree) Д. 201
Сигел (Seigel) Д. 210—212, 224
Сидней (Sidney) А. 110, 115, 118, 129, 135
Симпсон (Simpson) Р. 311, 315
Скарлатти А. 32
Смит А. 261
Снитоу (Snitow) Э. 311, 313, 315
Соколов В.В. 107
Сократ 27—28, 32, 37, 39, 44, 65, 67—72, 79, 320
Соммервилл М. 194
Софокл (Sophocles) 32, 50, 60, 79, 198
Спелман (Spelman) Э.В. 6, 9, 22—23, 274
Спиноза Б. 5
Стайм (Stiehm) Д. 360, 378
Сталь Ж., де 194
Стефано (Stefano) К., ди 7, 21, 83—84, 106, 204, 224, 246
Стивен (Stephen) Д.Ф. 232, 244, 246
Субботин А.Л. 135—136

Талейран Ш. 165

Тейлор (Taylor) А.Э. 33—34, 50
Тейлор Милль (Taylor Mill) Г. 234, 245—246, 248
Текмесса 60—62, 74
Темкина А.А. 317
Тетсуниан К. 222
Тиррел (Tyrrell) Д. 110, 115—116, 118, 129, 135
Тодд (Todd) Д. 159, 180—181

Уоллстонкрафт (Wollstonecraft) М. 13, 20—21, 159—181

Файерстоун (Firestone) С. 161, 180
Фанни 177
Фарнхаген Р. 194
Фергюсон (Ferguson) Э. 311, 314
Филатов В.П. 343
Филмер (Filmer) Р. 82, 84, 86—90, 93—96, 104, 107, 110—120, 122—123, 125, 127—130, 134—135
Фома Аквинский 168
Фордис, д-р 167
Форстер (Хейм) Т. 195
Фрейд (Freud) З. 5, 157, 251
Фрейзер (Fraser) Н. 7, 9, 19, 346—347, 377—379
Фуко (Foucault) М. 6, 9, 13, 22—23, 223, 297—309, 313—314
Фюзели Г. 164

Хабермас (Habermas) Ю. 9, 13—14, 19, 347—350, 352—363, 367—379
Харгрейв (Hargrave) М. 194, 202
Хартсок (Hartsock) Н. 212, 221, 223—224, 226, 273, 318—319, 334, 341, 343, 345—346
Хафтон (Houghton) У. 232, 246
Хейлбронер (Heilbroner) Р. 218, 225
Хекман С. 222
Хинтон (Hinton) Р. 104, 107—108, 136
Хиршман Н. 7
Хоркхаймер (Horkheimer) М. 225
Хоххут Р. 32
Хукс Б. (bell hooks) 332, 345
Хэмптон (Hampton) Д. 106, 108—109

Цицерон 238

Честерфилд Ф. 167

Чодороу (Chodorow) Н. 207—209, 223, 273
Чэпмен (Chapman) Р. 95—96, 102, 106, 108

Шапиро (Shapiro) Д. 218, 225
Шваб М. 376—377
Шеллинг Ф.В. 195—196
Шенли (Shanley) М.Л. 7—8, 11, 18, 180, 222, 227, 246
Шиллер Ф. 196
Шкляр (Shklar) Д. 247
Шлегель А.-В., фон 195—196
Шлегель (Шлегель-Шеллинг) К. 194—196, 198, 200
Шлегель (Schlegel) Ф., фон 193—199, 202—203
Шлейермахер Ф. 195
Шокет (Schochet) Г. 87, 95, 100, 107, 134—135
Штейнер Р. 345
Штраус (Strauss) Л. 33—34, 38, 50—51

Элрингтон Т. 125
Энгельс (Engels) Ф. 204, 213, 224—226
Эрида 327
Эстел (Astell) М. 106, 109
Эсхил (Aeschylus) 203

Юлиус 197—198

Янг (Young) А. 338, 346
Янус 175

Addelson K.P. 314
Adray J. 181
Al-Hibri A. 225
Amos V. 315
Anthias F. 313
Anzaldúa G. 313
Appadurai A. 377
Arthur C.J. 224

Baillie J.B. 247
Barr M. 246
Barrett M. 377
Benjamin J. 223
Bennington G. 314
Benton G. 376
Bourdieu P. 377
Buchwalter A. 378

Bury R.G. 49
Butler C. 202

Cairns H. 49
Carlyle T. 247
Christie D. 379
Clarke E. 136
Cohen M. 224
Cook E.T. 246
Coser R.L. 223
Coward R. 107

Delphy C. 222
Diamond I. 379
Dickason A. 49
Dill B.T. 313
Dreyfus H. 314

Ehrenberg V. 50
Ehrenreich B. 379
Einstein Z. 223
Eisenstein H. 223
Elshtain J. 8, 245
Erie S.P. 378
Euben J.P. 80
Evans M. 295
Evans S. 345

Feinstein K.W. 379
Feldstein R. 246
Fetscher I. 200
Field R. 134
Figes E. 157
Finley M.I. 50
Fishman P. 378
Flax J. 273
Fox Bourne H.R. 136
Frame D.M. 247
Frichow P. 202
Friedberg E. 202
Friedrichsmeyer S. 202—203
Fullinwider R. 271

Gagnebin B. 156
Gavre M. 135
Gelpi B.C. 314, 346
Geras N. 224
Gilbert 273
Gill G.C. 223
Gilligan C. 223, 273
Gould C.C. 224
Greenberg J.R. 223
Greenleaf W.H. 134—135
Grene D. 203
Grimshaw J. 273

Hamilton E. 49
Harding S. 224
Hawkesworth M. 346
Hayek F.A. 246
Held D. 376
Hintikka M.B. 224
Hoffmeister J. 201
Holter H. 379
Horowitz M.C. 81

Irigaray L. 181, 223
Ithurriague J. 50

Jaggar A. 223, 273
Jardine A. 223
Jones A.R. 345
Jones J. 245
Jowett B. 50

Kaplan T. 346
Kearns D. 272
Keller E. 223
Kelsey F.W. 247
Keohane N.O. 156, 314, 346
King P. 107
Kittay E.F. 225
Knox J. 134

Lafrance G. 157
Land H. 379
Lasson G. 201
Lindley D.N. 247
Livingstone R. 376
Lloyd G. 201
Lorber J. 223
Lord C. 50, 81
Lüthi K. 202—203

MacAdam J. 156
Martines L. 135
Masters J.R. 157—158
Masters R.D. 157—158
McAdam E.L. 136
McGrath M.J.G. 80
McIntosh M. 377
McLellan D. 225
Miller A.V. 201
Miller L.B. 273
Mills C. 271
Mills P.J. 201

Milne G. 136
Mineka F.C. 245, 247
Mitchel S.A. 223
Mitchell J. 223
Moraga C. 313
Moulton J. 224
Münkler H. 201
Murray A.T. 50

Nelson B.J. 378
Neumann M. 156—157
Nice R. 377
Nichol J. 247

O'Faolain J. 135
O'Flaherty W. 203
Okely J. 295
Ollman B. 224
O'Neill J. 225

Packe M.J. 246
Parmer P. 315
Parry G. 136
Parshley H.M. 273, 295
Patton P. 313
Pearce D. 379
Peck A.L. 79
Pierce C. 49—50
Piven F.F. 379
Pocock J.G.A. 135
Porter C. 223
Poston C.H. 180
Potter M. 107
Prokop U. 225

Rabinow P. 314
Rajchman J. 314
Rand B. 136
Ravven H. 201
Raymond M. 156
Rein M. 378
Reiss E. 246
Rhode D. 273
Robbins J.W. 134
Roger D. 157
Rosaldo M.Z. 314, 346
Rose J. 223
Rossi A.S. 223, 245—246
Rouse W.H.D. 49
Ruge A. 376
Ruggie M. 379

Sargent L. 223, 379
Scott A.F. 296
Scott H. 223
Seiler C. 202
Siim B. 379
Skemp H.B. 49
Smith P. 223
Stansell C. 315
Steiner G. 203
Storr F. 50
Strachey J. 157

Tapper M. 181
Thompson D. 246
Thompson J.B. 376—378
Thompson S. 315
Thorne B. 225, 377
Thucydides 50
Trebilcot J. 225
Tronto J. 273

Wardle R.M. 181
Warner M. 224
Wedderburn A.D.C. 246
Wehler H.U. 202
White S. 345
Wiget B. 378
Wolin S. 49

Yalom M. 225, 377
Yuval-Davis N. 313

Zagorin P. 134
Zaretsky E. 223
Zerilli L. 246
Zita J. 314
Zvesper J. 106

автономия
— женщины 179, 372, 373
— моральная 145, 154
амбивалентность
— в гендерной теории 207
андрогиния 48, 197, 198, 239
андроцентризм 298, 331, 359, 368
Аренд Х.
— «Vita Activa, или О деятельной жизни» (The Human Condition) 316—320, 324—325, 327—329, 332—333, 335, 337, 340, 342—343
— и феминистская теория 332—343
— труд, создание и действие 319—332
Аристотель
— иерархия и пределы соблюдения 57—63
— «О происхождении животных» 56
— «Политика» 58—59, 64, 71, 74, 76
— «Риторика» 66
— семья и политическая стабильность 64—78
— телеология и природа 53—57
— «Этика» 76

безработица 358
библейская история 111—114, 120—122, 129
Билль о народном представительстве 1867 г. 231
Билль о праве замужней женщины на собственность 231, 234
Билль о реформе 1867 г. 229
биологические различия 277
биологический подход 140—141, 145, 285—286
биологический процесс 320, 323, 329
биологическое выживание 350
Бовуар С., де
— «Второй пол» 13, 274, 284
— жизнь/существование 274, 275—277
— положение женщины 293—294
— привилегированность 290—293
— различия между женщинами 279—284
— реальная и идеальная женщина 287—290
— создание женщины 268, 284—287
Бог 120—121, 125, 140
богатство, благополучие 65, 77, 139, 254, 256
борьба с кризисом 364, 367
брак 30, 32—34, 43, 76, 101—102
— боязнь равенства в 234—238
— в естественном состоянии 91
— договор 191
— доминирование в 59—60, 64, 98, 228—234, 236, 240—242
— дружба в 18, 71—72, 227—228, 238—245
— изнасилование в 232
— отношения господин—раб в 59—60
— право 42—43, 91, 101—102
— свободный выбор супруга 191—192
братство 251
брачное единство 230—231
брачное сообщество 124—126
буржуазный индивидуализм 150
«Бытие», книга Ветхого Завета 88, 90, 112—114, 120, 122, 129, 132, 230
бюрократизация 370

взаимность 234, 238, 239, 244
власть 61—62, 64, 354
— военная 67
— в частной сфере 159—160
— дисциплинарная 302, 304
— женщины (как проблема) 146—148
— и деньги 369, 370, 374

— и сопротивление 304—306
— и состояние природы (по Локку) 125—128
— как коллективное действие 318, 323
— материнская 91
— модель Фуко 301—306
— монархическая 110—115, 118, 120, 122—123
— незаконная 166
— отцовская 82, 84, 87, 104, 123—124, 127—128, 130
— патриархатная 326
— политическая 66—67
— способность решать 61—62
— суверена 96—97, 104
— супружеская 130
— юридическо-дискурсивная модель 300
военная служба 46, 66—67
война 27, 77, 151, 153
воспитание детей 86, 118, 210, 270, 349—350, 355—356, 359—363, 369—370, 371, 374—375
воспроизводство/репродукция 19, 36—38, 124—125, 140, 166
— аристотелевская традиция 64, 75—76
— власть продолжателя рода 88, 89, 104
— материальное 348—350, 355—356, 369—370
— пост-запечатлённость 213, 216
— продолжение рода 55—56, 89
— символическая 348—350, 352—353, 355—356, 365—366, 369—371
— эпистемологический уровень 318, 334, 341
всеобщность 187, 188, 189
второй-лучший город 26, 28, 40—46
выбор 55, 61, 82, 233—234

Гегель Г.В.Ф.
— женщина (в политической мысли) 186—192
— свободная любовь и сексуальность 193—200
— и феминистский подход к истории философии 182—185
— «Феноменология духа» 188, 198—200
— «Феноменология сознания» 237
— «Философия истории» 190
— «Философия права» 188—190, 193
гендер
— и критическая теория 347—376
— и справедливость 249—252, 256—271
гендерная идентичность 206—209, 219
гендерная/половая нейтральность 22, 161, 172—173, 175, 179, 250, 375
гендерная слепота 318, 332, 360, 361
гендерная теория (Маркс) 205—210
гендерные отношения
— де Бовуар 293
— Гегель 185, 195, 197, 199
гендерный подтекст 19, 356—363, 367, 370
генеалогия (форма сопротивления) 307—308
Гоббс Т.
— классический патриархат Филмера 86—91
— «Левиафан» 96—97, 103, 104—105
— «О гражданине» 96
— семья 95—100
— современный патриархат 104—106
— состояние природы 91—95
— теория договора 100—104
— теория патриархата 82—86
— «Элементы законов» («Человеческая природа» и «О политическом теле») 97
государство современное 20, 187, 189
гражданская преданность 32, 35
гражданская свобода 90
Гражданский кодекс (Франция) 191, 192
гражданское общество
— и патриархат 86, 90, 94—95, 101, 104—105
— критический анализ Руссо 138, 142, 144, 146—152, 153
— легитимное 148—152
— локковское 126—128
гражданское право 101—103
гражданство 15—17, 20, 22, 339, 341, 342
— второго сорта 22, 28, 44—47

— гендерный подтекст 357—358, 359—363
— и политическая стабильность 73—74, 77
— и справедливость 256, 257
— капиталистического общества всеобщего благосостояния 363—367
— свобода 316, 326—327, 330—334, 336—339
гуманизм 301, 309

действие
— и множественность (плюральность, плюрализм) 333—334, 337—343
— труд, создание и 18, 319—332
демократический феминизм 139, 153—156
деньги 27
— и власть 369, 370, 374
дети
— владение 39, 42, 43
— нравственное развитие 259, 262
— отношения родительства 124, 128—129, 143—144
— отношения с матерью 83, 150
диалектика 211, 212, 215, 221
диалогичность 212
дискурс обретения/осознания силы 183—184
дисциплинарная власть 302, 304
добродетель 26—27, 62, 70, 144—145, 152—153
— и справедливость 257—258
— и страсть 167—168, 170
доверие 244, 260
доминирование/господство 220—221, 238, 347—348, 353, 361—362
— в браке 59—60, 64, 98, 228—234, 236, 240—242
домохозяйство
— глава 253, 255—257
— доход 256
— разделение труда 227, 241, 244, 265
досуг / свободное время 15, 63, 75—76, 254
другой(е)/инаковость 20, 200, 209, 277—279, 285, 288, 338, 342
дружба 165, 176, 178, 260
— в браке 18, 71—72, 227—228, 238—245
душа 26—27, 57, 62—63, 78

единство, единение 29, 30, 38, 49, 72, 103—104, 188—189
— в любви 193
— брачное 230—231
естественная власть 128
естественная свобода 86—87, 91, 99, 114, 117—119, 129, 131
естественное неравенство 187
естественное состояние 17, 84, 85, 91—95
— и теория договора 91—95, 100—104
— семья в 95—100
— у Локка 126—128
— у Руссо 140, 143, 151
естественное сострадание 141, 142, 152
естественные права 160—165
естественный мужчина 174

женоненавистничество 12, 21, 78, 206, 219
женщина
— в государстве 71—78
— власть (как проблема) 146—148
— идеальная 287—290
— и проблема политической стабильности 64—78
— и семья 15, 25—49
— подчинённое положение 56—60, 121—122, 154, 169
— природа 25, 48, 137, 275
— работа (по найму) 358, 361, 362—363
— различия между 279—284
— рационально мыслящая 132—134
— реальная 287—290
— роль (у Платона) 35—49
— роль (у Руссо) 137
— свобода для (Спарта) 65—67
— создание 284—287
— сознание 169—170
— сообщество 67—71
— среднего класса 23, 290—293
животная природа (состояние) 275—276
жизненный мир 352—353, 357
— деколонизация 366—367, 371—372
— колонизация 365—366, 370—371, 374
жизненный процесс 320—321, 233, 328, 334

Закон о заразных заболеваниях 234
Закон о собственности замужних женщин 235
закреплённое социальными институтами различие между людьми по признаку пола 249—250, 256—271
замужней женщины право 43, 102—103, 230—231
заработок 230, 231, 256
защита 103, 179, 238, 360—361
знание (познание) 209, 306

идеальное государство 25—30, 33, 35—36
идеальный город 26—30, 36, 76—78
иерархия 57—63
избирательное право для женщин 20, 227, 231, 234, 243
изнасилование супружеское 232, 360
индивидуализация 302—303
индивидуализм 91, 119, 122, 139, 153, 155, 209
— буржуазный 150
— крайний 82, 105
— либеральный 18, 228
индивидуальность 186, 191, 323
инструментализм 323, 324
ирония / ироническая диалектика 20, 199—200

«Йенский кружок» 195

капитализм 138, 211, 219, 242
— классический 356—363
— общества всеобщего благосостояния 363—375
капиталистическое общество всеобщего благосостояния 363—375, 376
— противоречивость 364, 368
картезианский дуализм 162, 169
классический капитализм 356—363
классовая борьба 366
классовая дифференциация 171
классовая структура 244
классовые отношения 222
классовые различия 266, 269, 279—284
клиента роль 357—358, 368—369, 370—375
Клуб якобинцев 195
когнитивная структура 211
коммунальные общества 155
коммунизм 211, 215, 218, 220
— собственности 42, 68, 72
«коммуникативная теория» власти 342
культура 206
— естественный базис 174
культурный сепаратизм 373

либерализм 18, 110—111, 119, 134, 244
либеральная парадигма 173, 174, 179
либеральный феминизм 309, 310—312
личный (эгоистический) интерес 73, 92, 350
логика противоречий 185, 187
логоцентристский разум 340
«ложная дифференциация» 208—209
Локк Д.
— «Два трактата о [государственном] правлении», книга вторая 123—132
— «Два трактата о [государственном] правлении», книга первая 120—121, 124
— и рационально мыслящая женщина 132—134
— «Мысли о воспитании» 132
— наступление на патриархат 114, 119—123
— о социальных отношениях 123—132
— постулаты патриархата (Филмер) 111—114
— Филмер и сторонники теории договора 114—119
любовь 32, 72
— власть женщины (как проблема) 146—148
— и справедливость 259—260, 261
— к себе (самолюбие) 27, 69
— свободная 176, 193—200
— патриотическая 148—150
— труд 213, 220

Маркс К.
— и гендерная теория 205—210
— и пост-запечатлённость 212—222
— «Капитал» 210, 214, 215
— «Немецкая идеология» 213—214

— стиль Маркса 210—212
— «Экономическо-философские рукописи» 215
марксизм 204—205, 299—303, 362
маскулинное право 83
маскулинность
— критика 205—210
— критическая теория 358—360, 372
— пост-запечатлённость 219—222
материализация 365, 368, 375, 376
материализм 212, 213
материалистическая эпистемология 149
материальное воспроизводство 348—350, 355—356, 369—370
материнская власть 91
материнская феминность 208, 209
материнский труд 216—217, 219—220, 222
материнское право 100
материнство 20—21, 36—40, 47, 93—94, 150, 177, 213, 335, 340
матриархат 93
Милль Д.С.
— боязнь равенства 234—238
— дружба в браке 238—245
— «О свободе» 240
— отношения хозяин—раб 228—234
— «Подчинение женщин» 227—229, 231, 232—236, 238, 242, 244
— «Принципы политической экономии» 230
множественность 319, 322
— и действие 333—334, 337—343
модернизация 355, 356
молчаливое согласие 117
монархия 110—115, 118, 120, 122—123
моногамия 44, 48, 125, 187, 191, 192, 253, 255
мораль 165, 179
мораль ассоциации 260
моральная автономия 145, 154
моральное благо 26
«мужского течения» (male-stream) теории 317, 325, 338
мужчина
— доминирование 347—348, 353—354
— превосходство 15, 188—189, 237—238, 280, 318
насилие 141—142, 153—156, 231—232
наследование 42, 43, 125, 150, 190
«настоящая женщина» 278, 285, 286
научная аргументация 289
необходимость и природа 214—215, 216—217, 222
неравенство полов 137
— истоки и основания 139—146
несовершенство / подчиненное, более низкое положение женщин (inferiority) 55—59, 121—122, 154, 169
нравственная добродетель 239
нравственное развитие 251, 255, 259—262, 267, 269
нуклеарная семья 348, 350—356, 357, 361, 375—376

оборонительное государство 105
оборонительные союзы 97—98, 100
обособление 207—208
образование 165
— женщин 19, 39—41, 46—48, 66—67, 229—230
— размышления Локка 132—134
общая воля 148, 149—150
общая собственность 28—31, 42
общественные движения 370—371
общественный (социальный) договор 101, 105, 116, 175
— фиктивный 151, 153
общественный труд 349, 355
обычай 150, 262, 269
обязанности 32, 171
— и права 164, 167, 170, 172
— и справедливость 253—254, 257
олигархия 58, 73
отделение (ребенка от кормилицы) 268
отношения господин—раб 62—63
— в браке 59, 64, 97, 228—234, 237, 244
отношения мать—ребёнок 83, 150
отношения родитель—ребёнок 124, 128—129, 143—144
отношения хозяин—слуга 97—99
отцовская власть 82—84, 105, 123—124, 127—128, 130
отцовское правление 87
отцовское право 83, 86, 88, 90, 100
отцовство 86, 87, 90, 92—93, 214
«очеловечивание» природы 215

партикуляризм 367, 372, 373
патернализм и справедливость 255
«патологический» подход 355, 369—370
патриархат 190, 214, 325
— в договорной теории 100—104
— в теории Гоббса 82—86
— и семья 95—100
— классический 87—91, 104
— наступление Локка на 119—123
— постулаты (по Филмеру) 111—114
— современный 90, 100, 104—106
— состояние природы и 91—95
патриархатная власть 326
патриархатное государство 338
патриархатное домохозяйство 74
патриархатное правление 17
патриархатный взгляд на мир 110
патриотизм 148—150
Платон
— «Государство» 15, 25—27, 29—31, 33, 35—36, 38, 40, 42, 44—45, 47—49, 65, 67—71, 79
— женщины (роль) 33—49
— «Законы» 15, 26—30, 32, 39—46, 47—49
— права собственности 27—32, 38, 40—43, 48—49
— семья (упразднение) 31—39, 42—43
— «Эвтифрон» 32
подчинение (женщин) 15, 61—62, 197, 206, 249, 283
— в браке 235, 240
— критическая теория 347—348, 356, 368, 370, 374
— человеческая ситуация (human condition) и 331—332, 335
полис 25, 32, 54, 64, 65, 75, 189, 199
политическая жизнь и семья 189—192
политическая мысль (Гегеля) 186—192
политическая справедливость 265
политическая стабильность и семья 64—78
политическая эмансипация 336—337
политический патриархат 190
политический статус 159—167, 172—180
политическое общество 87, 129—132
политическое право 83, 84, 87—90, 93—95, 97, 101
политическое угнетение 160, 161, 336
порнография 309, 312
пост-запечатлённость 212—221
потребителя роль 357, 358, 359, 364—365, 367, 374—376
право
— брачное 84—89, 91, 101—102, 105—106, 123—132
— естественное 160—165
— женщин 16, 164—174
— и обязательства 164, 167, 170, 172
— материнское 100
— материнства 84, 86, 91, 93—96, 99, 103, 105
— мужчин 16, 163—164
— отцовское 83, 86, 88, 90, 100
— отцовства 83—84, 88—90
принадлежности к полу 86, 88
правовая система / право 190
правовое равенство 234—235, 240—241, 263
правящие и управляемые 27, 30, 32, 35, 38, 57—63, 73—76, 326
превосходство (мужчин) 15, 188—189, 237—238, 280, 318
представители романтизма 197
прелюбодеяние 232, 235
привилегии среднего класса 290—293
принуждение 91, 353, 354
принцип накопления / принцип справедливых накоплений 252, 255, 259
природа
— господство над 215, 219, 220
— женщин 25, 48, 137, 275
— и иерархия 57—63
— и необходимость 214—215, 216—217, 222
— и телеология 53—57
— и человечество 215—217, 220, 222
— пола 152—153
— человека 16—18, 27. 34, 41, 110, 115, 152, 164, 217—218
природное разделение людей по полу
— естественное неравенство 187
— естественное основание 152—153
производственный процесс 321

производство 214, 221
происхождение по отцу 144
— достоверность 148, 150
профсоюзы 358, 364
процессуальная логика animal laborans 320—321, 323
публичная сфера 15, 169, 236
— в классическом капитализме 356—363
— и феминистская теория 329—343
— и политический статус 159—161, 171—174, 177—178

работа 265
работник (роль) 357—359, 365—366, 371—376
рабочий класс 230, 280, 293, 326
рабство 62—63, 282—283
равенство
— боязнь 234—238
— в политическом сообществе 131—132
— в сообществе женщин 67—71
— женщины в государстве 71—78
— и супружеская дружба 238—242
— политическое 160—161, 179
— правовое 234—235, 240—241, 263
равенство полов 17
— демократический феминизм 153—156
— либеральная парадигма 179
равные возможности 35—36, 43—46, 227—228, 234, 241—243, 244
— и справедливость 254, 255
радикальная демократия 19
радикальный феминизм 299, 309—312
развод 112, 125, 190—191, 234, 235
разделение труда
— в домохозяйстве 227, 241, 244, 265
— политическое 21
— по признаку пола 144, 154—155, 171, 173, 187, 213, 241—242, 257, 325, 359
различие, политика «различия» 22—23, 297—298, 308—313
различие между полами 15, 297—299, 308—313
разум 160, 170, 171
— речь 55, 75
— /страсть дихотомия 165, 173—177
— /чувства дихотомия 159, 162—163, 165, 175—177, 341—342
разумный эгоизм 139, 140, 141—142, 146—148, 149, 151, 153
раса/расизм 277, 279—280, 281—284, 287
рационализм 122
рационально мыслящая женщина 132—134
рационально мыслящая личность 22, 161, 172
рациональность 341—342
рациональный выбор 62, 82
революционная теория 298, 299—308
редукционистский биологизм 373
религия 150
репрезентативное мышление 323, 342
«родовое королевство» 95—96
родство 35, 90
рождение / начинание нового (natality) 318, 322
Ролз Д.
— нравственное развитие 259—262
— принципы справедливости 254—255
— справедливость внутри семьи 255—262, 270
— теории справедливости 249—254, 262—271
— «Теория справедливости» 249—259
Руссо Ж.-Ж.
— второе «Рассуждение о науках и искусствах» 137—138, 140, 143, 147
— «Об общественном договоре, или Принципы политического права» 138
— первое «Рассуждение о науках и искусствах» 137, 156
— «Письмо к д'Аламберу о зрелищах» 138, 145, 146
— «Эмиль, или О воспитании» 35—36, 138—140, 145, 147—150, 167—168, 169, 174
— «Юлия, или Новая Элоиза» 138, 148

самовыражение 189
самооценка 266
самопоклонение 236, 237
самореализация 215

саморефлексия 186
самосовершенствование 183
самосозидание / создание самого себя 216, 217, 218, 220
самосознание 188, 237
самосохранение 139, 141, 151
самость 200
самоуважение 266
самоценность 260
свобода 187, 214, 215, 222
— гражданства 316, 326—327, 330—334, 336—339
— для женщин (Спарта) 65—67
— человечества 90
свободная любовь 176
— и сексуальность 193—200
свободный выбор 233—234
связи между поколениями 251—253, 255, 259
сексизм 154, 251, 256, 274, 280, 290
— узаконенный 329, 332
сексуальная объективизация 309
сексуальность
— в супружеской дружбе 243—244
— в теории Уоллстонкрафт 165, 174—178
— и свободная любовь 193—200
— и субъективность 173—174
— между мужчинами 32—33
— между женщинами 274, 298
— мужчина, насилие и 141—142
— теория Фуко 303, 304, 308—313
семейная зарплата 358
семья
— и женщины (у Платона) 15, 25—49
— и политическая жизнь 189—192
— и политическая стабильность 64—78
— нуклеарная 348, 350—356, 357, 361, 375—376
— справедливость в 255—262, 270
— у Гоббса 17, 95—100
— упразднение 31—39, 42—43
символическая репродукция 348—350, 352—353, 355—356, 365—366, 369—371
системно интегрированные контексты действий 350—356, 365—366, 370, 371
собственность 155, 190—191
— в брачном сообществе 125, 126
— и происхождение по отцу 148, 150
— точка зрения Платона 26—32, 38, 40—43, 48—49
согласие, согласованное решение 351, 354, 356
сопротивление
— в теории Фуко 303, 304—306
— генеалогия как форма 307—308
социализация 49, 143, 148, 167, 177, 259, 264, 349, 365
социализм 242
социальная справедливость 253, 255, 267
социально интегрированные контексты действий 350—356
социальное изменение 205, 206, 242, 277, 287
социальное неравенство 153
социально-политическая обстановка 176, 177
социальные отношения 152—153, 155
— Маркс о 213, 217—218, 222
— разумный эгоизм в 139, 140, 141—142
социальные права 364
социальный контроль 302
социальный статус 159, 161—167, 170, 173
сочувствие 228
справедливость
— в семье 255—262, 270
— нравственное развитие/воспитание 259—262
— принципы Ролза 254—255
— теория Ролза 249—254, 262—271
средний класс 229, 279—280, 290—293, 293—294
сторонники теории договора 85, 90
— и Филмер 114—119
страсть 21, 168—169
— /разум дихотомия 165, 173—177
субстанциальность 187, 189—190
субъективность 186—187, 191, 336
супружеское право 85—86, 88—90, 101, 105, 106, 123—132
существование и жизнь 275—277
счастье 26, 77

тезис колонизации 365—366, 370—371, 374
телеология и природа 53—57
тело
— аристотелевская традиция 57, 64, 68, 78
— и душа 26—27, 57, 78
— и сознание 169, 179, 284—287, 335
— политика 341
— теория договора 103—104
теория договора 111, 116—117, 126—129, 149
— и естественное состояние 91—95, 100—104
теория (происхождения) обязанностей 87, 118
теория согласия 233—234
труд
— действие, создание и 18, 319—332
— и пост-запечатлённость 212—221, 222

угнетение/притеснение 163, 173, 177, 204, 281, 312
— и привилегии 290—293
— политическое 160, 161, 336
— расовое 277—278, 284, 287
— сексистское 274, 280, 284
— социальное 161
«удвоенный взгляд» феминистской теории 182—183, 185
универсализм 372, 373
Уоллстонкрафт М.
— «В защиту прав женщины» 13, 162, 164—167, 170—176, 179
— «В защиту прав человека» 163—164
— «Заблуждения женщин, или Мария» 162, 174—179
— и философы эпохи Просвещения 159—160
— личная жизнь 162—163, 175—178
— права женщин 164—174
— права человека 163—164
— равенство 160, 179
— разум/страсть дихотомия 165, 173—177
— разум/чувства дихотомия 159, 162—163, 165, 175—177

феминизм
— демократический 139, 153—156
— и политическая теория 11—24
— и теория справедливости Ролза 262—271
— и Фуко 308—313
— радикальный 299, 309—312
— современный и Руссо 137—139
феминистская критика капиталистического общества всеобщего благосостояния 363—375
феминистская политика и Арендт 316—343
феминистская теория (и публичная сфера) 332—343
феминистские дискуссии по проблемам патриархата 83
феминистский анализ социально-теоретической модели 348—356
феминистский дискурс обретения/осознания силы 183—184
феминистский подход к истории философии 182—185
феминность 14, 360
— марксистская гендерная теория 206—209
— материнская 208, 209
— социальное значение/смысл 372, 373
феодализм 190, 191, 192
Филмер Р.
— и сторонники теории договора 114—119
— классический патриархат 82, 86—91, 104
— постулаты патриархата 111—114
философия, история философии 182—185
формирование идентичности 206—209
Французская революция 20, 191, 192, 194, 196
Фуко М.
— «История сексуальности» 303, 304
— и феминизм 308—313
— критика теории революций 299—308
— «Надзирать и наказывать» 304
— теории различия 297—299
функционализм 60, 304

Хабермас Ю.
— капиталистическое общество всеобщего благосостояния 363—375

— классический капитализм 356—363
— социально-теоретическая модель 348—356
— «Теория коммуникативного действия» 348
хорошее общество 146, 147, 154
— фундамент 148—152

цензура 312

частная/приватная сфера 15
— и политический статус 159—160
— при классическом капитализме 356—363
частные жены 30, 42, 46—49
чувства 260—261
— /разум дихотомия 159, 162—163, 165, 175—177, 342
чувственность 165, 244

эгоизм 27, 31, 149, 228, 239
эдипов комплекс 251
экзистенциализм 289, 323
эмоции 34, 61
эпистемология 209, 212, 221, 318, 334, 338, 341
— материалистическая 149
эпоха Просвещения 20, 159—160, 164, 168, 174, 183, 194, 196, 199, 206, 221
этика 178—180, 240, 251

юридическое лицо 230

«Я»/«Другой» динамика 209

Geist 186, 189
Gestalt 182
logos 55, 61, 75, 342
physis 53, 59
telos 54, 55

СОДЕРЖАНИЕ

Об авторах 5
Источники 8
Введение. *Кэрол Пейтмен, Мэри Линдон Шенли* 11

Глава 1. Философы-королевы и частные жены: Платон о женщинах и семье. *Сьюзен Моллер Оукин* 25

Глава 2. Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики. *Арлин Саксонхаус* 53

Глава 3. «И сотворил Бог мужчине помощника»: Гоббс, патриархат и супружеское право. *Кэрол Пейтмен* 82

Глава 4. Ранние либеральные истоки феминизма: Джон Локк и наступление на патриархат. *Мелисса А. Батлер* 110

Глава 5. Руссо и современный феминизм. *Линда Лейндж* 137

Глава 6. «Притеснение моего пола»: Уоллстонкрафт о разуме, чувстве и равенстве. *Мойра Гейтенс* 159

Глава 7. О Гегеле, женщинах и иронии. *Сейла Бенхабиб* 182

Глава 8. Маскулинный Маркс. *Кристина ди Стефано* 204

Глава 9. Рабство и дружба в браке: «Подчинение женщин» Джона Стюарта Милля. *Мэри Линдон Шенли* 227

Глава 10. Джон Ролз: справедливость как честность — для кого? *Сьюзен Моллер Оукин* 249

Глава 11. Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»? *Элизабет В. Спелман* 274

Глава 12. Фуко и феминизм: к политике «различия». *Яна Савицки* 297

Глава 13. Ханна Арендт и феминистская политика. *Мэри Г. Диц* 316

Глава 14. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер. *Нэнси Фрейзер* 347

Указатель имен 380
Предметный указатель 386

ФЕМИНИСТСКАЯ КРИТИКА И РЕВИЗИЯ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Сост. М.Л.Шенли, К.Пейтмен

Редактор *Л.Ю.Пантина*
Технический редактор *В.А.Юрченко*

ЛР № 066009 от 22.07.1998.
Подписано в печать 24.10.2005.
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,0. Уч. изд. л. 28,3. Тираж 2000 экз.
Заказ № 5888

Издательство
«Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)
117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.
Тел. 334-81-87 (дирекция)
Тел./Факс 334-82-42 (отдел реализации).

Отпечатано во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14