

мария рахманинова

# ЖЕНЩИНА КАК ТЕЛО



**Мария Рахманинова –**

специалист по социальной философии, кандидат философских наук, автор ряда активистских фотопроектов. Родилась в Москве в 1985 г, в сферу ее научных интересов входят политические теории, движения и идеологии, гендерная теория, искусство. В своей первой книге она показывает, что продажа и эксплуатация женского тела не только формируют самую грязную и жестокую индустрию, но и цементируют, и олицетворяют всю дегуманизирующую рыночную систему вместе с ее обязательной консервативной подкладкой.

иллюстрация - Мария Рахманинова

обложка - Николай Олейников

редактура - Кирилл Медведев

Научное издание.

Рецензенты:

П.В.Рябов, кандидат философских наук,

И.А.Матвеев, кандидат политических наук.

ISBN 978-5-98063-026-3

свободное марксистское издательство

серия новые красные, 2015

## **содержание**

- Власть и насилие в феномене проституции:  
анализ с социалистических позиций (5)
- Порнография как неолиберальный конструкт (48)
- Любовь и власть в левом гендерном дискурсе (64)
- Красота-капитал (84)
- Онтология женского в консервативном подходе к абортам (92)
- Материнство как идеология:  
тенденции, проблемы, перспективы (101)
- Примечания (112)



## Власть и насилие в феномене проституции: анализ с социалистических позиций

*«Я спрашиваю тебя, что же такое, наконец, проституция? Что она? Влажной бред больших городов или это вековечное историческое явление? Прекратится ли она когда-нибудь? Или она умрет только со смертью всего человечества? Кто мне ответит на это? <...>*

*– Когда она прекратится – никто тебе не скажет.*

*Может быть, тогда, когда осуществляются прекрасные утопии социалистов и анархистов, когда земля станет общей и ничьей, когда любовь будет абсолютно свободна и подчинена только своим неограниченным желаниям, а человечество сольется в одну счастливую семью, где пропадет различие между твоим и моим, и наступит рай на земле, и человек опять станет нагим, блаженным и безгрешным. Вот разве тогда...».*

*А.И. Куприн. «Яма»[1].*

В первой главе речь пойдет о том, как понимается в левом дискурсе\* одна из важнейших проблем пола и гендера\*\* – проблемы проституции.

Проституция является не только социальной, но и политической проблемой по ряду причин. Во-первых, потому, что она представляет собой социально организованные

---

\* дискурс - система смыслов и концептов, сформировавшаяся вокруг какой-либо темы, проблемы, характеризующаяся собственным стилем в языке, совокупностью социальных практик, собственной проблематикой, эстетикой, риторикой и категориально-понятийным аппаратом (здесь и далее прим. автора).

\*\* гендер - в данном случае тип социально-политического опыта, приобретаемого человеком, с которым общество взаимодействует как с представителем того или иного пола; своего рода социально-политический фильтр, через который общество взаимодействует с индивидом и подвергает его различным воздействиям и интерпретациям.

формы торговли, в той или иной степени лоббируемые государством и существующие при гласной или негласной поддержке самых разных властных институций. В наибольшей степени это выражено в феномене публичных домов, формирующих «трудовые цеха» сексуальных работниц, что в существенной мере характеризует картину трудовой организации в обществе и подход к ней со стороны государства.

Так, к примеру, И.Блох в своём знаменитом исследовании «История проституции» пишет об отношении к проституции в средневековом государстве: «С одной стороны, мы видим чрезвычайно строгий взгляд на брак как таинство, но брак, в котором запрещена была самая существенная его сторона, индивидуальная любовь, хотя проявление любви вне брака строго наказывалось как нарушение супружеской верности <...>. С другой стороны, в то время, напротив, решительно защищали и одобряли сношения с проститутками»[2], поскольку именно проституция была гарантией «защиты от худшего зла, от нарушения супружеской верности и от соблазнения приличных девушек»[3]. В этом тексте И.Блох последовательно показывает, что проституция всегда существовала с гласного или негласного согласия властей, опирающихся на определённые представления о задачах пола и семейной политики, поддерживающей данный политический строй.

Во-вторых, этот вид коммерческой деятельности основывается не просто на торговле, но на торговле телом, то есть представляет собой точку пересечения двух инстанций – рынка и телесности (которая, в свою очередь, есть не просто тело в аспекте отчуждаемой силы – как в случае, к примеру, с рабочим на заводе, но и тело в аспекте психосексуальности, то есть на гораздо более глубинном и потенциально травматичном уровне). Поэтому тело в этих условиях становится полем для реализации и экономической, и психофизической власти – в той или иной степени легитимируемой властью государства. О механизмах осуществления такой власти и о том, как тело становится полем государственного

вмешательства, наиболее подробно писал М.Фуко, анализируя психиатрические лечебницы, тюрьмы, исправительные колонии, учебные заведения, армию и прочие государственные инстанции.

Однако, в отличие от перечисленных инстанций, инстанция проституции выступает не в качестве исправительной, а в качестве амортизирующей деструктивный потенциал общества. Технически она основывается на подчинении тела как такового и психофизической стороны телесности так называемых «секс-работников» механизмам рынка и контролирующим властным инстанциям (сутенёрам, хозяевам борделей, полиции и так далее). Иными словами, проституция представляет собой ещё одно поле самоартикуляции политической и экономической власти, приводящей к тотальной деантропологизации человека в условиях функционирования рыночно-этактистской машины. Эта проблема – одна из наиболее важных для социалистической мысли, она обнаруживается во всём множестве социальных и политических практик. Именно поэтому анализ проституции – как одного из аспектов этой проблемы – так значим для «левой» теории.

Одним из первых наиболее ярких исследований проблемы проституции и её генезиса стал труд Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». В этом тексте Энгельс показывает фундаментальную связь между экономическим феноменом частной собственности, политической властью, властью патриархальной и типом организации общественного производства.

По его мысли, в основе патриархального угнетения мужчиной женщины лежит изобретение железа, а затем - оружия, с помощью которого мужчина смог впервые почувствовать свою силу и использовать её для свержения материнского права, по-видимому, весьма тяготившего его. Следствием этого стало появление частной собственности, требующей передачи по наследству на основании отцовского права, насаждаемого взамен материнского. Из отцовского

права начинает формироваться мужское господство и в других областях. Мужское господство, в свою очередь, с одной стороны, делает невозможным брак, основанный на любви (потому что любовь и мизогиничное\* прагматичное экономическое господство мало совместимы), а с другой, формирует жёстко регламентированную во всех своих проявлениях патриархальную, а затем и моногамную семью, основная задача которой – служить аппаратом по передаче собственности следующим поколениям. Следовательно, все любовные побуждения и отправления переносятся в область, внешнюю семье. Энгельс, подобно И.Блоху, пишет: «Гетеризм\*\* – это такой же общественный институт, как и всякий другой; он обеспечивает дальнейшее существование старой половой свободы – в пользу мужчин. На деле не только терпимый, но и широко практикуемый, особенно же используемый господствующими классами, гетеризм на словах подвергается осуждению. Но это осуждение в действительности направляется не против причастных к этому мужчин, а только против женщин; их презирают и выбрасывают из общества, чтобы, таким образом, снова провозгласить, как основной общественный закон, неограниченное господство мужчин над женским полом»[4].

Фактически гетеризм формируется именно вследствие подчинения женщины – с одной стороны, женщины в семье – мужу и отцу, и притом ради экономических целей, а не любви, с другой стороны – женщины, рекрутированной (как правило) из социальных низов для мужских половых отпращиваний – клиенту и сутенёру. В обоих случаях подчинение связано с мизогинией, происходящей, в свою очередь, из экономической категории частной собственности, с момента своего появления определяющей мышление муж-

---

\* мизогиния – ненависть, презрение к женщине.

\*\* гетеризм – термин, который предлагает Энгельс для феномена проституции, впоследствии часто используется в этом значении, в том числе, в качестве эвфемизма.



чин-собственников и требующей исключения женщины из общественной жизни и труда вне семьи.

Иными словами, в случае брака собственность диктует подчинение жены и требования её верности, а в случае проституции в качестве собственности выступает сама женщина, потребляемая мужчиной в аспекте своего пола и редуцируемая к нему. Энгельс особенно подчёркивает, что такое положение вещей дегуманизирует мужчину: «...чем больше старинный гетеризм изменяется в наше время под воздействием капиталистического товарного производства и приспособляется к последнему, чем больше он превращается в неприкрытую проституцию, тем сильнее его деморализующее воздействие. При этом мужчин он деморализует гораздо больше, чем женщин. Среди женщин проституция развращает только тех несчастных, которые становятся ее жертвами, да и их далеко не в той степени, как это обычно полагают. Зато всей мужской половине человеческого рода она придает низменный характер»[5].

Этот взгляд радикально отличается от взгляда на проституцию в правой консервативной оптике, приписывающей безнравственность и преступность именно женщине, а не её покупателю, а потому требующей наказания для проститутки, а не для клиента (что закреплено в целом множестве законодательств по всему миру), но, тем не менее, зачастую негласно отстаивающей необходимость проституции как «неизбежного зла».

Важно, что Энгельс отмечает прямо пропорциональную зависимость между вовлечённостью женщины в общественное производство и её онтологическим статусом в обществе: именно с исключением женщины из сферы труда вне семьи возникает возможность тотального контроля над ней. А значит – и формирование проституции как неизбежной специальной области для внебрачных сексуальных отправлений, невозможных в условиях моногамной семьи по ряду причин. Пролетарский брак Энгельс расценивает в этом смысле как моногамный только по исторической форме, а

не по существу, ведь женщина-пролетарка вовлечена в производственный процесс, а значит, оснований для господства над ней мужчины – остаётся значительно меньше[6].

Таким образом, критика Энгельсом власти над женщиной-женой и женщиной-проституткой исходит из критики частной собственности как формы власти, приводящей к патриархальному и милитантно ориентированному распределению власти между мужчинами, в особенности между мужчинами из господствующего класса, и превращающей самих этих женщин в частную собственность.

По мнению некоторых исследователей, именно из этого порабощения впоследствии возникает рабовладельческий строй. Так, Г.Лернер пишет: «Во всех известных нам обществах, первым коллективом рабов всегда были женщины побеждённых племён, тогда как мужчин убивали. Только после того, как мужчины научились поработать и держать в повиновении женщин человеческих групп, обозначенных как “чужие”, они нашли способ обращать в рабство мужчин из этих групп, а затем – мужчин собственной племенной (этнической, национальной) группы»[7].

Испорченность и распущенность, в которые ввергаются мужчины в связи с проституцией, отмечает и другой классик социалистической мысли – А.Бebel. Так, например, он пишет о современниках Солона, легализовавшего первые публичные дома, доход от которых шёл правителям и городу, что те возносили политику хвалу следующего содержания: «Солон, слава тебе, ибо ты купил публичных женщин для блага города, для нравов города, наполненного крепкими молодыми мужчинами, которые без твоего мудрого учреждения должны бы были предаться нарушающему покой преследованию женщин из лучшей среды»[8]. В этом описании мужчина оставляет за собой не только право вести себя подобно животному, не способному контролировать свои физические побуждения, но и решать, какие из женщин лучше, а какие хуже; какие достойны преследования только когда животные инстинкты уже трудно сдерживать, а какие

– в любой удобный момент, ведь они «созданы» специально для мужских половых отправления, подобно известного рода посуде. Это взгляд господина останется присущим мужчине вплоть до современности.

Поэтому как и Энгельс, Бебель уделяет пристальное внимание вопросу проституции как формы власти над женщиной, воспринимаемой в качестве вещи. Так же, как и Энгельс, возникновение проституции он относит к эпохе свержения материнского права наследования – отцовским. Именно тогда зародилась частная собственность, и мужчины получили возможность удовлетворить свои властные амбиции – в том числе за счёт женщин, превращённых в собственность и предоставленных в распоряжение всем другим мужчинам.

При этом рост проституции в эпоху индустриализации Бебель связывает с ростом числа женщин, «получающих заработную плату, слишком высокую, чтобы умереть, и слишком низкую, чтобы жить»[9]. Таким образом, Бебель выводит проституцию из частной собственности, возникшей вместе с мужским господством, а в современности – из логики капитализма. «Проституция, – говорит он, – является для буржуазного общества необходимым социальным учреждением, подобно полиции постоянному войску, церкви, предпринимательству»[10]. Женщина при капитализме превращается в живой товар, для максимально успешной торговли которым этот порядок делает всё возможное.

Бебель согласен с Энгельсом и в том, что проституция является обратной стороной моногамной семьи: в случае неудовлетворённости мужчина – в отличие от женщины, обязанной гарантировать достоверность наследников, – может отправиться искать удовлетворения в других местах. Впрочем, мужчины, живущие вне брака, также прибегают к подобной мере, непоследовательно и по-господски оставляя эту привилегию исключительно за своим полом.

По мысли Бебеля, то обстоятельство, что подавляющее большинство мужчин считает проституцию неизбежным

злом, свидетельствует не о её неизбежности, а о стремлении мужчин сохранить свои привилегии, дарованные им буржуазным обществом. Характерно, что также и в современности этот взгляд поддерживается не только большинством мужчин в обществе, но даже и представителями социалистических течений, парадоксальным образом стремящихся тайком сохранить за собой это приятное право на маленькую часть капиталистических благ и при будущем гипотетическом социалистическом порядке. Такую позицию мужчин Бебель называет «узким эгоизмом»[11] и утверждает, что мужчине следовало бы стыдиться этой игры в соблазненного Адама, в то время как он является лишь покупателем, попросту не склонным сдерживаться, а значит не имеющим права называться сильным полом[12].

Схожий взгляд отстаивала и русская марксистка и феминистка первой волны М.И.Покровская. Проблема проституции была одной из центральных для её деятельности. В духе марксистской теории она усматривала корни проституции в эксплуатации двоякого рода: с одной стороны, в эксплуатации бедных, а с другой – в эксплуатации женщин.

Однако, если поначалу Покровская полагала, что клиентами проституток являются преимущественно мужчины из имущих классов, то уже через несколько лет активной деятельности она пришла к выводу, что рабочие в той же мере заинтересованы в сохранении проституции, т.е. в не меньшей степени разделяют потребительский, капиталистический взгляд на женщину. Она писала: «Мужчины готовы делиться с женщинами своим заработком, но не как с товарищем-работником, а как с проститутками. Проституция представляется единственной женской профессией, относительно которой мужчины проявляют редкое единодушие. Они все согласны, что эта профессия подходящая для женщин и полезна для мужчин, поэтому всячески содействуют ей и поощряют её»[13].

Таким образом, обнаружив подобные настроения не только среди состоятельных господ, но также и в среде ра-

бочих, Покровская пришла к выводу о правомерности понятия «мужское сообщество», явления антиженского по своей сути, способствующего неравноправию и дискриминации женщин. Поэтому решение проблемы проституции она видела в том, чтобы, по крайней мере, установить равную половую мораль для мужчин и женщин: мужчины не должны требовать от женщин сексуальной сдержанности, если сами не в состоянии сдерживаться. А лучше всего, если они станут воздерживаться так же, как и женщины (хотя бы в вопросах проституции) – как в санитарно-гигиенических, так и в нравственных целях.

Единственным условием для полного исчезновения проституции Покровская считала абсолютное равноправие между мужчиной и женщиной и невозможность смотреть на неё как на вещь и игрушку для своих половых утех. О позиции и деятельности М.И. Покровской И. Юкина пишет: «Феномен проституции М.И. Покровская считала лакмусовой бумажкой отношении общества к женщинам. Работа шла как на теоретическом уровне – осмысление проблемы с феминистских позиций, так и на практическом – работа с проститутками, с разного рода государственными структурами, занимающимися проституцией, разработка законодательных предположений»[14].

21-25 апреля 1910 года Российским обществом защиты женщин был проведён Первый Всероссийский съезд по борьбе с торгом женщинами. В ходе съезда проституция рассматривалась как экономическая, социальная и этическая проблема. Феминистская и социал-демократическая позиции по этому вопросу состояли в том, что существует необходимость нравственного воспитания нового поколения в духе уважения к женщине, а также необходимость достижения гендерного равноправия, которое должно носить не только декларативный, но и практический характер. В том числе обсуждалась возможность подвергать медицинскому и полицейскому освидетельствованию, а также юридической ответственности, не только самих проституток, но и их

клиентов, ведь они не в меньшей степени являются разносчиками венерических заболеваний. Было даже предложено называть их «проститутами» – для того, чтобы особенно подчеркнуть презренность их половой распущенности, не служащей целям экономического выживания (в отличие от так называемой «распущенности» проституток), а потому не имеющей оправдания. Эта позиция впоследствии легла в основу подхода, который сегодня называется «криминализацией клиента» и практикуется с 2000 г. в Швеции, Норвегии и Исландии. В рамках этого подхода покупка секса и организация проституции уголовно наказуемы.

Важнейшим итогом съезда стало формулирование причин проституции: юридическое бесправие, бедность и двойная мораль в отношении женщин. Иными словами, бесправное в целом положение женщины, несопоставимое с положением мужчины. Именно поэтому в качестве главных мер борьбы с проституцией были предложены повышение экономического и культурного уровня трудящихся классов, охрана женского и детского труда, организация государственного страхования, больничных, а также материнских касс для работниц, учреждение женской фабричной инспекции, общедоступное бесплатное начальное образование и привлечение работниц к участию в профессиональных и культурных общественных организациях[15].

Во многом схожие взгляды высказывала классик анархистской мысли Эмма Гольдман. Однако её анализ проституции затрагивает и некоторые другие существенные аспекты этой проблемы.

Как и другие социалисты, она утверждала, что причины проституции коренятся в экономическом и культурном положении женщины в обществе, а потому крайне лицемерно ужасаться проституции, игнорируя указанные обстоятельства и не пытаясь их изменить. Э. Гольдман отмечает, что, хотя проституция известна человечеству с древних времён, именно в XIX веке она превратилась в глобальный социальный институт. Это вызвано, с одной стороны, тем, что в пе-

риод индустриализации женщины потянулись из деревень в города и с трудом могли найти себе в них место, с другой – тем, что оплата женского труда на должности, аналогичной мужской, по причинам патриархальных предрассудков по поводу роли кормильца и неподобающей роли работницы, оставалась мизерной и явно недостаточной для самостоятельного выживании.

Однако Э. Гольдман усматривает причины проституции не только в экономике. Она подчёркивает, что важнейшая проблема проституции – проблема пола, «само упоминание о которой вызывает у большинства моральные спазмы»[16]. Э. Гольдман пишет: «Общепризнано, что женщину воспитывают как сексуальный товар, однако держат её в полном неведении о значении и важности половой жизни. Всё относящееся к этой теме подавляется, а тех, кто хотел бы пролить свет на эту ужасающую тьму, преследуют и бросают в тюрьмы. Но коль скоро девушке не суждено знать о мерах безопасности, о роли самой важной части её жизни, не следует и удивляться тому, что она становится лёгкой добычей для проституции, либо другой формы отношений, ставящей её в положение предмета для чисто сексуального удовлетворения. Благодаря этому неведению вся жизнь и природа девушки разрушены и покалечены»[17].

Таким образом, Э. Гольдман впервые ставит проблему проституции в терминах сексуального просвещения: его отсутствие она называет важнейшей причиной проституции. Она также отмечает, что в существенной мере девушек толкает на панель двойная мораль, исповедуемая обществом, – о чём писали Ф. Энгельс, И. Блох, А. Бебель и другие исследователи. Так, если мужская сексуальность в обществе носит легитимный характер, то женская – строго табуирована. Вместе с тем, работая на фабриках по 10-12 часов, даже те юные девушки, у которых нет нужды подрабатывать проституцией ради денег и пропитания, физически и психологически выматываются и, подобно рабочим, испытывают потребность в коммуникации и развлечении. Тут-то

их и подстерегают все опасности улицы, от которых шаг до проституции. Не зная ничего о своём теле и своей сексуальности, не ведая опасностей, они искушаются первыми чувственными наслаждениями и потом редко выбираются из этого плена. По мысли Э. Гольдман, наибольшая вина за поступки этих девушек лежит отнюдь не на них самих, но, прежде всего, на тех лицемерных моралистах, которые проклинают женщину за то, что она «сошла с пути добродетели, приобретя половой опыт без санкции церкви»[18].

В самом деле, чувствуя порицание общества и семьи за собственные естественные потребности, а также стыд за минутную смелость их удовлетворить, женщина сама начинает считать себя развращённой и полагает, что ей не остаётся ничего, кроме дальнейшего падения. При этом, в глазах общества она действительно становится гораздо хуже даже самого развращённого и распутного мужчины, который считает, однако, ниже своего достоинства взять в жёны «испорченную», не девственную женщину. Эта ситуация вовлекает женщину в замкнутый круг вины и «падения». Характерный факт – согласно статистическим данным, около 50 % мужчин посещают бордели, и большинство из них женаты. Тем не менее, общество не порицает их не только за половую невоздержанность, но и за то, что они заражают венерическими болезнями своих жён и детей. Э. Гольдман справедливо подчёркивает всю непоследовательность подобного взгляда на мораль, и видит в нём одну из важнейших причин проституции.

Основной вывод Э. Гольдман заключается в том, что устранение проституции невозможно до тех пор, пока она не будет осмыслена не в терминах т.н. «моральности» и «аморальности» женщин, а как социально-политическая и экономическая проблема. «Мы должны обуздать собственную гордыню, – пишет она, – перестать считать себя «лучше тебя» [Библия. Первая книга царств. 15.28] и научиться распознавать в уличной женщине продукт общественных условий. Это избавит нас от лицемерия и обогатит понима-



нием, научит гуманности. Что касается полного избавления от проституции, то оно станет возможным лишь тогда, когда произойдёт переоценка ценностей, и прежде всего моральных, а также будет покончено с рабством в промышленности»[19].

Как экономический и политический феномен оценивал проституцию и В.И. Ленин (однако без акцента на том, что потребителями проституции являются именно мужчины, и без анализа этого обстоятельства, что было в целом характерно для большевистского взгляда на женский вопрос). Он полагал, что корни проституции лежат в бедности и эксплуатации неимущих. И потому никакие нравственные оценки и порицания не смогут её устранить, насколько рьяно ни демонстрировалось бы стремление к этому. С точки зрения Ленина, проституция – это прямое осуществление власти капитала и капиталовладельцев над женщиной, порабощённой капиталистическим патриархатом. Комментируя Пятый Международный Съезд по борьбе с проституцией, Ленин возмущается тем, что представители многих капиталистических стран в качестве борьбы с проституцией предлагают усиление полицейского и медицинского контроля над женщинами, в то время как повышение зарплаты считают недопустимым, потому что работницы этого, якобы, не заслужили, разговоры же о реальных социальных и экономических причинах проституции и вовсе прерывают враждебными возгласами: «Акробаты благотворительности и полицейские защитники издевательств над нуждой и нищетой собираются для “борьбы с проституцией”, которую поддерживают именно аристократия и буржуазия...»[20].

Поэтому в первое время после революции Советская власть – по крайней мере, на декларативном уровне – оттачивалась от энгельсовской интерпретации проституции как феномена, восходящего к капиталистической организации общественного труда. Коммунизм был провозглашён «могилой проституции»[21]. Борьба с проституцией – «борьбой с причинами, её порождающими, т.е. с капиталом, частной

собственностью и делением общества на классы»[22]. Основное же положение, из которого исходила власть после революции, состояло в том, что «борьба с проституцией не должна быть заменена борьбой с проституткой. Проститутки – это только жертвы или определенных социальных условий, или тех мерзавцев, которые втягивают их в это дело»[23]. Поэтому в указанный период была криминализована только организация проституции – во всех своих проявлениях.

Крайне примечателен взгляд на проституцию Г. Зиммеля, как известно, разделявшего леволиберальные и социалистические идеи и активно публиковавшегося в социалистической прессе. Будучи в существенной степени последователем неокантианства, Зиммель возвращается к знаменитой мысли Канта о необходимости отношения человека к человеку как к средству, а не как к цели. Через призму этого этического принципа Зиммель рассматривает феномен проституции и обнаруживает, что в нём этот принцип нарушен – причём для обеих сторон, поскольку обе стороны в проституции используют друг друга именно как средство. В таком отчуждении люди теряют свою индивидуальность и переходят в режим одномерности, лишённый выхода к подлинному бытию (впоследствии эта мысль не раз найдёт своё отражение у экзистенциалистов).

Впрочем, такое отчуждение происходит, по мысли Зиммеля, из самой природы денег, всему сообщающих стоимость, всё овеществляющих и объективирующих: также и природу вещей деньги губят одним своим прикосновением. «В то самое мгновение, — пишет Зиммель, — когда вещь начинает рассматриваться и оцениваться с точки зрения ее денежной стоимости, она выпадает из этой категории, ее качественная ценность переходит в количественную, и та принадлежит самой себе, т. е. двойственное отношение к самой себе и другому, которую мы воспринимаем как предпочтительность, особость, оказывается утраченной. Сущность проституции, обнаруженная нами в деньгах, сообща-

ется предметам» [24]. Иными словами, как и все социалисты, – но под своим углом – Зиммель обнаруживает глубинную взаимосвязь между рынком и проституцией: рынок порождает проституцию, деантропологизируя человека и межчеловеческую коммуникацию, превращая людей в средство друг для друга, с одной стороны, а также обесмысливая и унифицируя мир вещей – с другой. Рынок, по Зиммелю, это утрата субъективного в объективном – в объективной силе денег как формы общественных отношений, десубъективирующих всё субъективное. В том числе – человека.

Таким образом, проституция представляет собой один из значимых предметов анализа для классической левой мысли – отчасти из-за того, что у истоков этого явления стоят частная собственность и патриархат – центральные для социалистической теории проблемы и важнейшие инстанции власти. Являясь обратной стороной моногамного брака, основанного на подавлении и подчинении женщины, а также на необходимости наследования частной собственности, проституция прошла через всю историю и укоренилась в современном капиталистическом мире.

В отличие от своих оппонентов справа, выступавших, с одной стороны, за умеренную легализацию проституции как неизбежного зла, с другой – за криминализацию самих проституток как безнравственных преступниц, а с третьей – изображавших борьбу с проституцией путём вялого противодействия ее симптомам, а отнюдь не причинам, – классики социалистической теории самых разных направлений единодушно выступали против проституции как формы господства человека над человеком. Отчуждение, эксплуатация и дегуманизация человека – важнейшие проблемы, которые они видели в проституции, и борьбу с которыми полагали необходимой.

Однако, учитывая, что патриархат возникает практически одновременно с частной собственностью (как говорилось выше, главный мотив для зарождения патриархата – мужское господство, ставшее возможным благодаря появ-

лению оружия, а главный способ закрепления господства и главное его следствие – появление частной собственности), в интерпретации проблемы проституции часть социалистических учений акцентирует своё внимание на порабощённости женщины как капиталом, так и мужчиной, а часть – только на порабощённости капиталом, полностью игнорируя фигуру мужчины в этом вопросе.

Так, если у Энгельса и Бебеля проституция предстаёт и как экономическая, и как внеэкономическая (гендерная) форма угнетения, то для Ленина и других большевиков, стоявших на куда менее профеминистских позициях, проблема проституции исчерпывается классовым, т.е. экономическим угнетением. Для М.И. Покровской, напротив, проституция есть, прежде всего, следствие гендерного угнетения, и лишь затем – капиталистического.

На практике это означало, что методы борьбы с проституцией также предполагались различные. Покровская считала необходимой параллельную борьбу как против классовой, так и против гендерной эксплуатации, однако, видя, что рабочие поддерживают проституцию так же, как имущие классы, в борьбе с ней считала важным начинать именно с борьбы с гендерным угнетением (она участвовала как в работе с проститутками, так и с широкой женской общественностью – с целью повышения уровня самосознания женщин). Бебель и Энгельс полагают, что безнравственность и испорченность мужчин привиты им капиталистическим порядком, и потому более приоритетно начинать борьбу именно с капитализмом, но при этом вести и воспитательную работу с мужчиной. Ленин и партия большевиков отрицали специфически гендерный компонент и потому предлагали бороться именно с капитализмом, поскольку победа над ним должна автоматически привести к победе над проституцией.

Политическая победа большевиков в 1917 году определила политику в отношении проституции. В первые годы после революции эта политика понималась в довольно гуманисти-

ческом духе большевистского учения, предлагавшего криминализировать потребителя и организатора проституции – как угнетателей и агентов капиталистических отношений. Однако уже в середине-конце 20-х годов репрессивный метод решения социальных проблем возобладали – репрессии коснулись в том числе самих проституток. После прихода к власти Сталина и вплоть до Перестройки проституция в СССР была официально объявлена решённой проблемой, а проститутки – единичными отклонениями от господствующей ситуации, а отнюдь не живыми свидетельствами по-прежнему существующей проблемы. Излишне говорить, что этот терминологический ход так и остался идеологической декларацией и никак не решил проблем проституции на практике. Впрочем, дальнейшие события имеют уже крайне мало общего с социалистическими учениями.

### **Социалистическая теория и проблема проституции в XX веке**

В революционных практиках XX века попытки решить проблему проституции предпринимались неоднократно.

Так, например, в 1930-е годы важнейшую роль в Гражданской войне в Испании играли анархисты. Они, как и другие социалисты, рассматривали проституцию как порок консервативного буржуазного общества, унижающий человеческое достоинство и сводящий женщину к её сексуальной функции. На практике этой проблемой занималась знаменитая женская анархистская фракция «Свободные женщины» (*Mujeres Libres*), отколовшаяся от главной анархистской организации CNT (анархо-синдикалистского профсоюза Национальной конфедерации труда).

С точки зрения «Свободных женщин», в феномене проституции лучше всего заметно переплетение экономической и сексуальной власти над женщиной. Следствием этих двух форм власти становится тотальная деградация женщины как социального и культурного субъекта, с одной стороны, и самой её сексуальности – с другой. «Свободные

женщины» считали, что секс не должен рассматриваться как товар, – такой взгляд на него должен быть преодолён вместе с капиталистической экономикой, ради того, чтобы мужчины и женщины могли свободно и неотчуждённо реализовывать свою сексуальность.

Эти убеждения привели анархисток к новаторской идее специальных центров, в которых проститутки могли бы проходить реабилитацию и подготовку к нормальной жизни, где больше не будет труда, унижающего человеческое достоинство, – по крайней мере, такого, как секс за деньги. Безусловно, эти проекты были тесно связаны с мечтой о социальной революции. При этом «Свободные женщины» публиковали призывы к мужчинам-анархистам не поддерживать проституцию, поскольку её сохранение означало бы сохранение одной из жесточайших форм эксплуатации. Учитывая, что, по крайней мере на декларативном уровне, анархисты всегда боролись против абсолютно любых форм эксплуатации, поддержание хотя бы одной из них было бы грубым нарушением самих анархистских принципов. Однако именно в этом пункте практика анархизма зачастую резко расходилась с теорией, и такие призывы не всегда находили отклик среди самих мужчин, которые зачастую не были готовы расстаться с этой исконно мужской радостью и потому изобретали всевозможные оправдания проституции или доводы в пользу её незначительности как социальной проблемы. В ответ на серию статей, посвященных женскому вопросу, Национальный генеральный секретарь CNT в 1935 году писал: «Мы знаем, что приятней отдавать приказы, чем подчиняться... Между женщиной и мужчиной происходит то же самое. Мужчина чувствует себя более удовлетворенным, имея раба, готовящего ему еду, стирающего его одежду... Это реальность. И, говоря прямо, то, что мужчины уступят [их привилегии], является только мечтой»[25]. Именно поэтому на практике большинство анархистов отказывалось признать специфику подчиненного положения женщин, и лишь немногие мужчины были бы

готовы отказаться от власти над женщинами, которой они пользовались так долго.

Тем не менее, «Свободным женщинам» удалось организовать образовательные центры, а также разработать программу занятости для женщин, чтобы они могли достигнуть экономической независимости и автономного положения в достойном труде, тем самым застраховав себя от попадания в проституцию. В сельской местности анархистки (при поддержке профсоюзов CNT) финансировали сельскохозяйственные программы обучения, на производствах – содействовали созданию и поддержке дошкольных учреждений, а также проводили семинары по повышению политической грамотности. Кроме того, они активно боролись за уравнивание мужских и женских зарплат. Их главной задачей была «инкультурация» женщин, в которой они видели важнейшее условие развития женщин как личностей и гражданок: только грамотность могла позволить женщинам лучше понять текущую общественную ситуацию и найти своё место в ней[26].

В послевоенный период в Европе начал активно формироваться гендерный дискурс. В том числе – левофеминистский. Крупнейшей фигурой, оказавшей на него колоссальное влияние, была Симона де Бовуар, которая впервые предложила академический философский, исторический и научный анализ проблем женщины в обществе. В своём главном тексте «Второй пол» она осуществляет подробный исторический, социальный и гендерный анализ проституции.

Симона де Бовуар, вслед за М. Покровской, обнаруживает в феномене проституции как сильный экономический, так и значительный гендерный компоненты: «Мы уже видели, что брак имеет своим прямым продолжением и проституцию. “Гетеризм, — говорит Морган, — сопутствует человечеству на всем пути развития цивилизации в виде туманного призрака рядом с семьей”. Предусмотрительности ради мужчина требует от жены нравственной чистоты, но

его самого не удовлетворяют условия, выполнение которых он ей навязывает. <...> Нужна канализация, чтобы гарантировать здоровые условия жизни во дворцах, — так говорили Отцы Церкви, а МанDEVИЛЛЬ в одной своей шумевшей работе писал: «Совершенно очевидна необходимость пожертвовать одной частью женщин, дабы уберечь другую и тем самым избавить общество от еще более отталкивающей грязи». Одним из аргументов американских рабовладельцев в пользу сохранения рабовладельческого строя был тот, что белые Юга Америки, будучи избавлены от тяжелых работ, выполняемых рабами, могут поддерживать между собой самые демократические, самые утонченные отношения; вот так же существование касты “гулящих девок” позволяет с рыцарским уважением относиться к “честной женщине”»[27].

В этом тезисе обозначены глубинные предпосылки проституции, связанные со специфически гендерной дискриминацией, с властью мужчины над женщиной. Примечательно, что для Симоны де Бовуар природа этой власти, а также её связь с зарождением собственности так и остаётся во многом неясной. Объяснение, которое она находит у Энгельса, не удовлетворяет её. Она пишет: «Неприспособленность женщины <к новым железным> орудиям повлекла за собой ее крах, потому что мужчина подчинил ее с помощью своего проекта обогащения и экспансии. Но и этого проекта недостаточно, чтобы объяснить факт ее угнетения: разделение труда между мужчиной и женщиной могло бы стать дружеским сотрудничеством. Если бы изначально отношения человека с себе подобными строились исключительно на дружбе, то любой тип порабощения был бы просто необъясним — явление это есть следствие захватнических свойств человеческого сознания, которое стремится к объективному осуществлению своей суверенности. Если бы оно не содержало в себе изначально категорию Другого и притязание на господство над Другим, открытие бронзовых орудий труда не могло бы повлечь за собой угнетения женщины. Энгельс не объясняет и особого характера этого угнетения»[28]. Та-



ким образом, вопрос о происхождении власти мужчины над женщиной она оставляет отчасти открытым, хотя и признаёт фундаментальную связь между становлением частной собственности и укреплением патриархата: «Возникновение частной собственности лишило женщину власти, и с частной собственностью будет на протяжении веков связана ее судьба: история женщины во многом перекликается с историей наследства»[29]. Это обстоятельство, впрочем, не мешает ей исследовать мужскую власть в её эмпирической и исторической конкретности, в её повседневных манифестациях.

Так, например, эта власть имеет своим следствием фундаментальные перемены в вербализациях чувственности самих проституток. Согласно исследованиям Анны Рюлинг [30], многие из них (около 20%) обретают склонность к лесбийским отношениям, поскольку со стороны мужчины они чувствуют только утилитарный, вещный, а подчас и вовсе агрессивный подход к своему телу, полностью исключающий эмоциональную и интеллектуальную сопричастность. Только с подружкой проститутка обретает ту неотчуждённую искренность, которой в буржуазной традиции гетеронормативной романтической любви проникнуты отношения между мужчиной и женщиной. Даже в тех случаях, когда проститутка не приобретает лесбийских склонностей, интуитивно она гораздо в большей степени переживает солидарность с другими женщинами, поскольку все они «крайне нуждаются друг в друге, чтобы построить свой “контрмир”, где они обретают человеческое достоинство»[31].

Симона де Бовуар последовательно опровергает крайне популярную теорию Ч. Ломброзо[32], согласно которой проститутки в основном представляют собой умственно отсталых женщин, ищущих лёгких денег. Она констатирует, что среди проституток можно встретить женщин самого разного интеллектуального развития, и это лишний раз доказывает ошибочность довода Ч. Ломброзо о том, что проститутками становятся по причине врождённых умственных

и психических патологий. Де Бовуар ссылается на исследования Паран-Дюшатле, доктора медицины и президента совета оздоровления Парижа. Он собрал статистические данные, согласно которым «из 5183 проституток 1441 занимались проституцией из-за нужды и бедности, 1255 были сироты, не имеющие средств, 86 занимались проституцией, чтобы содержать родителей, братьев, сестер или детей, 1425 были любовницы, оставленные своими любовниками, 404 были девушки, соблазненные офицерами и солдатами и привезенные в Париж, 289 были во время беременности оставлены своими любовниками, 289 были прислуги, соблазненные хозяевами и выгнанные ими, 280 переселились в Париж из-за заработка. <...> Большая часть проституток толкается на это ремесло в возрасте, когда их вряд ли можно считать ответственными за свои поступки. Из арестованных за 1878-1887 годы в Париже тайных проституток 12 615, или 46,7 процента, было несовершеннолетних, за 1888-1898 годы несовершеннолетних было 14 072, или 48,8 процента»[33].

Вслед за Бебелем и Паран-Дюшатле Симона де Бовуар приводит анализ разнообразных источников, в том числе прессы и статистических исследований за 1931 год, и показывает, насколько часто к проституции юную девушку принуждает её муж или партнёр, а также насколько сильно меняется личность девушки под воздействием среды, в которую она попадает (что соответствует центральному материалистическому тезису социалистической философии об определении сознания бытием).

Симона де Бовуар приходит к выводу о том, что «в обществе, где наличествуют нищета и безработица, каждая профессия тотчас приобретает своих служителей; пока будет необходимость в полиции и проституции, будут и полицейские, и проститутки. Кроме того, в среднем оба эти ремесла дают больший доход, чем многие другие. Было бы лицемерием удивляться масштабу проституции, предложение определяется спросом, в данном случае со стороны мужчин; это извечный и универсальный экономический процесс»[34]. Де

Бовуар, подобно Э. Гольдман, заключает, что проституцию невозможно искоренить лицемерным порицанием или отрицанием. Проституция должна исчезнуть сама, и это станет возможным только при следующих условиях.

Во-первых, каждая женщина должна иметь возможность рассчитывать на приличную, достойно оплачиваемую работу, способную прокормить как минимум её саму, а в идеале – её ребёнка или детей. Во-вторых, её сексуальное поведение не должно регламентироваться обществом, признающим право на свободу любовных отношений только за мужчиной, а за женщиной закрепляющим лишь узкие консервативные модели поведения добродетельной матери, либо проститутки. И, наконец, только когда мужчина перестанет рассматривать женщину исключительно редуционистски – как объект, обеспечивающий ему сексуальный и хозяйственный комфорт, исчезнет порождённое патриархатом отчуждающее разделение отношений между мужчиной и женщиной на семейные и сексуальные, а значит, спрос на проституцию попросту исчезнет. «Только уничтожив условия, при которых возникает проституция, можно уничтожить саму проституцию», – пишет де Бовуар[35].

Этому фундаментальному анализу проституции будет суждено лечь в основу современных феминистских и левофеминистских концепций.

Примечательно, что анализ Симоны де Бовуар впервые ставит вопрос не только о глобальных причинах проституции – таких, как бедность, патриархальное отношение к женщине, мизогиния и так далее, – но также и вопрос о том, почему для самих женщин этот путь становится возможным, а зачастую – желаемым.

Симона де Бовуар пишет: «Возникает вопрос: почему та или иная женщина избирает проституцию? Но корректнее было бы спросить: а почему бы ей ее не избрать?». Большинство проституток в прошлом были служанками. Им регулярно приходилось проходить через угнетение, при котором с ними, разумеется, обращались как с вещью, а не

как с человеческой личностью. Обычным делом для них становилось также исполнение всевозможных прихотей хозяина. Это обстоятельство, впрочем, характерно отнюдь не только для Европы: российская история и литература изобилуют подобными примерами. Например, в «Господах Головлёвых» Салтыкова-Щедрина мы находим историю сексуальной эксплуатации барином своей прислуги: «До сих пор Евпраксеюшка была до такой степени беззащитна, что Порфирий Владимирыч мог угнетать ее без малейших опасений. Благодаря крайней неразвитости ума и врожденной дряблости характера, она даже не чувствовала этого угнетения»[36].

И если в России крепостные крестьянки и прислуга фактически просто принуждались к сексу со своими хозяевами, формально не становясь проститутками, то девушки на Западе становились таковыми, в том числе пытаясь избежать рабства у одного единственного хозяина. В особенности это касалось тех, кто переехал из родных краёв на заработки в город: около 80% парижских проституток 40-х годов были приезжими, не сумевшими найти других способов выживания.

Весьма интересно описание Симоной де Бовуар того, как же формируется в женщине эта готовность к проституции – зачастую переходящая в склонность. И хотя по-настоящему эта проблема будет раскрыта намного позже и с помощью другого понятийного аппарата, основные её контуры Симона де Бовуар описывает блестяще.

Она обнаруживает одну из причин проституции в требованиях, которые буржуазное общество предъявляет к женщине. Так, определяя женщин преимущественно через эстетические фильтры и взаимодействуя с ними в зависимости от их соответствия эстетическим канонам, буржуазное общество побуждает даже самую бедную девушку стремиться быть похожей на красавиц высшего света, которых так щедро демонстрируют медиа в качестве образцов женского бытия. Поэтому, чем меньше женщине удаётся соответствовать этим требованиям, тем менее снисходительно к ней об-

щество, тем более оно враждебно к ней, и тем менее полноценной она себя чувствует.

Учитывая, что буржуазное общество тотально основывается на идеологии рынка, заинтересованного в создании такой эстетики, с помощью которой можно получить как можно большие прибыли, продав как можно больше продукции, неудивительно, что даже минимальное соответствие требованиям стоит отнюдь не дешево. Между тем, женские зарплаты – по ряду причин – в среднем намного ниже мужских, поэтому женщине, как правило, с трудом хватает на то, чтобы свести концы с концами, не говоря уже о необходимости соответствовать эстетическим требованиям. Многих женщин это вынуждает пользоваться тем, что позиционируется обществом как их сущность, – внешностью и телом.

С одной стороны, это приводит к униженности женщины в отношениях с мужчинами. «Заставляя мужчину платить деньги или оказывать ей какие-либо услуги, женщина как бы компенсирует комплекс женской неполноценности; деньги здесь играют очистительную роль; они сводят на нет борьбу полов. Если многие женщины, отнюдь не профессиональные проститутки, стремятся заполучить от своих любовников денежные чеки и подарки, так это не из скупости: заставить мужчину платить — и расплачиваться за это, как мы увидим дальше, — это значит сделать его своим орудием. Женщина таким путем защищается, чтобы не стать самой орудием в руках мужчины. <...> Ее самолюбие удовлетворено. <...> Надо сказать, что куртизанка считается фригидной женщиной. Для своей же пользы она должна уметь управлять и своим сердцем, и своим чревом; сентиментальная или чувственная, она рискует стать жертвой мужского превосходства, подпасть под его влияние, а он станет ее эксплуатировать, всецело подчинит себе либо заставит страдать. <...> Гетеры, как и матроны, охотно делятся друг с другом “трюками”, позволяющими им работать на притворстве. Это презрение, это отвращение, питаемое к мужчине, — свидетельство того, что в игре “эксплуататор — эксплуатируемый”

они совсем не уверены в своем выигрыше. И в самом деле, в большинстве случаев зависимость — вот их удел»[37].

Действительно, тема «женских секретов» и «женских хитростей», повсеместно поднимаемая женскими журналами, в сущности, связана именно с желанием обхитрить «хозяина» (каковым в буржуазном патриархальном обществе представлен мужчина), а её постоянное обсуждение на страницах глянца приучает женщин к положению «умных рабынь», обречённых (якобы природой) на рабство, зато умеющих не остаться в проигрыше.

С другой стороны, многие женщины в прямом смысле слова встают на путь проституции, и приучаются либо эпизодически пользоваться своим телом для достижения конкретных задач, решить которые другим путём в патриархальном обществе практически невозможно (речь идёт о материальных благах, повышении на работе и так далее), либо систематически продавать его – чтобы выжить и прокормить семью, или суметь максимально вписаться в образ, соблюдение которого повсеместно требуется от женщины в сексистском обществе, основанном на механизмах рынка.

Оба эти фактора являются одними из главных причин проституции и сегодня, в том числе – в условиях российской действительности. В 80-е и 90-е годы, когда рыночная экономика только-только начала покорять сердца и умы россиян, появились так называемые валютные проститутки. Их основным мотивом было достижение сколь бы то ни было «приличных» условий жизни – в соответствии с существовавшими стереотипами. Классический фильм той эпохи «Интердевочка»[38] исчерпывающе показывает, как главная героиня встаёт на путь проституции, пытаясь преодолеть депрессивный мрак социальной анонии и беспроблемность угасающего «социалистического» мира. «Ветер перемен», принесший с Запада новые императивы, пробудил во многих российских женщинах надежды на то, что их ждет впереди не утрата человеческого достоинства, а, напротив, путь,

на котором это достоинство только и можно обрести, пусть и столь безжалостной ценой.

Очевидно, что главная проблема здесь заключается в понимании самой категории «достоинства»: согласно капиталистическому мировоззрению, оно состоит как минимум во внешней эlegantности и возможности не стоять в очереди за унифицированным товаром, приобретая то, что считается качественным и хорошим. Иными словами, в эпоху Перестройки капиталистическое мышление, уже активно и хаотично формировавшееся в обществе, никак не коррелировало с реальными возможностями этого общества, толкая женщин на проституцию, а мужчин – на криминал.

Не отставали и дети: школьницы 90-х практиковали проституцию прямо в школах, чтобы заработать себе, к примеру, на ставшую такой необходимой косметику, в то время как родители с трудом сводили концы с концами и не могли оплачивать подобные потребности своих детей. Приезжая летом к бабушкам на дачу, многие юные девушки запросто выходили на трассу и быстро зарабатывали себе на модную одежду, не видя ничего дурного в своём скорбном труде: общество диктовало новые законы. Как показывали социологические опросы, среди советских школьников в 1989 году профессия валютной проститутки входила в десятку самых престижных[39], 35-40 % московских школьниц на протяжении нескольких лет после просмотра фильма «Интердевочка» упорно мечтали стать путанами[40]. Повсеместная нищета ввергала в отчаяние тех, чьё представление о должном формировалось под влиянием новых образцов красоты и блага, тиражируемых развивающейся новой массовой культурой. В сущности, «лихость», так часто приписываемая 90-м, есть не что иное, как конфликт сущего и должного, и отчаяние общества перед лицом этого конфликта.

Однако проблема женской и подростковой проституции имеет и другие аспекты – связанные уже не с глобальными экономическими и идеологическими процессами – как в России времён Перестройки, но, прежде всего, с политиче-

ской и культурной интерпретацией роли женщины вообще. Так мы выходим на фундаментальную проблему объективации женщины, которая на рубеже XX и XXI вв. была осознана как одна из центральных гендерных проблем.

С раннего возраста, со школьной скамьи, девочку приучают жить в двух измерениях: как того, кто обладает телом (собственник), и как тело (собственность). При этом тело мыслится как предмет, который необходимо приводить в то или иное состояние, чтобы получать что-то необходимое. Или обменивать. Тело понимается как данность, позволяющая или мешающая получать необходимое, как своего рода таможня, как капитал. Вокруг этой житейской «премудрости» сосредоточено множество всевозможных фольклорных назиданий, передаваемых одним поколением женщин – другому. Самое невинное – «не будешь красивой, никто замуж не возьмёт».

Отчуждённость от собственного тела и отстранённый взгляд на него как на вещь позволяют легко мириться с тем, что кто-то использует его – в том числе, сексуально. На этом стоят многие семьи, в которых так привычно укрываться от одиночества в обмен на повседневные телесные услуги. Иными словами, тело становится объектом, и в этом акте самообъективации происходит отрешение девочки от самой себя. И именно поэтому объективирующий её другой не испытывает особых угрызений совести, ведь он «просто воспользовался телом» – не убил же.

Такой взгляд на тело делает проституцию практически неизбежной – даже в тех случаях, когда девушку не продают в рабство, что случается с огромным количеством женщин во всём мире (и оказывается возможным только при объективации и растождествлении женщины с её телом), и даже когда она не умирает от голода. Взгляд на отстранённый объект не подразумевает сожалений по поводу временного использования этого объекта кем-то другим. Особенно если это использование сулит хоть какие-то выгоды – признание, деньги, статус, вещи. Именно этот взгляд лежит в основе самой возможности проституции.



И именно поэтому очевидно, что именно объективация, во-первых, формирует женщину как социальный псевдосубъект (растождествлённый внутри себя), во-вторых, делает возможной проституцию. До тех пор, пока объективация не будет преодолена – глобально или в каждом отдельном случае, женщина не сможет стать свободным и автономным субъектом, мыслящим себя как часть общества; пока она замкнута в этой раздвоенности – как субъект и объект обладания – она не сможет преодолеть навязанный ей эгоцентричный индивидуализм, основанный, в первую очередь, на инстинкте самосохранения. А значит, не сможет и стать самостоятельным субъектом общества и истории, а не рабыней, пытающейся обхитрить хозяина, и не обладателем собственного отчуждённого тела и собственной отчуждённой сексуальности.

Подобно тому, как вызванная патриархатным капитализмом объективация женщины делает возможным предметное и инструментальное отношение к ней (и сходное отношение к себе самой), общество потребления в целом отчуждает человеческую сексуальность как таковую, превращая её в нечто отдельное от самой личности и способное быть удовлетворяемым за деньги, а также в товар, который можно приобрести. Классик неомарксистской мысли Э. Фромм описывает этот процесс как редукцию всех способов человеческого бытия к способам обладания, и, вследствие этого, как отчуждение человеческого – от человека в сферу торговли[41]. По поводу проституции он отмечает следующее: на протяжении всей истории человечества в тех обществах, где «жизнь вращалась вокруг собственности и успеха, где люди одержимы работой и более всего на свете боятся провала в деле»[42], проституция становится неизбежна, так как женщина начинает восприниматься как источник удовольствия и признак статуса, то, что нужно завоевать и присвоить. В таких обществах женщин превращают в проститутку, наложниц и пленниц. В качестве примера Э. Фромм приводит племя манус, описанное в работах Маргарет Мид: «Только

одна фаза в жизни мужчины не подчинена духу напряжённого труда и соревнования – это период юности, до женитьбы. Неженатые молодые мужчины объединяются в своего рода братство, они живут вместе в специальном общем доме, деля друг с другом хлеб, орехи, табак и наложницу (чаще всего пленницу)»[43].

На этом примере хорошо видно, что экономические феномены на деле выходят далеко за пределы экономики и обнаруживают себя, к примеру, в области повседневных практик, этики или гносеологии.

В свою очередь, описанное выше отчуждение становится неизбежным следствием того, что человек не просто живёт при капитализме, но и мыслит капиталистически: себя, своё тело, тела других. И хотя проституция появилась задолго до того, как капитализм оформился в законченную формацию, те его особенности, которые содержались уже в феномене частной собственности, стоявшем у истоков человеческой истории, не могли не влиять на мышление общества.

С точки зрения сегодняшней левой гендерной теории, современный капитализм представляет собой лишь развёртывание феномена и категории частной собственности до своего предела. Таким образом, сама возможность помылить проституцию возникает из господства определённой экономической модели, описывающий мир особым образом. В данном случае – через операцию обладания вещью и подведением под это понятие широкого спектра явлений, в том числе человека. В предельном смысле эта логика приводит нас к понятию тотальной сексуальной объективации – то есть к одному из самых радикальных проявлений того, что Маркс называл «отчуждением».

Впрочем, в этике капитализма понимание человека как вещи в ряде случаев есть нечто совершенно нормальное и описываемое с помощью гибкого понятия «платная услуга». Именно в этом пункте социалистическое понимание проституции расходится с либеральным: в либерализме проституция есть обыкновенная услуга, которая должна быть

легализована и доступна каждому. В защиту этой позиции либералы приводят доводы о том, что, работая легально, проститутки защищены от произвола криминальных структур, полиции и клиентов, а также могут рассчитывать на медицинскую помощь и комфортные условия труда. «Рядовые граждане полагают, что, призывая к легализации или декриминализации проституции, они повышают социальный и профессиональный статус женщин работающих в проституции. Однако повышение статуса проституции как работы возвышает отнюдь не женщину, а секс-индустрию»[44]. И это способствует закреплению в общественном сознании статуса женщины как сексуального объекта и, как следствие, росту сексуального насилия – как на улицах, так и в семье. Более того, сами женщины, работающие в сфере легальной проституции, часто признаются, что попали туда не по собственному желанию.

Наиболее красноречиво это показывает ставший крайне популярным в Интернете видеоролик с акцией проститутток из Квартала красных фонарей[45]. Акция состоит в том, что внезапно женщины, выставленные в витринах разных этажей одного здания, начинают синхронно танцевать. Прохожие радостно свистят и записывают происходящее на телефоны. Действие длится около минуты, после чего на электронном экране на крыше здания появляются слова «Каждый год тысячам женщин обещают карьеру танцовщиц в Западной Европе. К сожалению, они заканчивают здесь. Остановите траффик». Прохожие предсказуемо меняются в лицах и ошеломлённо застывают.

Между тем, практика легализации проституции показала, что даже сам по себе благородный довод о защите легальной проститутки на деле не выдерживает никакой критики. «Женщины, занимавшиеся проституцией, отмечали, что структуры, где они работали проститутками, почти ничего не делали для их защиты, вне зависимости от того, легальные это структуры или нелегальные. Единственное кого они защищают – это клиентов»[46]. «Даже в Нидерландах жен-

щины и девочки, которые продают свои тела, подвергаются регулярным угрозам, избиваются и насилуются сутенерами и клиентами. В недавнем уголовном процессе двое братьев, турки из Германии, обвинялись в том, что они принуждали более 100 женщин работать в районе красных фонарей Амстердама. По словам адвоката, представлявшего интересы одной из жертв в суде, большинство этих женщин происходили из неблагополучных семей, где бывали случаи инцеста, алкоголизма и родительского суицида. Или же это были женщины из Восточной Европы или Южной Азии, которые стали жертвами торговли людьми, – их заманивали обещаниями хорошей работы мошенники или попросту продавали собственные родители.

Эти женщины – главная туристическая достопримечательность Амстердама (вслед за ними идут кофейни, в которых продается марихуана). По различным оценкам от 50% до 90% этих женщин на самом деле находятся в сексуальном рабстве – их насилуют каждый день, в то время как полиция закрывает глаза на происходящее. Как ни трудно в это поверить, но их клиентам вовсе не грозит обвинение в изнасиловании – голландские политики заявляют, что нельзя определить, работает ли проститутка добровольно»[47].

Таковы неутешительные данные экспертов из Международной коалиции по борьбе с торговлей женщинами. Они показывают, что возвышенная либеральная теория (впрочем, сомнительная с этической точки зрения для социалистов) на практике не только не работает, но, напротив, приводит к ещё большему росту насилия и эксплуатации человека человеком – причём как непосредственно в области проституции, так и за её пределами (о чём было сказано выше).

Почему же не работает либеральный подход? В чём основная причина столь радикального несовпадения задач и результата? В социалистической оптике она состоит отнюдь не в случайных плохих людях, которые, по мнению либералов, нарушают правила, но, прежде всего, в том, что либе-

ральный подход – в том числе к проституции – сам по себе внутренне противоречив.

С одной стороны, для него священны права человека – во всяком случае, на декларативном уровне. С другой, – для него не менее (а зачастую – более) священны частная собственность и потребление. Ситуаций, когда оба этих явления приходят в противоречие друг с другом и приходится выбирать между ними, в истории было великое множество. И несмотря на всю благородную риторику о человеческом достоинстве, либеральный подход всегда склонялся в пользу частной собственности и прибылей, находя этому самые красноречивые объяснения.

Например, после цунами на Шри-Ланке, разрушившего все рыбацкие поселения близ океана, неолиберальное правительство с удовольствием воспользовалось случаем, чтобы задорого продать эти земли крупным компаниям и развернуть прибыльный гостиничный бизнес. Рыбаков, живших на этом месте веками, выселили в отдалённые от океана местности, лишив их, тем самым, возможности добывать пропитание, и заселили в жестяные бараки, где на данный момент они провели уже более 10 лет – без каких-либо шансов на лучшую жизнь в будущем[48].

О том, как организован труд на производствах, созданных крупными корпорациями в странах Третьего мира, во все излишне говорить: нарушение Трудового кодекса и прав человека стали в этой области самым обычным делом. Наоми Кляйн, длительное время исследовавшая этот вопрос, пишет: «Несмотря на постоянные угрозы расправы, Центр помощи рабочим делает робкие попытки организовать профсоюзы в недрах зонных фабрик — с разной степенью успешности. Например, организаторы кампании на швейной фабрике All Asia столкнулись с очень непростым препятствием — изнеможением рабочих. Самая большая претензия швей All Asia, шьющих одежду для Ellen Tracy и Sassoon, — принудительная сверхурочная работа. Обычная смена продолжается с семи утра до десяти вечера, но несколько раз в неделю работницы должны «задерживаться» на работе —

до двух часов ночи. Во время авралов вполне обычны две такие “смены” — до двух часов ночи — подряд»[49].

Схожим, однако, ещё более драматичным образом дело обстоит с проституцией. В подходе, легализующем торговлю человеческим телом и сексуальностью, на деле не остаётся места уважению человеческого достоинства. Невозможно одновременно видеть в проститутке субъекта, наделённого всеми дорогими для либерализма правами, и использовать её при этом как объект. Торговля телом предполагает превращение тела в объект, торговля сексуальностью живого человека – со всеми его ощущениями и чувствами – превращает этого человека в вещь, которой пользуются в режиме конвейера. Либеральный взгляд на легализацию проституции упускает из виду также следующее: для тех, кто хотя бы эпизодически видит в человеке сексуальный объект для своего развлечения, чисто логически не может быть никаких преград к насилию над ним, поскольку насилие происходит в основном именно из тотального объективирования.

Между тем, сама возможность такого взгляда на женщину, закреплённая традицией легальной его покупки, не может не способствовать закреплению соответствующего отношения к женщине на всех остальных уровнях социальной коммуникации.

Таким образом, очевидной становится невозможность пройти между Сциллой человеческого достоинства и Харибдой коммерческих и потребительских амбиций, не потерпев теоретического поражения. Поражение либерального подхода, ратующего за легализацию проституции, состоит в фактической утрате собственного главного и самого привлекательного тезиса – тезиса о человеке-субъекте. Такая утрата будет происходить даже при самом лучшем раскладе – то есть даже если все участники секс-бизнеса будут соблюдать абсолютно все правила, а женщина будет приходить в проституцию добровольно.

Известно, впрочем, что добровольно в проституцию приходит около 1-2 % женщин. Среди них большинство

имеет классовые привилегии и свободу в любой момент покинуть эту область, а часть – страдает психическими расстройствами. Между тем, около 90% женщин, опрошенных в разных странах, ответили, что попали в проституцию против своей воли: одни для того, чтобы просто выжить, других продали в сексуальное рабство родственники и партнёры, третьи с детского возраста регулярно терпели сексуальное насилие и издевательства, в том числе в семье, и это сломало их психологически. 96% опрошенных сказали, что хотели бы уйти из проституции, но для большинства это невозможно – и не только потому, что из этого бизнеса мало кого отпускают сутенёры и другие его участники. Например, в Замбии уровень женской безработицы составляет 90%, и у многих женщин зачастую попросту нет другого выхода, кроме проституции: необходимость выживать и кормить семьи толкает их на панель. Кроме того, большинство проституток впадают в зависимость от наркотиков, претерпевают регулярные побои и в конечном итоге испытывают непреодолимые трудности с социальной и психологической адаптацией[50].

Таким образом, очевидно, что на практике с либеральным подходом всё ещё более драматично, чем в теории: фундаментальное теоретическое противоречие либерального взгляда на проституцию на деле оборачивается невозможностью соблюдать правила, установленные этим же порядком и приводит к эффекту, прямо противоречащему концепции прав и достоинства человека. Заявляя о сексуальной и коммерческой свободе, сторонники и практики легализации проституции лишь создают все условия для ещё большего нарушения прав женщин, которых в конечном итоге начинают завозить в страны с легализованной проституцией из стран Третьего мира, – покупая их там у родственников, завлекая обманом и обещаниями достойного заработка, пользуясь их безвыходным экономическим и социальным положением. В итоге, говоря о свободах, либерализм предсказуемо склоняется к тому, что более прибыльно, и защи-

щает свободу мужчин пользоваться телами женщин и детей, иронически воспринимая свободу женщины не быть проданной в сексуальное рабство, обманутой или вытолкнутой на панель в результате крайней бедности и безработицы[51].

С этой точки зрения гораздо более последовательны положения либерального феминизма, в основном (за редкими исключениями в лице наиболее экономически привилегированных феминисток) не разделяющего представления либерализма о легализации проституции. В самом деле, либеральный феминизм вполне осознаёт всю описанную выше противоречивость соответствующего подхода, а потому отстаивает право женщины на то, чтобы ни при каких условиях не быть воспринимаемой в качестве объекта потребления – в том числе и особенно – сексуального. Более того, либеральный феминизм отчётливо видит связь между локальным использованием женских тел для мужского удовольствия и отношением к женщине в целом, а также прямую связь между официальной (и негласной) легитимацией проституции и мужским домашним и сексуальным насилием. По этим причинам либеральный феминизм выступает как против проституции вообще, так и против её легализации.

Однако, с точки зрения социалистической теории, и этот взгляд содержит в себе противоречие: выступая против инструментализации женщины и сведения её к сексуальной функции, либеральный феминизм поддерживает рыночную экономику, в рамках которой, между тем, другой подход как к человеку вообще, так и к женщине в частности, – попросту невозможен. Отчуждение субъекта происходит не только в области проституции, но и на потогонных производствах, где нет места категории человеческого достоинства трудящихся. И хотя отчуждение через принудительный оплачиваемый секс по ряду причин потенциально более травматично для любого человека (неслучайно проститутки составляют в среднем 15% от общего числа самоубийц, а попытку суицида совершает 75% женщин, занятых в этой области[52]), объ-



ективация и эксплуатация являются проблемами, аналогичными проституции. С другой стороны, они также являются условиями, которые вызывают проституцию, сея бедность и усугубляя социальную незащищённость.

М. Фуко характеризует феномен проституции как аспект машинерии капиталистического угнетения в целом, а также свойственного этой машинерии дискурса власти. В «Психиатрической власти» он пишет: «Какая цель руководит строгой организацией этой системы с её опорами и передатчиками? Её функцию составляет возвращение в капитал, в нормальные потоки капиталистической выгоды всех тех прибылей, которые могут быть извлечены из сексуального удовольствия, – при условии, естественно, что, во-первых, это сексуальное удовольствие маргинализировано, обесценено, запрещено и, просто потому что оно запрещено, является дорогостоящим. Во-вторых, это сексуальное удовольствие, чтобы можно было извлечь из него выгоду, должно быть не просто запрещённым, но и фактически терпимым. И, наконец, в-третьих, оно должно находиться под надзором особой власти, которая как раз и обеспечивается смывкой правонарушители-полиция, в данном случае сутенёром-осведомителем. Причём приведённая таким образом в нормальные капиталистические потоки выгода от сексуального удовольствия влечёт за собой как второстепенное следствие ужесточение всех процедур надзора, а значит, и формирование того, что можно назвать инфравластью, которая берётся в итоге за самый повседневный, самый индивидуальный, самый телесный уровень человеческой жизни: речь идёт о дисциплинарной системе проституции. Да-да, наряду с армией, школой, психиатрической больницей проституция в том виде, в каком она была организована в XIX веке, является дисциплинарной системой, экономико-политическое действие которой очевидно.

Во-первых, она делает сексуальное удовольствие в силу его запрещения и одновременно терпимости прибыльным – источником выгоды. Во-вторых, она возвращает прибы-

ли от сексуального удовольствия в общие потоки капитала. И в-третьих, опираясь на проституцию, она порождает как дополнительные следствия синаптические передатчики государственной власти, которая в конечном итоге получает доступ к повседневному удовольствию людей» [53].

Таким образом, по Фуко, проституция есть отнюдь не случайный побочный эффект социального бытия или даже господства мужчины над женщиной. Проституция – неизбежное явление, появляющееся в точке, где капитализм начинает канализировать сексуальность и секс так, чтобы они вошли в его орбиту и стали прибыльными, покинув интимное пространство межчеловеческой коммуникации. Иными словами, Фуко отмечает, что капитализм блокируется, вступает в альянс, с институтом консервативной морали – для того, чтобы дисциплинировать индивида сообразно собственным интересам и интересам государства. Именно это обстоятельство фундирует феномен проституции и определяет ее как очередную форму дисциплинарной власти, обеспечивающей как конституирование дисциплинарного (покорного и безропотного) индивида, так и должный финансовый приток.

Поэтому, выступая против власти мужчины над женщиной, либеральный феминизм упускает из виду власть капитала, которая создает условия для объективации и инструментализации человека, и тем самым ещё более усиливает власть мужчин, традиционно воспринимаемых обществом и самими собой в качестве основного сексуального и экономического субъекта.

Социалистическая же оптика фокусируется на необходимости преодоления обеих этих инстанций власти – вне зависимости от того, о каком именно социалистическом учении идёт речь: о государственных и антигосударственных социалистах, полагающих, что патриархат как инстанция власти полностью исчезнет с преодолением власти капитала, о вариациях социалистического феминизма, полагающих, что патриархат представляет собой специфическую систе-

му власти, способную существовать и после преодоления капитализма, либо об интерсекциональных вариациях коммунизма и анархизма, работающих с понятием «кириархат» (синтез патриархата, капитализма и этатизма). В связи с этим есть все основания предполагать, что именно в социалистическом дискурсе анализ условий, порождающих проституцию как инстанцию угнетения и насилия, наиболее последователен теоретически и потенциально конструктивен с точки зрения практики.

Таким образом, с точки зрения левой мысли – как классической, так и современной, проституция представляет собой, вопреки распространенному мнению, отнюдь не следствие порочности или неразвитости отдельных женщин. На этот путь женщин толкают механизмы патриархатного капитализма, блокирующего многим из них другие пути выживания, заманивающего их обманом и вынуждающего торговать собой во всем мире (особенно это касается женщин из бедных стран).

Проституция не есть также следствие природной примитивности женщин, якобы не способных противостоять вышеописанным механизмам. Социалистический дискурс в описании человека уходит от биологического детерминизма и во главу угла ставит проблемы социализации: патриархатная социализация приучает женщину видеть себя как объект, который можно продать либо на «рынке невест», либо на рынке проституции, и за счёт этого – выжить. Социалистические учения исходят из того, что бытие определяет сознание. Бытие вещью, к которому приучает женщин патриархальная культура, основанная на капитализме, формирует в них сознание вещи, восприятие себя как предмета (т.е. самую радикальную форму того, что Маркс называл «отчуждением»).

Проституция также не является свидетельством «общего падения нравов и бездуховности» – как об этом любят говорить церковники, консерваторы и чиновники. Потому что во все времена церковь поддерживала проституцию, пола-

гая её жертвой на священный алтарь моногамии и порицая лишь на декларативном уровне. Сегодняшний день – не исключение. В России, где торговля человеческим телом формально запрещена, по факту её поддерживает большая часть населения, а власти ровным счётом ничего не предпринимают против все более широкомасштабной рекламы проституции. Так, например, в Петербурге с трудом можно найти хотя бы сотню метров улицы, которая не была бы заклеена подобной рекламой на цветных листках, а в Москве подобную рекламу публикуют в ярких журналах, распространяемых на автодорогах. Подпольных борделей становится всё больше, но никто не реагирует и не борется с ними. Всё это – неизбежное следствие глубинной традиции объективирования женщины в существующей культуре, традиции мизогинии и унижения женщины, о которой так метко писал И.Блох: «христианская половая этика совершенно пропиталась эллинским духом, ее первоначальные воззрения изменились в смысле признания господствовавшей в древности двойственной морали и мизогинии <...>. А с этим связан был и возврат к античному взгляду на проституцию как на “необходимое зло”»[54].

На декларативном же уровне новым медиатрендом становится борьба с довольно большим списком явлений (массовыми собраниями, гомосексуальностью, т.н. западными ценностями, экологическим активизмом, феминизмом, и даже либерализмом, не говоря уже о борьбе с сексуальным просвещением, которое действительно могло бы решить многие социальные проблемы, от проституции до абортот). Борьба ведётся с огромным множеством феноменов – но не с проституцией. Характерно, что на их фоне мало кто искренне считает проституцию по-настоящему безнравственной, во многом потому, что такая «безнравственность» приятна потребителю – особенно в минуты, свободные от духоподъёмного морализаторства. Характерно, что зачастую реклама проституции пытается встроиться в канву подобного морализаторства и, искушая потребителя «грехом блудодеяния»,

компенсирует ему раскаяние в этом грехе предлагаемым взамен чувством собственного благородства и христианской добродетели: объявления, рекламирующие продажу женщин, обычно выполнены как призывы самих этих женщин скрасить их одиночество и развлечь их. Фактически, продавая людей, рынок проституции делает вид, что он не при чём, что никакой торговли людьми не существует. А потому мужчины, покупающие женщин и детей, не чувствуют никакого раскаяния за эксплуатацию чужого тела и чужой психики, так что спрос на соответствующие услуги стремительно растёт. В сущности, клиенты осуществляют купленную на рынке проституции власть – власть снисходить до якобы падшего человека и, не теряя солидности и нравственной чистоты, делать ему одолжение, будто он и вправду нуждается в нем, как о том гласят буклеты и листовки с надписями вроде «Одинокая девушка познакомится», «Ищу мужчину», «Жажду любви» и т.д. В этом и состоит главная задача подобной стилистики, используемой для рекламы живого товара.

С точки зрения социалистической теории, борьба с проституцией необходима отнюдь не по соображениям нравственности, под которой консерваторы понимают половое воздержание и самоограничение. Социалистические теории, напротив, понимают под безнравственностью вовсе не свободу сексуальных отношений, а использование, эксплуатацию человека человеком. В любых целях. Подобно тому, как вызванная капитализмом и патриархатом проблема объективации женщины делает возможным инструментальное отношение к ней, так и в целом общество потребления – с его обилием товаров – неизбежно превращает в товар и человеческую сексуальность. Фактически через диктатуру потребления секс анонимизируется. В итоге сексом начинают называть всё, что включает в себе половой контакт, даже изнасилование и проституцию, хотя в левой оптике очевидно, что между сексом и изнасилованием – в том числе платным, как в проституции – огромная пропасть. Секс представляет собой добровольную связь между двумя и более людьми с

целью получения наслаждения всеми участниками процесса. В проституции это условие не соблюдается, ограничиваясь наслаждением только для покупателя женщины (мужчины/ребёнка), а значит, имеют место платная эксплуатация и насилие. Именно поэтому в социалистической категориальной системе проституция и секс связаны весьма сомнительно: проституция подразумевает власть осуществлять насилие за деньги. Это существенное терминологическое уточнение было сделано лишь на рубеже XX и XXI веков и стало важнейшим аспектом левофеминистского подхода к проституции.

Таким образом, заявления большинства сторонников проституции о том, что борьба с ней основана на внутреннем ханжестве и осуждении секса, выглядят более чем неуместными, беспочвенными и поверхностными. В этом вопросе необходимо разделять два вектора борьбы с проституцией: «справа» и «слева».

Критика проституции «справа» в самом деле часто сводится к критике секса как такового и сексуальной свободы – в духе «Домостроя» или пуританской морали.

Однако чаще всего борьба с проституцией «справа» осуществляется консерваторами, которые предсказуемо ограничивающимися лишь абстрактными порицаниями проституции и проституток. Эта риторика предполагает введение таких проблематичных и узкоспециальных категорий, как «целомудрие», «грех», «порок», «нравственность» (под которой понимается исключительно сексуальная неприкосновенность) и так далее. Однако борьба эта в корне лицемерна, поскольку, как уже было сказано, церковь на деле всегда поддерживала проституцию, порицая её лишь на словах и используя как «амортизацию» мужской похоти в обществе. Порицанию при этом подвергались, разумеется, не мужчины, склонные к подобному разврату, а женщины, вовлечённые в проституцию. В первой части главы мы показали, как И. Блох разоблачает это лицемерие, выражая досаду по поводу его повсеместности. Характерно, что при

подобном противоречивом одобрительно-порицающем отношении к проституции ревнители борьбы с ней подводят теоретическую базу под идею о неизбежности проституции, утверждая, что во всём виноваты порочные женщины, якобы получающие от проституции удовольствие. Известно, что это заблуждение, но оно спасает от чувства вины за насилие над проститутками, а также позволяет снять с себя ответственность за порок и перенести его на плечи женщин, порочных «со времён Евы» и вводящих «во грех» мужчину. Стоит ли говорить, что, с точки зрения социалистической теории, подобный взгляд является попросту удобным способом сохранять пристойную позу блюстителя нравственности и духовности, не отказываясь от наслаждений, которые сулит проституция мужчинам.

Существует и другая критика проституции - критика «слева», с социалистических позиций. Она провозглашает необходимость борьбы не против секса, но против насилия и власти над человеческим телом – прежде всего, власти капитализма и патриархата. Критика проституции «слева» обращена к борьбе за свободный и добровольный, ненасильственный и не табуированный секс. А также за свободу женщины от необходимости выживать таким страшным путём и за свободу мужчины не становиться субъектом власти, насильником и эксплуататором (каковыми неизбежно являются клиенты проститутки). «Социалистические теории, требующие уравнивания всех людей, не признают, чтобы в будущем и даже уже в настоящем какая-либо категория людей была объектом: в подлинно демократическом обществе, о котором возвещает Маркс, нет места Другому». [55]

### **Природное и культурное: подмена категорий**

Одно из несомненных важнейших открытий гуманитарной мысли состоит в том, что обыденное, повседневное сознание воспринимает все явления культуры как явления природы. В самом деле, наблюдая сложные феномены, обусловленные целыми структурами предпосылок, встроенные в сложнейшие ситуативные и эпистемологические системы, обыденное сознание регистрирует только наблюдаемый факт и соотносится с ним как с некой природной данностью. Более того, как правило, это регистрирование происходит даже не на рациональном, а на эмоциональном уровне.

Так, сталкиваясь со сложным политическим или социальным явлением, наше обыденное сознание распознаёт его лишь как вызывающее симпатию или антипатию, которые, между тем, продиктованы нашим когнитивным бэкграундом. Таким способом мы также не регистрируем вписанность наблюдаемого события в какие-либо системы, но воспринимаем его как нечто единичное, случившееся в той или иной степени спонтанно, парящее в своего рода вакууме. Это, в свою очередь, не позволяет нам обобщать хотя бы до уровня феномена, и явление вынуждено оставаться в пространстве локального, а значит – не понятным. Поэтому такой взгляд едва ли можно назвать пригодным для сколь бы то ни было достаточного анализа ситуации. Хотя бы потому, что его чрезмерная поверхностность не позволяет разглядеть опасности или значимости явления.

Иными словами, обыденное восприятие работает по принципу «за деревьями не видеть леса». Так, к примеру, обстоит дело с множеством важнейших феноменов современного общества: от религиозных ритуалов до отношения к абортам, от скандала с Pussy Riot до прямой линии с пре-



зидентом, от подростковой субкультуры до глобальных корпораций: регистрируя все эти явления, обыденное сознание работает только с их чувственной и эмоциональной стороной – в аспекте данного конкретного случая, в то время как остальное – во всей сложности своих взаимосвязей – остаётся в тени или вовсе не предполагается. Либо тотально мифологизируется.

Так, за модной надписью Nike покупатель едва ли прозревает всю многоуровневую систему эксплуатации людей, в том числе детей, - на производствах этой продукции в странах Третьего мира. А потребитель Coca Cola в лучшем случае проникает в концепцию напитка, но никак не в те идеологические условия, которые эту концепцию – во всех её особенностях - вызвали к жизни. Подобным образом обстоит дело с таким сложнейшим и всеобъемлющим феноменом современного общества, как порнография – феноменом, изо всех сил позиционируемым как нечто абсолютно естественное и политически нейтральное.

### **Порнография как сложный конструкт**

Несмотря на то, что со времён зарождения фрейдовского психоанализа прошло более ста лет, на темы, связанные с сексом, по-прежнему не слишком принято говорить. Тем не менее, порнография со всей очевидностью дополняет ряд обозначенных выше явлений – с одной стороны, составляющих значительную часть повседневности современного общества, с другой, оцениваемых лишь чувственно, локально и не-системно – то есть обыденно.

В таком взгляде полностью игнорируются антропологический, политический и экономический пласты этого феномена. Именно их раскрытию и посвящено настоящее исследование.

Слово «порнография» в этих трёх ракурсах интересно уже чисто этимологически: на древнегреческом «порни» – проститутка, «графы» – писать. В свою очередь греческое

слово «проститутка» восходит к глаголу «продавать». Отсюда очевидно, что в основе феномена порнографии – даже с чисто исторической точки зрения – лежит коммерческая сделка, акт купли-продажи (а отнюдь не всепоглощающая свобода любви, как это преподносится потребителям порнографии). При этом, данная сделка касается важнейшей антропологической инстанции – инстанции тела. Внимание к этому обстоятельству подводит нас к следующему: в самом моменте появления порнографии происходит пересечение как минимум двух систем координат: телесной (сексуальной) и экономической. Язык сексуальности переводится на язык денег, язык интимного и конкретного – на язык вербального и абстрактного.

Характерно, что это пересечение языков впервые осуществляется задолго до того, как появляется термин «порнография» – предположительно тогда, когда возникает феномен проституции на коммерческих (а не сакральных) основаниях. А значит, привнесённое в сексуальность экономическое измерение насчитывает многовековую историю, что говорит о категорической необходимости исследовать вербализации секса в обществе, прежде всего, именно с этой точки зрения (а не с точки зрения изображаемых очевидных чувственных фактов).

Сам же термин «порнография» возникает в XVIII веке, когда выходит в свет книга Ретиф де ла Бретонна «Порнограф, или размышления порядочного человека об истинной безнравственности проституции». В книге представлен анализ человеческих действий, порицаемых обществом как непристойные. Именно после нее порнографией начали называть все действия подобного рода.

Отдельно заметим, что изначально понятие «порнография» употреблялось для описания действий, совершаемых с участием проституток, – что очевидно из приведённой выше этимологии слова. Свидетельством тому могут послужить многочисленные порнографические эксперименты героев Маркиза де Сада, а также весь следующий за ним порногра-

фический дискурс. И хотя изображения порнографического содержания намного старше самого понятия, порнография как феномен начинает осмысляться только в конце эпохи Возрождения и окончательно формируется в эпоху Просвещения – вместе с основными моделями миропонимания и представлениями человека о самом себе – в том ключе, в каком многие из них существуют и по сей день.

Заметим отдельно, что именно в этот период происходит самый бурный расцвет экономики предпринимательства. Это особенно важно, учитывая уже отмеченную нами искусственно сконструированную связь инстанции тела и инстанции денег, а также влияние этой связи на возникновение феномена порнографии.

### **Отказ от антропологии**

Впрочем, как в древности, так и в XVIII в. порнографическое изображение носило намного более «мягкий» характер, чем сегодня. Эротические росписи Древней Греции и фривольные картинки художников XVIII столетия рядом с самым умеренным порнофильмом современности (не говоря уже о порнофильмах «со спецификой») выглядят предельно невинно.

И дело даже не столько в откровенности или собственно сексуальности изображения – в современном визуальном порнодискурсе они-то как раз вызывают обоснованные сомнения, – сколько в принципиально новой антропологии современной порнографии. А точнее – в радикальном отказе от любой антропологии. Этот отказ стал культурным переломом (вследствие которого порнография прошлых эпох была оттеснена в жанр эротики, а её место заняли новые тенденции визуального), и потому оказался настолько принципиальным, что некоторые источники ведут отсчёт существования порнографии от момента создания первого порнографического кинофильма.

В чём же состоит фундаментальное, сущностное отличие современной порнографии от визуального порнодискурса прошлых эпох? Что представляет собой порнография сегодня? Ответы на эти вопросы позволили бы нам лучше представить, во-первых, специфику психического портрета современного человека как продукта сложных политэкономических отношений, во-вторых, сами эти отношения во всём своеобразии их императивов.

Не вдаваясь в подробный культурологический анализ жанров современной порнографии, коих можно перечислить несколько десятков, отметим лишь некоторые общие особенности и тенденции современного порнодискурса – в частности, сравнивая их с порнодискурсами прошлого. Как было замечено выше, основной спецификой современного визуального порнодискурса можно назвать отказ от антропологии. В чём же он состоит?

Даже если мы говорим о так называемом умеренном порнографическом визуальном ряде в жанре кино или фотографии, то сталкиваемся с двумя совершенно не свойственными порноэстетике минувших эпох особенностями: с макропланом и с макроракурсом. Макроплан сообщает зрителю анатомические подробности полового акта, которые в реальном сексуальном контакте не попадают в визуальное восприятие человека (по крайней мере, настолько радикально и неотвратно), а значит, они никак не связаны с наслаждением от сексуальной близости. Иными словами, через подобный визуальный ряд зрителю открывается то, что не связано напрямую с ощущениями, испытываемыми участником акта. Что ему открывается вместо этого – важный политический вопрос, который мы рассмотрим ниже.

Макроракурс задаёт формат визуального ряда: если фривольные картинки прежних времён изображали вручную прорисованную эстетичную группу лиц, предающихся любовным утехам в некоем организованном сообразно происходящему пространстве, то ракурс современности – это ракурс «расчленения» телесности в пользу быстро фиксируемых на

цифровую камеру первичных и вторичных половых признаков. В самом деле, даже в эротическом дискурсе современности (не говоря уже о порнографическом) всё интенсивнее становится отказ от изображения человека целиком.

Фокусное расстояние сокращается, концентрируясь исключительно на половых органах. Что, во-первых, фактически изгоняет из визуального процесса человека как субъекта сексуальности, как обладателя сложной системы чувственности, а во-вторых, вследствие этого – искажает образ секса, всё многообразие ощущений от которого фактически редуцируется к сугубо генитальным ощущениям – как если бы секс не был формой коммуникации, но представлял собой медицинскую процедуру, вроде стоматологической. Очевидно, что такое представление не имеет ничего общего с реальным сексом и является совершенно искусственным. Поэтому превращение секса в сознании общества из сложной и многогранной формы эмоциональной и чувственной человеческой коммуникации в краткую процедуру снятия сексуального напряжения на локальном уровне имеет самые глобальные последствия – в том числе политические.

### **Отчуждение сексуальности**

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года»[1] Маркс описывает цепь разнообразных типов отчуждения – от отчуждения на производстве до вытекающего из него отчуждения человека от человека. Фрейдомарксист Э. Фромм идёт дальше, чтоб обнаружить ряд отчуждающих факторов в стандартных психологических ситуациях наших дней[2].

В частности, он подробно анализирует отчуждение в условиях общества потребления – как апогея капитализма. В книге «Иметь или быть» он уже рассматривает секс как область, в ходе развития капитализма отделившуюся от человека, его индивидуальной чувственности, и окончательно превратившуюся в фетиш-товар, – вроде развлекательной комнаты, в которую заходят поодиночке, чтобы получить

свою порцию разрекламированного наслаждения – как заходят за пирожным в кондитерскую. Критикуя в том числе это явление, он ставит свой фундаментальный вопрос «иметь или быть?».

В данном контексте мы могли бы переформулировать этот вопрос как «иметь секс (с реальным объектом или виртуально) или быть субъектом сексуальной чувственности (во всей её полноте)?». В связи с распространением потребительского (и приобретательского) подхода на все фундаментальные области человеческого бытия секс также превратился из формы активной интимной субъективности в потребляемый отчуждённый предмет, преимущественно не требующий от потребителя никакого участия, кроме непосредственно генитального. Чему, главным образом, способствует порнография, т.к. ничего кроме генитальных переживаний она не предлагает, при этом создавая иллюзию, что ничего, кроме них, в сексуальных отношениях не может быть в принципе. Эта иллюзия, в свою очередь, укрепляет в потребителе чувство, что порнографического материала или объекта порнографического потребления вполне достаточно.

### **Отчуждение Другого**

Через это отчуждение сексуальности как коммуникации отчуждается существенная часть личности человека, редуцируясь к простейшим рефлексам, достигаемым при помощи внешних средств, – порнографии или порнографических императивов, предъявляемых к сексуальности наподобие того, как эстетические клише вменяются в обязанность под видом собственных желаний. Уже не говоря о том, что Другой через это отчуждение вовсе перестаёт существовать – главным образом как субъект, превращаясь в объект восприятия порнографических нормативов, артикулированных в порнодискурсе. Однако и Другой в контексте порнографической реальности наших дней уже далеко не всегда необходим. Даже как объект.

Свидетельство тому – растущее множество мужских сетевых сообществ, выступающих с радикально женоненавистнических позиций: часть из них призывает использовать женщин как предмет сексуального потребления – но только тех женщин, которые хотя бы отчасти соответствуют образам эстетики порно, остальных же предлагается подвергнуть жёсткому остракизму; другая часть – призывает вовсе отказаться от таких женщин, даже таких.

И хотя количество тех, кто готов на такие меры, по понятным причинам пока не слишком велико, межгендерная коммуникация всё более затрудняется, а сексуальность из предельной, интимной формы подобной коммуникации превращается в виртуальный портал. Одним из следствий этого обстоятельства становится то, что даже в процессе сексуальной коммуникации с реальной женщиной мужчина взаимодействует не с ней как с живым человеком, с субъектом сексуальности, но с неким предметом, потенциально формируемым из образов (как правило, порнографических) внутри сознания, что влечёт за собой отчуждение партнёров друг от друга и сводит на нет всю суть сексуальной коммуникации как сложного и многоуровневого феномена гендерных и экзистенциальных отношений.

Однако вернёмся к проблеме отказа от сексуальной коммуникации во внешнем мире. В своём тексте «Культурная сексуальная мораль и современная нервозность» Фрейд высказывает соображение, которому посвящено множество исследований в современном феминистском социально-философском анализе: «Мастурбация портит характер, развивая изнеженность, и отнюдь не одним способом: во-первых, приучает достигать важных целей без особых усилий, доступными путями, вместо того, чтобы добиваться их путём энергичного напряжения сил, то есть по принципу сексуальности в качестве образца, и, во-вторых, поднимая сексуальный объект в сопровождающих удовлетворение фантазиях до такого превосходства, которое в реальной жизни нелегко обрести. Ведь сумел остроумный писатель (Карл Краус),

переиначив акценты, высказать правду в циничной форме: коитус – это всего лишь неудачный суррогат онанизма»[3].

В самом деле, пользователи порнографической продукции, подвергаясь психологической и визуальной атаке коммерческих клишированных образов, поставленных на приносящий колоссальные прибыли поток, рано или поздно утрачивают связь с реальностью другого (живого человека), в качестве реального (и требуемого для реализации своей сексуальности) воспринимая исключительно готовые визуальные шаблоны порнографических нарративов. На фоне этого контакты с живыми женщинами приводят к неизбежному разочарованию, выливающемуся в стихийные формы сверхжестокого шовинизма.

Чувство обманутости заставляет их предполагать, что причиной обмана выступает сама реальная женщина, а не эстетический дискурс коммерческой сексуальности. В самом деле, с момента тотального распространения на постсоветском пространстве порнографии начался широкомасштабный расцвет сексизма в самых его причудливых, грубых, а зачастую и парадоксальных формах: синтезируя в сознании предъявляемые женщине взаимоисключающие консервативные императивы – со стороны господствующей идеологии, и порноэстетики[4] – со стороны рынка, молодые мужчины обречены на разочарование: в реальности такое причудливое сочетание попросту невозможно.

Впервые эту проблему поставил Фрейд (с тех пор она многократно усугубилась и приобрела самые причудливые формы). Он выделил в направленности либидо два так называемых «потока» – поток чувственности и поток нежности. Первый направлен на достижение наслаждения, второй – на коммуникацию с другим человеком. Во взаимодействии этих потоков Фрейд обозначил острый и важный момент: «Потоки нежности и чувственности только у очень немногих образованных людей как следует пронизывают друг друга; почти всегда мужчина чувствует себя в своих половых действиях скованным из-за почитания женщины и полно-



стью реализует свой потенциал лишь тогда, когда перед ним приниженный сексуальный объект, что опять-таки обусловлено тем обстоятельством, что в его сексуальные цели входят извращённые компоненты, которые он не осмеливается удовлетворить с уважаемой женщиной.

Полное сексуальное наслаждение даётся ему лишь тогда, когда у него есть возможность безоглядно отдаться наслаждению, на что он не решается, к примеру, со своей добропорядочной супругой. Из этого проистекает его потребность в униженном сексуальном объекте, в женщине, которая с этической точки зрения является неполноценной, от которой не следует ожидать эстетических размышлений, которая не может знать и судить о других его общественных делах. Такой женщине он охотнее всего дарует свою сексуальную силу, даже если его нежность целиком принадлежит женщине более высокого сексуального положения»[5].

Из этого наблюдения становятся очевидными сразу две проблемы.

Во-первых, Фрейд проблематизирует консервативный дискурс и рациональность прагматического уклада – как первую причину разделения этих потоков. Повсеместная жёсткая регламентация реальной сексуальности влечёт за собой вытеснение её в область фантазии, реализация которой невозможна на легитимных основаниях. А значит, она с неизбежностью будет перемещаться в область нелегитимного и развиваться в ней – по её же законам.

Маркузе говорит об этом так: «Поскольку сама цивилизация нанесла человеку эту рану, то лишь новая форма цивилизации может принести исцеление. Причина раны – антагонизм между двумя полярными измерениями человеческого существования. Шиллер описывает этот антагонизм рядом спаренных понятий: чувственность и разум, материя и форма (дух), природа и свобода, особенное и всеобщее. Каждым из этих измерений руководит базовый импульс: “чувственный импульс” и “импульс формы”. <...> Вместо того чтобы примирить оба импульса, сделав чувственность рациональной, а

разум чувственным, цивилизация подчинила чувственность разуму таким образом, что утверждение первого принимает разрушительные и “дикие” формы, в то время как тирания разума истощает чувственность и толкает её к варварству»[6].

Именно такие тенденции мы наблюдаем в обществе, где – по консервативным соображениям морали и нравственности – в школах запрещено сексуальное воспитание детей и подростков, с одной стороны, но с другой – по соображениям рыночной рентабельности – повсеместно распространены визуальные изображения, так или иначе относящиеся к порнографическому дискурсу и стимулирующие соответствующие влечения. Подобный диссонанс уже ввергает подростка в разделение либидо на указанные Фрейдом два потока. О последствиях формирования так называемой «запретной» области фантазий подростка мы будем подробнее говорить ниже.

Во-вторых, согласно этой логике, чем больше в субъекте пробуждаются желания, недостижимые в реальном мире в силу нравственных мотивов, уклада, норм поведения и так далее – тем сильнее будет его потребность в объекте этих желаемых действий, тем навязчивее будут «мечты», которые с момента появления кинематографа так успешно и легко, а главное, прибыльно, – транслируются в его сознание производителями порнопродукции[7]. В свете этого ясно, что через потребление такой продукции индивид отчуждается от реальности тем больше, чем большее удовлетворение ему же порождённых фантазий принесет ему порнография. И даже если это удовлетворение будет иметь место только в виртуальном пространстве, восприниматься оно в любом случае будет как превосходящее реальность, которая становится суррогатом – как это и описывает Фрейд. Что, безусловно, приводит к ещё большему отчуждению человека от человека, чем это мог себе представить Маркс. Человек человеку суррогат коммерческого образа – примерно так было бы справедливо описать современную сексуальную коммуникацию.

## Поле битвы – фантазия

Здесь возникает важнейшая проблема сексуального дискурса в современном обществе. Проблема эта связана с фантазией. «Фантазия играет важнейшую роль в психической структуре в целом: она связывает глубочайшие слои бессознательного с высшими продуктами сознания, мечту с реальностью; она сохраняет архетипы рода, незыблемые, но вытесненные представления коллективной и индивидуальной памяти, табуированные образы свободы. <...> Близость фантазии и сексуальности имеет решающее значение для функционирования первой»[8], – пишет Г. Маркузе.

Фактически порнография монополизирует сексуальную фантазию индивида. Заполняя её готовыми образами и нарративами, она не оставляет никакого пространства для его собственных фантазий.

Таким образом, фантазия индивида оказывается тотально детерминирована коммерческими нарративами порноиндустрии. Из субъекта сексуальности человек становится потребителем сексуальности, но уже отчужденной и расфасованной порнографическим рынком в многообразные формы соответствующей продукции. По мере развития рынка сексуальных «фантазий», человек всё больше отдаляется от возможности фантазировать самостоятельно.

Очень скоро он уже не может разобраться, где среди обуревающих его – вынужденно нелегитимных – желаний его собственные, а где – воспринятые из порнографического дискурса. В сущности, именно так он утрачивает связь не только с чужим телом – о чём говорилось выше – но и со своим собственным. Унифицированный рынок предлагает всем одни и те же фантазии, никак не связанные с реальными людьми. Ввергаясь в эти фантазии и забывая в них себя, индивид утрачивает понимание и способность к переживанию специфики собственной уникальной сексуальной эмоциональности и чувственности. Так, его внутренняя творческая активность – потенциально предназначенная также и для сексуальности – постепенно угасает.

Все эти процессы – не что иное, как совокупность идеологических (рыночно-экономических) репрессий, направленных на человека и общество. «Нерепрессивный строй, – пишет Маркузе, – возможен только в том случае, если сексуальные инстинкты смогут, движимые собственной динамикой, создать в изменившихся экзистенциальных и общественных условиях прочные эротические отношения между зрелыми индивидами»[9]. То есть между индивидами, не отчуждёнными от собственной сексуальности и реальной сексуальности друг друга.

В сущности, речь идёт о необходимости преодоления этих противоположно направленных репрессивных процессов: с одной стороны – процесса подчинения либидо «принципу реальности» (как его понимают консервативная идеология и рыночная прагматичность), с другой – процесса монополизации порнографическим дискурсом единственной оставшейся «живой» и не репрессированной этим принципом области индивида – фантазии. В противном случае, индивид окажется поглощён настолько тотально, что общество может приобрести самые антиутопические черты.

На практике это могло бы означать необходимость легитимации сексуальности и адекватного её высвобождения на разных уровнях – начиная от введения сексуального воспитания в детском и подростковом возрасте, заканчивая реорганизацией производства и других трудовых областей, с целью высвобождения свободного времени и преодоления отчуждения в его основных формах. Впрочем, наряду с такой легитимацией необходимым представляется также преодоление коммерческого порнографического дискурса, вначале гипертрофирующего сексуальность, а затем отчуждающего её в область искусственно сконструированных «фантазий», потребление и реализация которых так хорошо поддерживает рынок. «...потребность “расслабиться” с помощью предоставляемых культурной индустрией развлечений репрессивна, – пишет Маркузе, – и её подавление – шаг на пути к свободе»[10].

## Заключение

Итак, мы проследили несколько основных тенденций порнографического дискурса в современном обществе. В основе их всех, как мы могли убедиться, лежит многообразное отчуждение, вызванное фундаментальным принципом существующей экономической политики «Разделяй и властвуй».

Именно этот императив как нельзя лучше вербализует неолиберальная экономика, культивирующая безграничное потребление и радикальный социальный индивидуализм. В самом деле, именно разделение, отчуждение людей друг от друга испокон веков становилось самой лучшей гарантией их бессилия, послушания и конформизма, их безликости, прикрытой многообразием потребляемых вещей, их апатичного одиночества, прикрытого множеством развлечений и форм обслуживания.

Однако современные типы отчуждения без преувеличения можно назвать принципиально новыми – как по сравнению с тем, о чём говорили Маркс и Фрейд, так и по сравнению с формами отчуждения, описанными в неомарксистской теории: никогда прежде отчуждение не заходило так далеко.

Никогда раньше рынок не мог пробраться в самые потаённые и интимные глубины антропологического, чтобы обездвигнуть и подчинить их.

Отчуждённый от самого себя, от собственного тела и собственных эмоций, человек превращается в лишённый субъективности автомат по потреблению готовых продуктов – в том числе сексуальности, отчуждённой от него в отдельную маркетинговую сферу. Отчуждённый, в свою очередь, от другого человека нарративами порнографического (и не только) дискурса, индивид утрачивает его как субъекта взаимодействия и обречён использовать его уже только как объект, формируемый из готовых форм вследствие навязанных рынком потребностей.

Несоответствие этого объекта, то есть индивида (чаще всего – женщины) канонам нормативных систем порнодискурса вызывает диссонанс и страдание, как если бы человек приобрёл в магазине бракованную вещь. В самом деле, неолиберальная ценностная система, артикулирующая в качестве одного из своих главных свойств толерантность, – требует, с одной стороны, трепетного отношения к вещам, но с другой – неприятия плохого сервиса.

А поскольку вещами для рыночной эпистемологической системы в той или иной степени являются все, кроме самого индивида, – центра потребления и обслуживания – то это отношение с неизбежностью распространяется и на сексуального партнёра[1].

Таким образом, справедливо будет заметить, что именно эти новые формы отчуждения как никакие другие составляют основу усиливающейся год от года гендерной «войны». Разделённые рынком и его порнографическим дискурсом, мужчины и женщины как никогда прежде сосредоточены на противостоянии: в сексистской риторике – романтизируя его и умиляясь; в антисексистской – остро осознавая разделяющие их баррикады.

При этом в сохранении баррикад по-прежнему заинтересована большая часть мужчин, опасаящихся потерять право на своё подвергаемое сомнению априорное господство извечного потребителя над потребляемой вещью, а также большая часть женщин, привыкших быть предметом многопрофильного потребления: эстетического, сексуального, бытового, и т.п.. В российском обществе этот рыночный условный рефлекс усугубляется также жёсткими консервативными процессами, что приводит к ещё большему антропологическому и гендерному резонансу как участников непосредственно сексуальной коммуникации, так и участников коммуникации социальной.

Единственный возможный выход из этой ситуации – противодействующая инквизиторскому конформизму легитимация сексуальности как важнейшей области антрополо-

гии (в воспитательных и образовательных учреждениях), а также радикальная борьба с отчуждающими императивами неолиберальной экономики – в частности, с порнографией. Отвоевать фантазию у коммерческого – для возвращения её из сферы рынка в пространство субъективного; преодолеть тем самым сексуальное отчуждение между людьми как носителями сложных психологических, чувственных и гендерных систем; освободить инстанцию тела от репрессий со стороны инстанции денег, прибылей и прочих рыночных механизмов – так можно кратко сформулировать некоторые основные задачи общества, уже крайне уверенно стоящего одной ногой в неолиберальной антиутопии.

Любовь современного типа – недавнее явление. С одной стороны, это связано с тем, что сама категория «личности» является весьма юной, а с другой – восходит к традиции гендерной сегрегации западноевропейского общества.

Зарождение любви в современном смысле этого слова принято относить к эпохе рыцарства, когда так называемый образ прекрасной дамы начал вытеснять в сознании мужчин господствовавшую до этого мизогинию, выработанную веками патриархального уклада. В этот период отношения между мужчиной и женщиной впервые индивидуализируются и наполняются личностным смыслом[1].

Мужчина из субъекта владения женщиной становится субъектом вождения и восторга, своего рода романтиком: впервые он готов воспринять женщину иначе, чем в функциональном (хозяйственном, репродуктивном, сексуальном) аспекте. Это обстоятельство отчасти связано с переосмыслением гностического образа Богородицы как его понимали ранние христиане: претерпевая размывание и деперсонализацию, этот образ и даёт начало абстрактному образу прекрасной дамы, которая, как мы видим на примере поэзии Данте, так же обожествляется и прославляется. Такой взгляд, несомненно, положительно сказался на отношении к женщине в целом, хотя и не искоренил патриархального порядка.

Впрочем, ему так и не удалось до конца индивидуализировать любовь как таковую: прославляемая женщина по-прежнему воспринималась как абстракция, а не как субъект, наделённый собственной историей и спецификой, собственной материей. Так, например, образ Беатриче – это совсем не образ живой женщины из плоти и крови, но, скорее, восторженная мужская галлюцинация по поводу женщины, его интерпретация того, как он её себе представляет. Иными словами, в этой схеме женщина по-прежнему деиндивидуа-



лизирована как субъект, хотя уже и не редуцирована к функции, а также не демонизируется и не именуется «вратами ада», как это происходит в ортодоксальной христианской традиции, представленной, например, апостолом Павлом.

Примечательно, что ситуация абстракции, которую в рыцарской любви преодолевает для себя мужчина, но которая лишь трансформируется для женщины, свойственна и современным формам любви: причём, это касается как женщин, так и мужчин. С точки зрения левого гендерного дискурса, на сегодняшний день это связано с рядом обстоятельств – главным образом, с рыночной экономикой и капиталистическим мышлением, конструирующими человека как абстракцию в принципе.

Унификация индивидуального, характерная для логики рынка, превращает женщин в субъектов потребления женских товаров и схем поведения, мужчин – в субъектов потребления товаров и схем для мужчин, и тех, и других – в субъектов определённо структурированного потребления друг друга.

Это хорошо видно на примере рынка любовной продукции, которой изобилуют все капиталистические общества: чего стоит один праздник Святого Валентина, столь прибыльный для бизнеса и рынка в целом. Или свадебный бизнес, возведший в культ огромное множество самых нелепых процедур, без которых, однако, молодожёны не чувствуют свою свадьбу полноценной, и за которые готовы выложить последние деньги. Или фотобизнес, ориентированный на создание эффектных любовных фотоисторий и фотосессий.

Любопытно, что эти фотопродукты, как правило, призваны изобразить ситуацию, существующую вовсе не в реальности, а лишь в форме готовых рыночных клише: поза, выражение лица, положение тел в кадре, атмосфера, аксессуары. Чем ближе к заданному образу, тем более довольны результатом клиенты, и тем более уверены они в том, что качество их любви – надлежащее. При этом, зачастую сразу после окончания съёмки тип коммуникации пары меняется

на прямо противоположный тому, что старательно изображается на камеру. Жанр же свадебного фото и вовсе предполагает запечатление эмоциональных ситуаций, которые впоследствии полагается вспоминать, но которых не было в действительности. Счастье, поглощённость друг другом и полная открытость миру, все то, что призваны отобразить позы-клише, мало совместимо с реальным распорядком свадебного дня, а часто и с реальными отношениями в паре.

Таким образом, рынок любовных продуктов генерирует некую абстрактную машину любви, попасть в которую стремятся большинство мужчин и женщин как в нечто внешнее им обоим и каждому из них в отдельности, своего рода гламурную квазиутопию, выглядящую весьма карикатурно и отчуждённо даже на фоне не до конца индивидуализированных любовных отношений периода рыцарства.

Неудивительно, что одним из главных результатов воздействия этой машины на общество становится тотальный кризис любовных отношений, держащихся зачастую лишь на попытках соответствовать утопическим сценариям рынка: даже после нескольких лет жизни люди оказываются чужими друг другу, утрачивают радость и тепло, когда все существующие сценарии уже проиграны, а процедуры выполнены. Эта проблема носит системный характер и в левом дискурсе осмысливается как следствие отчуждения общественно-экономического бытия в капиталистической системе, то есть, в сущности, как проблема власти капитала над человеком и обществом, ловящей их в свои сети ради прибыли.

Эрих Фромм пишет об этой тенденции в любовных отношениях так: «Хотя соображения договорной природы брака еще полностью не изжиты, большинство людей ищет романтической любви, личного переживания любви, которое затем должно повести к браку. Это новое понимание свободы любви должно было в значительной мере повысить значение объекта в сравнении со значением функции»[2]. Мужчина и женщина становятся в этом опыте объектами

потребления друг для друга, потому что их взаимодействие должно обеспечить каждому пропуск в утопию, столь интенсивно рекламируемую в визуальном пространстве медиа.

В гендерном дискурсе именно это обстоятельство становится одним из центральных пунктов критики так называемой романтической любви, на деле представляющей собой исключительно сумму унифицирующих всех людей виртуальных образов, которые тщательно проигрываются ими в повседневных практиках.

Одну из причин подобного отчуждения Фромм предлагает искать в традиции непрерывного потребления, порождённой властью рынка и подменяющей ориентацию человека на бытие. Этот взгляд подробно изложен в книге «Иметь или быть», и подразумевает классификацию внутренних установок субъекта на бытие и на обладание – вне зависимости от рода практик, в которых эти установки задействуются. В частности, Фромм рассматривает эти установки на примере любви:

«Вся наша культура основана на жажде покупать, на идее взаимовыгодного обмена. Счастье современного человека состоит в радостном волнении, которое он испытывает, глядя на витрины магазина и покупая все, что он может позволить себе купить или за наличные или в рассрочку. Он (или она) и на людей глядят подобным образом. Для мужчины привлекательная женщина – для женщины привлекательный мужчина – это добыча, которой они являются друг для друга. Привлекательность обычно означает красивую упаковку свойств, которые популярны на личном рынке»[3], и далее:

«Едва ли стоит удивляться, что в культуре, где превалирует рыночная ориентация и где материальный успех представляет выдающуюся ценность, человеческие любовные отношения следуют тем же образцам, которые управляют и рынком»[4]. Схожие идеи мы находим у представителя экзистенциалистского психоанализа Виктора Франкла: «Любой флирт, типичные ухаживания прошлого и настоя-

щего бессознательно игнорируют внутреннее содержание партнера. Неповторимость и своеобразие другого человека умышленно упускаются при контактах подобного толка. Люди, которые увлекаются такой поверхностной эротикой, убегают от обязательств настоящей любви, от любых истинных уз с партнером, потому что такие уз влекут за собой ответственность. Они прибегают к собирательному понятию, предпочитая “тип”; их партнер в каждом конкретном случае является более или менее случайным представителем этого типа. Они выбирают тип, а не какого-то конкретного человека. Их любовь направлена к типичной, обезличенной “внешности” <...> Упор на внешность приводит к общей переоценке ценности “красоты” в эротической жизни. В то же самое время человек как таковой обесценивается. <...> К тому же, упор на внешность предполагает недооценку не только того, о ком судят, но также и того, кто выносит суждение. Потому что, если я говорю о красоте женщины, это предполагает не только то, что мне нечего сказать приятного о ее личности, но и то, что меня не интересует ее личность, потому что я не ценю качества личности»[5].

Подобная проблема является вполне типичной для системы, в которой человек отчуждён от самого себя и других людей властью капиталистических общественных отношений, побуждающих его видеть окружающий мир как сумму потенциальных объектов потребления, и при этом – разного качества. По-видимому, не в последнюю очередь отсюда берут своё начало такие распространённые в повседневности феномены, как проституция, порнография, так называемый «пикап» (практика соблазнения девушек для кратковременного использования), потребительское отношение к партнёру в целом.

Примечательно, что в наибольшей степени вышеперечисленное интересует мужчин с типичной маскулинной социализацией. Это связано, во-первых, с тем, что в обществе с явными тенденциями к патриархату мужчина представляет собой главный экономический субъект (подобное

положение в России так и не преодолено), и потому вышеуказанные феномены ориентированы, прежде всего, на него (среди рекламы проституции, которой заполнены современные города, совсем не встречается мужских имён, а основными потребителями порнографии и практиками «пи-капа» также всегда являлись мужчины). Во-вторых, потому, что за длительный период патриархальной власти женщина адаптировалась к роли объекта, осуществив интернализацию\* мужской власти, и в существенной степени произвела бессознательную редукцию себя к эстетическому и функциональному аспектам.

Откуда же возникает в человеке потребность в любви? В левом гендерном дискурсе существует идея о том, что эта потребность возникает с того момента, как человек осознаёт себя отдельным от мира. Например, Карл Ясперс описывает этот период как движение «от мифа к Логосу», когда человек впервые «выпадает» из мифологического мировоззрения и обнаруживает себя оставленным высшими силами, духами и прочими мифологическими персонажами, которые ранее составляли для него естественный контекст бытия. В сущности, в этот момент он впервые по-настоящему чувствует одиночество и, как следствие, самое себя – не тождественное миру[6]. Фромм продолжает эту мысль, утверждая, что именно «глубочайшую потребность человека составляет потребность преодолеть свою отделенность, покинуть тюрьму своего одиночества. <...> Панический ужас перед полной изоляцией может быть преодолен только таким радикальным отходом от всего окружающего мира, чтобы исчезло чувство отдельности, чтобы внешний мир, от которого человек отделен, сам перестал существовать»[7].

Способов преодоления этого чувства – множество. Один из них – то, что Паскаль метко назвал «забавами»: «Без забавы нет радости, как за забавою нет печали»[8]. То есть

---

\* интернализация – внутренняя адаптация, принятие.

фактически – развлечения (не этот ли метод лежит в основе целой индустрии современности, максимально востребованной обществом?). Другие наиболее распространённые способы преодоления подобного одиночества – забвение в роскоши или, напротив, в аскезе, а также творчество, политика, милитаризм или патриотизм, разнообразные наркотики, вплоть до мании коллекционирования, и, конечно, любовь. Стремление к обретению последней усиливается по мере того, как в обществе разворачиваются разнообразные кризисы (экономические, идеологические и т.д.), в том числе экзистенциальный кризис личностной идентичности, характерный для периодов острой социальной аномии\*.

Примером того, насколько интенсивно обращение общества к теме любви в такие периоды, может служить повсеместное употребление этого слова: в рекламе, в описании продуктов питания, телеканалов, магазинов и так далее. Трудно не столкнуться с этим словом многократно в течение дня: «Сделано с любовью», «Любимый покупатель», «Почувствуй нашу любовь», «Любовь творит чудеса», «Пора любви» и так далее. Повсюду потребителя уверяют, что он любим – не потому ли, что в действительности он едва ли испытывает подобное чувство, и оттого готов доплачивать за него? Не потому ли, что реальная степень разобщённости между людьми в обществе, находящемся во власти рыночных отношений, настолько высока, что они утрачивают способность любить друг друга глубинной субъектной любовью? Не потому ли, что, несмотря на рост количества сексуальных услуг, их потребитель чувствует постоянную неудовлетворённость и нехватку человеческого тепла, в том числе сексуального?

Рыночная экономика хорошо понимает эту порождаемую ею самой проблему и потому предлагает эффективное решение: если в обществе, тотально ориентированном на прибыль, субъект отчуждается в актах непрерывного по-

---

\* аномия – хаотичное состояние ценностных и мировоззренческих систем.

требления и утрачивает способность любить, но при этом продолжает нуждаться в любви, любовь необходимо также превратить в товар. И любовь становится им.

Проблематизацию этого обстоятельства мы можем наблюдать в целом ряде современных произведений культуры. Например, в фильме Ивана Твердовского «Класс коррекции»[9], где показано парадоксальное понимание любви постсоветским обществом. С одной стороны, любовь тотально табуирована и воспринимается среднестатистическим обывателем (в лице учителей школы, уборщиц, школьников и их родителей) как нечто непристойное, грязное и заслуживающее порицания или даже наказания. С другой стороны, любовь – это то, о чём все герои втайне мечтают: либо утратив её вместе с юностью, либо все еще не обретя в суровой, экономически депрессивной реальности. Вероятно, именно поэтому табуирование и дискредитация становятся единственным способом преодолеть в себе глубинную потребность в этом чувстве, значимость которого, как сказано выше, была прекрасно осмыслена рынком, и поэтому оно непрерывно навязывается через рекламу, телевидение и Интернет. Именно это обстоятельство и становится причиной жестокости окружающих, обрушивающейся на главную героиню.

Таким образом, мы видим, что наиболее сильное стремление к любви наблюдается именно в периоды социальных кризисов. Однако необходимо определить, как в эти периоды понимается любовь.

Во-первых, она понимается, наряду с большинством прочих феноменов окружающего мира, как нечто, способное развлечь человека, позволить ему расслабиться. Не будет преувеличением сказать, что любовь понимается как место, куда можно прийти и получить надлежащее обслуживание. Подобным же образом понимается секс, что очевидно из распространённости порнографической продукции в обществе. В обоих случаях речь идёт не о встрече двух субъектов, ориентированных на восприятие друг друга, а о появлении

чего-то третьего, внешнего обоим субъектам и являющегося настоящей целью взаимодействия. Это «третье» вполне можно определить как удовольствие. Фромм называет такой подход «ориентацией на обладание»[10].

Во-вторых, любовь, несомненно, понимается как власть. Представительница левой гендерной мысли Симона де Бовуар обращает внимание на то, что в повседневном словоупотреблении любовный дискурс странным образом коррелирует с дискурсом военным: «...когда люди обсуждают даже самые цивилизованные любовные отношения, они употребляют такие слова, как победа, атака, приступ, осада, защита, поражение, капитуляция, то есть совершенно явно проводят параллель между любовью и войной. Этот акт приводит к осквернению одного существа другим и внушает осквернителю определенную гордость, оскверненный же, даже если все произошло с его согласия, испытывает унижение»[11].

Таким образом, в обоих случаях любовь воспринимается в качестве инструмента власти и господства: в первом – потому, что понимание любви как сервиса предполагает превращение партнёра в обслуживающий персонал, а во втором – потому что речь идёт не об экзистенциальном единении с партнёром, а о его порабощении. В обоих случаях любовь безличностна, то есть по сути существует только в виде слова, скрывающего отчуждённую пустоту, в которой так и не встретились два субъекта в полноте своего бытия. А значит, говорить в этих случаях о любви – не вполне правомерно.

Но в каких же случаях это правомерно? Как определить такие ситуации? Фромм предлагает несколько критериев, по которым мы можем распознать любовь зрелой личности. Первый из них – ответственность, подразумевающая заботу о психических и физических потребностях другого человека. Второй – уважение, но основанное не на страхе и благоговении, как это часто бывает в патриархальном обществе, а на готовности и способности видеть человека таким, каков он есть на самом деле. Третий компонент – забота, а четвёр-



тый – знание, необходимое для того, чтобы стало возможным уважение, поскольку без знания конкретного человека мы неспособны его уважать. Франкл добавляет к этому, что любовь позволяет нам не просто увидеть другого человека во всей его самости, но и увидеть его ещё не реализованный потенциал и поддержать его так, чтоб он мог полностью осуществить свои возможности и таланты[12]. Именно такой, с точки зрения гуманистического и экзистенциального психоанализа, должна быть любовь двух взрослых людей, вне зависимости от типа и направленности этой любви.

Фромм характеризует любовь как ориентацию характера на окружающий мир и способность созидательно с ним взаимодействовать, а вовсе не ориентацию на какого-либо индивида, как это принято полагать в обыденном любовном дискурсе. Именно из-за этой ошибочной установки большинство людей заняты невротическим поиском некоего объекта за которого принимают всех подряд, а потом разочаровываются. Напротив, любовь – это всегда только то, что происходит внутри самого человека в отношении мира; нечто, рождающееся в субъекте благодаря его внутренней активности и полноте, а отнюдь не то, что можно приобрести из-за необходимости заполнить в себе пустоту и преодолеть одиночество. Фромм пишет: «Если человек любит только какого-то одного человека и безразличен ко всем остальным людям, то его любовь – это не любовь, а симбиотическая привязанность или расширившийся эгоизм»[13].

Поэтому из-за задержки в получении объекта становится возможной зацикленность на нём или даже садомазохизм. Но в этом случае о любви говорить ещё рано, поскольку здесь мы имеем дело лишь с нарциссизмом. Вспомним рыцарскую любовь, о которой мы говорили выше: мазохистские практики были широко распространены среди рыцарей. Иван Блох пишет: «Целью “рыцарей” было “показать высокие страдания любви посредством еще более высокого постоянства в терпении”. Они налагали на себя величайшие мучения и истязания, чтобы удовлетворить своих повелительниц, некоторые даже

замучивали себя до смерти»[14]. На этом этапе пространство между двумя субъектами ещё не образовалось – они всё ещё чужды друг другу, и всё, что их может связывать – это страсть к обладанию внешней стороной другого, к власти над другим. Что ещё раз подтверждает тезис о недостаточной индивидуализированности и несостоятельности рыцарской любви, с точки зрения левой гендерной мысли.

Однако большинство людей, живущих при капитализме, всё же полагают, что любовь зависит от объекта, а не от них самих и их способности любить (вместо того, чтобы господствовать и потреблять), а также не от их внутренней активности и силы духа. Они считают, что достаточно только найти «свою вторую половинку» (то есть правильный объект), и дальше всё сложится само собой. Фромм сравнивает эту установку с установкой человека, который хочет рисовать, но вместо того, чтобы учиться живописи, дожидается правильного объекта, потому что едва тот найдётся, он сразу же научится рисовать[15]. Очевидно, что такое представление является заблуждением, и потому Фромм настаивает на отходе от классической легенды о «двух половинках» и спасительной любви, с целью постижения любви подлинно субъективной и глубоко личностной.

Примечательно, впрочем, что Фромм, будучи одним из главных и наиболее прогрессивных теоретиков любви в социалистической мысли, в ряде вопросов всё же сохраняет близорукость, присущую патриархальной традиции философствования. Так, например, он настаивает на необходимости соблюдения гендерной полярности в отношениях[16], от отсутствия которой, якобы, страдают гомосексуалы. И которая, по его мысли, непременно должна проявляться в родительской любви и распределении гендерных ролей в семье: мать должна сообщать ребёнку женское, а отец – мужское (при этом непонятно, как тогда возможна описываемая Фроммом любовь, если гендерные стереотипы и патриархальные интерпретации мужского и женского сохраняются и довлеют над индивидами).

Излишне уточнять, что подобные тезисы для современной левой гендерной философии выглядят неприемлемо. Впрочем, Фромм – прежде всего, теоретик личности, а не гендера, и потому его оптика представляется вполне достаточной для исследования того, чем является любовь для зрелой личности.

Для анализа же специфики любви между мужчиной и женщиной и форм, которые она принимала, мы обратимся к Симоне де Бовуар и Эмме Гольдман. Де Бовуар, вслед за Бебелем, Энгельсом и Блохом, отмечает, что главным типом взаимоотношений между мужчиной и женщиной испокон веков были брак и проституция (то есть обратная сторона брака[17]). В первом случае женщина попадала под единоличную власть мужчины, а во втором – под власть тех, кто ею торговал и кто её покупал. Поэтому в обоих случаях эти отношения не имели ничего общего с любовью. Последняя впервые появляется, как мы отмечали выше, во времена рыцарства, но лишь в форме адюльтера, лишней раз подчёркивавшего репрессивный характер брака для женщины. Впервые в браке появляются по-настоящему индивидуальные компоненты лишь с появлением тенденций женской эмансипации. Между тем, классический взгляд на брак в патриархальную эпоху часто формулировался примерно следующим образом: «Любовь не должна главенствовать над добропорядочностью... любовные изливания неуместны ни между женихом и невестой, ни между мужем и женой, они разрушают уважение к домашнему очагу и трудолюбие, мешают выполнению общественного долга... (выполнив свои любовные обязанности)... мы должны отказаться от любви. Так пастух, сквашив молоко, отжимает из него творог...»[18].

В самом деле, чувственность и эмоциональность табуированы для женщины в классическом браке. В своём труде «Величие и ограниченность теории Фрейда» Фромм пишет, что именно это социальное, гендерно-нормативное обстоятельство послужило причиной для ошибочного вывода Фрейда о том, что женщины якобы холодны по природе, в то

время как дело лишь в собственническом характере буржуазного брака, где «от женщины ожидалось, что она будет “безжизненной”»[19]. Согласно статистическим исследованиям[20], многие поколения женщин проживали свою жизнь, так никогда и не испытав любовного влечения к супругу, не говоря уже об удовольствии от близости с ним. В условиях неизбежного навязывания партнёра и тяжёлого домашнего труда женщины предсказуемо сходились в восприятии секса как грязного и утомительного долга. Поэтому де Бовуар приходит к выводу о том, что «брак, который, как утверждают, упорядочивает женскую эротику, на самом деле убивает её. <...> Любовное влечение в браке теряет существенность, брак становится общественным союзом, отрицающим индивидуальные эротические особенности»[21].

Таким образом, по вопросу о браке Симона де Бовуар явно расходится с Фроммом. Если Фромм полагает, что брак может и не быть репрессивным – в случае преодоления субъект-объектного отношения между партнёрами и смены «установки на обладание» «установкой на бытие» – то де Бовуар утверждает, что брак ни при каких обстоятельствах не может быть созидательным и освобождающим. Она считает, что сам институт брака в основе своей порочен и репрессивен, обрекает женщину на подчинение, мужчину – на гетеризм, а их обоих – на ложь и лицемерное следование социальным императивам. Эта позиция звучит уже у Энгельса и Блоха.

Аналогичную позицию занимала Эмма Гольдман. Она находила недопустимым проводить связь между любовью и браком и считала, что если брак в некоторых случаях и может вырасти из любви, то наоборот не может быть никогда[22]. Потому что брак – это институт патриархальной и экономической власти, представляющий собой своего рода социальную страховку и способный разве что обеспечивать надёжное наследование частной собственности. Ради этой собственности женщина вынуждена пожертвовать своим духом и телом, в том числе отказывая себе в сексуальном

наслаждении, потому что иначе её ожидает клеймо позора: как до заключения брака, так и после. Общественная мораль предписывает женщине никогда не оставаться никому не принадлежащей, и при этом – терпеливо ждать, пока порядочный человек возьмёт её в жёны. В таких условиях брак превращается в пространство тотальной власти государства и церкви, не оставляющих шансов ничему индивидуальному и интимному, – как в душе женщины, так и в её отношениях с супругом.

Кроме того, патриархальная власть, выраженная в форме брака, обрекает женщину на пожизненную зависимость и паразитизм, вынуждая её уже с конца XIX века трудиться как на работе, так и дома – т.е. в две смены. Неудивительно, что это становится причиной деградации женской личности вплоть до полного отмирания воображения, гражданственности и общественного сознания, в обмен на которые она получает лишь сомнительную патерналистскую опеку, пронизанную тотальным контролем, и – вместо своего собственного характера – лишь пародию на него, выполненную по общему со всеми прочими патриархальными женщинами образцу. Для мужчины, в свою очередь, брак является несомненным экономическим стеснением, т.к. основные расходы на семью в любом случае ложатся на его плечи: именно ради этого оплата женского труда так долго оставалась многократно заниженной в сравнении с мужской.

Гольдман также отмечает, что брак похож на другой институт патерналистской власти – на капитализм: он так же крадёт у человека права, данные ему при рождении, чтобы затем задерживать его развитие, отравлять его тело, держать в невежестве, нищете и зависимости. Примечательно, что Гольдман хвалит Генрика Ибсена за то, что он первым среди писателей обратил внимание на эту проблему и описал её в своей пьесе «Кукольный дом»[23], которая ставит следующие вопросы: может ли быть что-либо более унижительное, чем союз двух чужих человеческих существ длиною в жизнь? Так ли уж безупречен консервативный тезис о том, что у

женщины нет даже души, поэтому нам незачем стремиться что-то знать о ней? Действительно ли брак – это предел женской самореализации?

Впрочем, Гольдман не отрицает возможность и значимость любви для женской личности. В своей статье «Трагическое в эмансипации женщины»[24] она подчёркивает, что женская эмансипация часто окутана мифами, многие из которых создают абсолютно искажённый образ свободной женщины, – как асексуального автоматического устройства для производства протестного высказывания, при дополнительном условии полного отказа от материнства и эротической чувственности. Именно этот миф и вынуждает большинство женщин бояться эмансипации и по-прежнему добровольно выбирать рабство и патриархальную власть – со всеми её жестокостями и унижением, которые, по крайней мере, привычнее и яснее, нежели свобода с ее неопределенностью.

Однако Гольдман утверждает, что в этом мифе отражено лишь карикатурное мещанское представление, в рамках которого нельзя постигнуть возможность бытия женщины вне ситуации власти над ней. Напротив, – полагает она, – любовь только тогда и становится возможной для женщины, когда власть над ней преодолена, когда она высвобождается как индивид и субъект – субъект взгляда, чувствования, мысли и поступка. И потому эмансипация есть не побег от женской чувственности, а, наоборот, возвращение её себе.

Таким образом, в левифеминистской традиции брак осмысливается как институт власти, подавляющий любовь системой патриархальных императивов, а также как область символического и бытового ритуала, а отнюдь не как пространство, где мужчина и женщина со своими уникальными свойствами и индивидуальной сексуальностью могут соединиться в любви.

Кроме того, в левом гендерном дискурсе уточняется, что понятие «любовь» крайне различно понимается мужчинами и женщинами, – что вполне предсказуемо и вызвано

различиями в их социализации. Так, для мужчины любовь – это лишь один из аспектов бытия, лишь одна из областей его возможной самореализации, в то время как для женщины это целый мир, заслоняющий собою всё остальное. Такой взгляд продиктован, прежде всего, воспитанием женщины не как человека в полном смысле этого слова, а исключительно как представительницы пола, чьё бытие ограничено репродуктивной, хозяйственной и эстетической функциями. В патриархальном преломлении любовь – это наибольшее, о чём может мечтать женщина: лучшее, что она может сделать в эстетическом измерении – стать самой прекрасной для своего любимого мужчины, в хозяйственном измерении – наилучшим образом обслужить любимого мужчину, в сексуальном измерении – максимально удовлетворить любимого мужчину. И в обмен на это получить его одобрение и патерналистскую заботу.

Именно поэтому любовь для патриархальной женщины, с одной стороны, неизбежно сопровождается интернализацией патриархальной власти – в той мере, в какой все эти требования к женщине выдвигаются в интересах мужчин, а с другой – является последним мыслимым горизонтом бытия – в той мере, в какой женщине недоступно бытие за пределами трёх перечисленных опций. По этой причине любовь часто становится для женщины некой навязчивой идеей – ведь в случае её ненаступления весь смысл женского бытия (сведённого к опциям эстетики, хозяйства и секса) утрачивается, поскольку некому его посвятить: не для кого быть прекрасной, некого насыщать и удовлетворять, для чего тогда жить? Симона де Бовуар пишет об этом так: «...у неё есть только одна возможность: душой и телом затеряться в том, кто преподнесён ей как абсолютная ценность»[25].

Это обстоятельство подводит нас к проблеме корреляции гендерного и негендерного начал в человеческой личности. Иными словами, это – проблема трансцендентного и имманентного в мужчине и женщине. Так, если мужчина способен и к трансцендентности (к преодолению гендерно-

го сценария в опыте общечеловеческого бытия: например, профессионального, творческого и так далее) и к имманентности (то есть реализации специфически гендерных аспектов своей личности), то женщина фактически обречена на имманентность, на то, чтобы никогда не покидать пределов специфически женского, и притом в той форме, в какой оно фигурирует и навязывается ей в авторитарных патриархальных нарративах. Именно с этой проблемой связана заикленность женщины на любовных переживаниях (что зачастую предсказуемо утомляет мужчину), которые в действительности трудно отнести к любви в подлинном смысле слова, поскольку они проистекают не из полноты зрелой творческой личности, а от страха не реализовать свой гендерный потенциал, а также от экзистенциальной пустоты, порождаемой редукцией человеческой личности женщины к рассмотренным выше гендерным аспектам.

Для мужчины эта ситуация, напротив, не является типичной, поскольку над ним не осуществляется никакой гендерной власти, принуждающей его к замкнутому бытию в имманентности и отказу от реализации своего трансцендентного потенциала. Поэтому, с одной стороны, для мужчины в большей степени доступна любовь именно в экзистенциальном смысле этого слова. Однако, с другой стороны, в патриархальном обществе мужчина часто сталкивается с искушением маскулинной имманентностью, поскольку в отличие от имманентности женщин, маскулинная имманентность сулит власть. Не являясь обязательной, она, тем не менее, является крайне соблазнительной, и потому часто (и особенно в любви) мужчина упускает имеющуюся у него возможность любить как зрелая личность и ограничивается лишь мужской «любовью», т.е. тем сценарием потребителя и клиента, который предписывает мужчине патриархальный любовный дискурс. И хотя в условиях господства современного рыночного мышления мужчины всё реже используют свою привилегию самореализации в обоих пространствах и всё больше погружаются в соблюдение



маскулинных сценариев, как женщины – в соблюдение феминных, всё же важно различать эти две ситуации: редукция к образу «самца» обедняет личность, но увеличивает власть, и потому часто осуществляется добровольно. Редукция же к ситуации «самки» – всегда в той или иной степени принудительна и сопровождается интернализацией власти.

Таковы основные причины различий в переживании любви и власти между мужчинами и женщинами в патриархальном обществе. Именно с этим связан целый ряд проблем, с которыми сталкиваются люди на протяжении своей жизни, выстраивая любовные отношения: разочарование, презрение, унижение, домашнее насилие, ревность, разводы, распад семьи и так далее. И именно поэтому данная проблема является исключительно важной и актуальной.

Подведём итоги. Каким же образом, с точки зрения левого гендерного дискурса, возможна любовь, свободная от власти?

Во-первых, для этого необходимо, чтобы мужчина осознал проблемы, порождённые долгой патриархальной историей западноевропейского общества, а также те привилегии в отношении женщины, которыми его наделил патриархат (право быть единственным легитимным экономическим и сексуальным субъектом, эксклюзивное право на трансценденцию, право на уважение и признание в качестве единственного субъекта значимого для культуры высказывания, право субъекта власти и так далее). Осознав это, мужчина должен пересмотреть свой взгляд на женщину, разглядеть в ней самобытную личность, не редуцируемую к репродуктивной, сексуальной, эстетической и хозяйственной функциям. Лишь при условии таких перемен в мужском сознании женская эмансипация может состояться в полной мере и высвободить женский субъект. Во-вторых, необходимо, чтобы женщины пересмотрели собственный взгляд на себя – как на априорный объект патриархальной власти, как на существо, полностью подчинённое роду и физиологии, не способное быть субъектом. Освобождение от интернали-

зованной власти патриархата – главная задача, стоящая на этом пути перед женщинами. Только стремление осознать ситуацию этой власти может эмансипировать женский субъект и сделать для него доступной именно любовь (в экзистенциальном смысле), а не восторг от осуществляемой над ним власти и готовность служить ей, чтобы хоть как-то почувствовать полноценность своего бытия.

В-третьих, необходимо переосмысление образа женщины самой патриархальной культурой. Традиционно репрезентация женщины в культуре осуществляется как репрезентация Другого. В лучшем случае женщина воспринимается как Сфинкс, загадка, облако тайны[26]. Так, к примеру, во многих учебниках для художников[27] женской руке отведена отдельная (но всего одна) страница, где эта рука представлена исключительно в грациозных и декоративных положениях, а текстовые описания преподносят её как нечто априори очаровательное, ухоженное, юное и пленительное. Как если бы из неё была изъята вся реальность субъекта: его история, возраст, деятельность, специфика. Ролан Барт называет такой взгляд мифологией: «миф – это похищение языка»[28], в процессе которого форма очищается от исконного, реального содержания и наполняется содержанием новым и произвольным – зависящим исключительно от воли мифологизирующей инстанции.

Образ женщины в культуре и есть такая форма: из него исчезает реальное содержание, плоть и кровь, чувства, мысли, опыт, и всё это заменяется содержанием, сконструированным искусственно, – с точки зрения патриархального дискурса. Женская личность в целом и женская телесность в частности не представлены в культуре как таковые, но всегда лишь в интерпретации мужского взгляда, что усугубляется веками недоступности для женщины пространства формирования собственного высказывания о себе, взгляда на себя. Всё это заложило глубинные традиции объективирования женщины, в конечном итоге уверяющего не только мужчину, но и её саму в том, что она объект, и при этом именно та-

кой, каким его описывает мужской язык культуры. Очевидно, что до тех пор, пока этот язык не изменится, для новых поколений мужчин будет формироваться образ женщины, не заслуживающей экзистенциальной любви, а для новых поколений женщин – образ женщины как объекта.

Именно поэтому изменение языка культуры и преодоление в нём монополии мужского взгляда, конструирующего женщину как Другого, является одним из способов освобождения женского субъекта. Совокупность же перечисленных трёх факторов представляет собой важнейшее условие, без которого любовь между мужчиной и женщиной, свободная от власти и подчинения, с точки зрения левого гендерного дискурса – невозможна.

## Красота-капитал

*О том, как тесно связано экономическое и эстетическое в капиталистическом обществе, и как вещи, прежде чем стать собственностью, наполняются символическими значениями и встраиваются в эстетические системы.*

В доисторические времена, а также у ряда современных архаических обществ, в мышлении не существовало и не существует категории собственности. В некоторых языках даже не было слова, обозначающего владение вещью. Вместо этого говорилось «стоять рядом с вещью», «сидеть рядом с вещью» и так далее. Поэтому подобные формы общества основывались (и основываются) на так называемой «экономике дарения», в которой дарение считалось самым приятным действием, а жадность и стремление к накоплению – порицались. Об этом пишут Энгельс, Фромм, Питер Гелдерлоос, Дэвид Гребер и т.д.

Однако в обществе, где собственность является главной категорией, она определяет не только структуру языка, фокусируя его на актах обладания (начиная с буквального смысла, заканчивая переносными – например, в сексуальных контекстах или в ругательствах), но и вообще все сферы бытия человека, пронизывая их как вирус. Именно поэтому эстетическое сегодня также фундировано в рамках категории собственности.

Это выражается двояко. С одной стороны, в капиталистическом мышлении степень красоты прямо пропорциональна стоимости вещи. «Красиво то, что дорого» – распространённый взгляд на красоту.

Яркий тому пример – типичная российская свадьба, влезающая в серьёзную копеечку всей семье, – в среднем около 200 тысяч рублей. На эти деньги можно было бы позволить себе многое. Но в жизни хотя бы один раз должно быть «красиво». И красивая невеста. Поэтому рациональное отступа-

ет на второй план, а на первый выходят платья за десятки тысяч, банты для скатертей ресторана и лимузина, а также прочие формы одиночества, не научившегося разглядеть красоту вне системы товаров и услуг.

Девушки из глубинки рассказывали мне, как в провинциальных городках России часто подолгу копят деньги на то, чтобы поехать в город и купить на них две или три брендовых вещи, стоящие фантастически дорого (на эти деньги вполне можно было бы полноценно одеться и ещё осталось бы на жизнь). Вернувшись, покупатели продолжают влачить полунищенское существование, зато теперь – как обладатели красоты. При этом они, должно быть, знают, что даже купленный задорого «бренд» – скорее всего, подделка. Но он греет. От него в душе поселяется маленькое «красиво», которым ты можешь в своё удовольствие обладать.

Именно поэтому на железнодорожных полустанках часто можно видеть скучающих тинейджеров, которые ожидают электричек с «городскими», надеясь хоть как-то разнообразить тягость угрюмого бытия. Одеты они все, конечно, в Adidas, D&G и Armani. Потому что это – по определению «красиво» и «как в высшем обществе», и уж точно «совсем не хуже, чем в городе». Наоми Кляйн метко и исчерпывающе описала этот феномен в своём бестселлере «No Logo: Люди против брендов», где привела в качестве примера, среди прочего, нищих детей в чёрных кварталах Америки, которые живут в тотальной нищете, но готовы убить за брендовые кроссовки, и часто тратят на них все сбережения своих бедных семей.

Однако здесь мы переходим к символизации второго порядка, поскольку речь идёт уже даже не о дороговизне как таковой (в свою очередь сообщающей о наличии красоты), а об имитации дороговизны. Например, продавщица в рыбном отделе гастронома где-нибудь в Ивановской области часто обречена любить и носить барочного вида бижутерию, а работница почты ходит на дискотеку в длинном вечернем платье с блёстками и в бархатных туфлях на шпильках – как у

героинь с обложки всенародно любимого журнала «7 дней» – несмотря на туман в поле и живописное бездорожье вместо асфальта. Там, где бедность позиционируется в идеологическом и экономическом контексте как порок и свидетельство провала всего жизненного проекта, единственная возможность пережить объективную невозможность преодоления существующих социально-экономических условий своей жизни – опровергать их в подобных эстетических практиках.

Как в случае с дороговизной, так и в случае с её имитацией мы вновь сталкиваемся с отчуждённой красотой, восприятие которой делается невозможным за счёт опосредованности категориальным рядом собственности-стоимости. В этой ситуации красота фактически не воспринимается, но эмоциональное удовлетворение от этого «кота в мешке» всё же наступает, если выполнены условия собственности-стоимости. Иными словами, информация о наличии красоты поступает непосредственно в сознание субъекта механически, на уровне причинно-следственных связей – без его экзистенциальной вовлечённости в самостоятельное распознавание красоты или её переживание.

Нечто похожее происходит и в высших слоях общества, для которых, наоборот, единственным способом избежать осознания своего реального экзистенциального провала является имитация полноценного бытия через обладание вещами, которое в существующей идеологической и экономической системе рассматривается как свидетельство несомненной состоятельности твоего жизненного проекта. Где есть деньги, там есть красивые машины и красивые вещи, а значит, красивая жизнь. Об этом знают и бедные, и богатые – по разные стороны баррикад.

Поэтому люди состоятельные – подтверждая состоятельность своего жизненного проекта – носят нитки жемчуга стоимостью в несколько средних российских зарплат, сумки за десятки тысяч и драгоценные камни. Последние, впрочем, носят уже совсем не по тем причинам, по которым, если верить Олдосу Хаксли, их носили древние люди (для них это

являлось отсылкой к более древним временам, когда человек не был тотально вовлечен в борьбу за выживание и якобы ещё умел видеть «свет других миров», о котором и напоминают сияющие цвета камней). Красота в высших слоях общества тотально детерминирована категорией престижа, а потому так же, как и у бедных, не может быть воспринята сама по себе.

С другой стороны, капиталистическое мышление определяет не только эстетику вещей, но и эстетику тел (потому что люди для капитализма – вещи, и в этом – главная его гордость, высвечивающая лицемерие, с которым данная экономическая система прикрывается риторикой о правах личности).

В условиях капитализма тело отчуждено от самого человека и неизбежно воспринимается как ресурс, позволяющий претендовать на власть, уважение, безбедное существование и так далее.

На практике это выражается, например, в формировании в обществе так называемого «мифа о красоте», который подробно описала Наоми Вульф. Суть его состоит в том, что транснациональные корпорации формируют заведомо недостижимый идеал тела (с помощью фотомоделей, фотошопа и т. д.) – для того, чтобы люди вкладывали как можно больше средств в его достижение, и испытывали муки совести в случае полного ему несоответствия. А также ранжировали бы друг друга по «качеству соответствия», что весьма усложняет коммуникацию, в том числе, гендерную, и формирует тоталитарную эстетическую нормативность, несоответствие которой пугает всех, грозя как социальным, так и сексуальным остракизмом.

В итоге люди – подобно вещам – оцениваются не только и не столько как красивые и некрасивые, но, скорее, как качественные и некачественные. А здесь мы снова оказываемся в точке, где красота воспринимается только в корреляции с «престижем».

В Интернете часто можно наткнуться на поговорки типа «Чем дороже яхта, тем длиннее ноги у женщин, которые там

сидят» (или что-то в этом роде). Предполагается, что наибольшее соответствие недостижимым эстетическим параметрам делает женщин более качественными, а значит, заслуживающими другого уровня бытия: ими будут пользоваться не те, кто их угостит картошкой-фри в «Макдоналдсе», а те, кто предложит им нечто более захватывающее.

Теоретизирование о справедливости подобного взгляда обычно строится, с одной стороны, на идее фортуны, улыбнувшейся девушкам, которые родились с задатками, соответствующими текущим капиталистическим трендам в эстетике, а с другой – на представлении о том, что и они – эти девушки – вложили в себя «труд» и «ресурсы». Например, «сделали» себе губы, грудь, фигуру, волосы. Теория «self-made» людей вообще очень характерна для капитализма. Особенно для его патриархатных форм, предписывающих женщинам делать с собой то-то и то-то – чтобы быть востребованными на рынке претенденток на «красивую жизнь», однако практически не имеющих шансов на достижение её другими путями (о чём свидетельствуют, к примеру, шуточки про то, каким образом та или иная женщина заполучила дорогой автомобиль или даже телефон). Кстати, так шутят обычно люди, радикально отрицающие факт женской дискриминации. Видимо, с логикой у них совсем неважно, раз они не замечают: подобные шутки лишней раз свидетельствуют о том, что в существующем обществе у женщины по-настоящему мало шансов стать материально независимой и заработать на подобные вещи самостоятельно.

Любопытно, что именно из такого понимания красоты – как ресурса, позволяющего получить лучший уровень жизни, сексуальное тепло, уважение и восхищение, – родился тренд «аватарок» и «фотосессий», так часто либо не отражающих реальности, либо отражающих её во всем чудовищном несоответствии значимым для неё симулякрам\* (например, красивой жизни).

---

\* пустым подобиям



Так, в сети часто можно наткнуться на фото дев, копирующих позы светских львиц на фоне ковров, или юношей, на том же фоне демонстрирующих мускулатуру в позах героев недавно вышедших фильмов. Красота здесь понимается как застывшая материя истеблишмента, как статичное вещество. Часто, когда работаешь над коммерческой съёмкой, модель (даже непрофессиональная) – ещё до того, как ты по-настоящему встроил её в композицию кадра – начинает воспроизводить все те позы и выражения лиц, которые так характерны для этого «вещества» в его утомительно однообразных журнальных манифестациях (в эти минуты главное – найти в себе мужество, чтобы работать дальше).

Таким образом, в условиях рынка человек приучается воспринимать своё тело и его красоту как ресурс, как собственность, работающую на качество его существования и обещающую ему психологические и/или материальные радости. В самом деле, бóльшая часть красивых людей (красивых с точки зрения эстетических трендов на рынке образов) в поисках экзистенциальной состоятельности ввергаются в замкнутый круг переживания состоятельности эстетической, а отсюда – в нарциссизм, чреватый опустошённостью и постоянным беспокойством по поводу поддержания этого своего ресурса. Подобное механическое осознание своего тела и перспектив, которые оно сулит, прекрасно описали теоретики Франкфуртской школы.

В итоге в условиях капиталистической системы значительная часть девушек с так называемой «модельной внешностью» обречены «пойти в модели» вместо того, чтобы заняться, скажем, наукой, а большая часть людей, чья внешность соответствует эстетическому канону, все безнадежнее ища себя в бесконечных фотосетах, увязает в восторженном и отчуждающем созерцании своего соответствия ему.

В отличие от актёрской игры, – скажем, в кино – подобная «игра» чаще всего лишена содержания и заранее строится исключительно на форме, либо, что ещё хуже, на форме подражания чему-то, но в любом случае не пробивается к

содержанию, то есть не подразумевает какого-либо одушевления собственной формы. В сущности, такой взгляд чреват самообъективацией, то есть эстетизацией тела как ресурса, никак не связанного со всей личностью экзистенциально.

В наиболее радикальной форме такая оптика содействует росту так называемой «добровольной» проституции, под которой мы понимаем лёгкое отношение женщины к тому, чтобы продавать своё тело – как это было в конце 80-х, когда, согласно соцопросам, многие российские школьницы мечтали стать валютными проститутками, потому что это открыло бы им доступ к жизни, свободной от лишений в самом необходимом (И. С. Кон, «Клубничка на берёзке»). Получается, что ценой утраты собственного достоинства в одном смысле человек будто бы обретает его в другом.

В 90-х многие девушки сознательно торговали собой в школах, институтах, на трассах – чтобы хорошо выглядеть и не чувствовать социально-экономической униженности, обреченности на повседневную нищету. Подобное отношение к своему телу вызвано радикальным интегрированием его в капиталистический дискурс и переживанием его как собственности, которая может – при правильном подходе – обеспечить «достойное» существование. В противном случае – если бы тело не воспринималось как вещь, отчуждённая от личности и обладающая эстетическими характеристиками, на которые есть спрос на рынке, – это неизбежно приводило бы к тяжелейшему экзистенциальному кризису и переживалось бы как насилие и унижение. Что было бы, несомненно, страшнее для личности, но, по крайней мере, свидетельствовало бы о нерасщеплённости индивида на владельца и объект собственности.

Очевидно, что эстетика при капитализме носит отнюдь не второстепенный и не декоративный характер: она выступает в качестве механизма, преломляющего предметы окружающего мира так, чтобы они могли стать предметами собственности (вещи, люди, их тела) и, в зависимости от своей символической ценности, так или иначе встроиться в

иерархическую систему рынка. Иными словами, в отчуждающих условиях капиталистической системы эстетика становится областью экономической символизации, за которым вовлечённое и непосредственное переживание красоты исчезает даже на потенциальном уровне.

## Онтология женского в консервативном подходе к абортам.

После распада СССР российское общество обратилось к поиску новых мировоззренческих констант. Утратив чёткую и относительно стройную, но всё же принудительную советскую систему ценностей, вместо решительного шага в концептуально новое будущее Россия по необъяснимым причинам сделала ставку на традиционализм и консерватизм. В начале 10-х гг. волна радикальной клерикализации стала одним из доминирующих процессов в социально-политическом пространстве. Именно поэтому за последние несколько лет проблема абортa приобрела для российского общества принципиально новую постановку.

Антиабортная кампания широко развернулась в 2009 году под девизом «Подари мне жизнь!». С тех пор дискуссии вокруг этой темы не стихают, но, напротив, множатся и приобретают новые грани. В качестве реакции на нововведения в законодательстве за эти два года в России были проведены десятки проабортных и антиабортных акций. Их участниками были как феминисты и антифеминисты (клерикалы и традиционалисты), так и в общем смысле представители «про-лайф»[1] и «про-чойс»[2] направлений.

Таким образом, женская повестка, которая вроде бы наконец[3] оказалась вне опасности, вновь столкнулась с угрозой патриархальных, авторитарных ограничений. Статус женщины как социальной и онтологической единицы вновь становится зыбким и начинает определяться с помощью консервативных и весьма размытых понятий – вроде «духовности», «чистоты», «богобоязненности» и т.п. Масштабная идеологическая поддержка этой системы понятий происходит в масс-медиа и в социальных сетях. Характерной особенностью такой пропаганды стала предельно сильная концентрация, во-первых, тезисов о должном отношении женщины к самой себе и своему плоду, как и о подобающем отношении к женщине, не соответствующей требованиям духовности и

богобоязненности, а во-вторых, концентрация визуальных рядов (фото и видео), создающих вполне исчерпывающую, замкнутую и рафинированно-эстетичную систему образов, которая весьма выгодно, на первый взгляд, отличается от унылой и непримяемой российской обыденности.

«Фигуристые» девицы с белыми косами, качающие на руках розовощёких младенцев в пшеничных полях, на фоне златоглавых храмов; деревенский быт XIX века, очищенный от всей неблаговидной примеси того, что на самом деле составляло его политическую, экономическую, коммуникативную, психологическую и гендерную природу; лубочные мотивы семейного благополучия, причастности земле, прочие псевдофольклорные темы – перед нами всё то, что феминистка Симона де Бовуар (применительно, правда, к другому контексту) в 1950-е определяла ёмким понятием «прелестные картинки».

Очевидно, что человеку, у которого не очень много времени на размышления о смысле бытия и на чтение книг (а таких людей или тех, кто считает себя таковыми, сегодня, несмотря на все достижения цивилизации, всё же большинство), подобная система просто не может не показаться привлекательной и во всех смыслах превосходящей то, что его окружает, а значит – соответствующей тому, как «должно быть на самом деле». Иными словами, обстоятельства складываются на сегодняшний день приблизительно так: какой дискурс будет представлен громче и ярче, тот и будет воспринят как безусловная, нормативная этическая и идеологическая система. А потому набор прелестных консервативных картинок с лёгкостью завоёвывает общественное сознание и формирует его реакции на внешние воздействия – внешние самому дискурсу, разумеется. Иными словами, на всё, что не есть он сам.

И здесь, перед тем, как рассмотреть консервативную антиабортную повестку в ее онтологическом аспекте, обратим внимание на следующее обстоятельство: именно в пункте кажущейся непротиворечивости традиционалистского

дискурса мы сталкиваемся с первым противоречием этой системы. Крестовые походы против абортов, столь рьяно пропагандируемые в СМИ и социальных сетях, где сторонники понимания духовности как нравственной чистоты обсуждают тактику и стратегию борьбы с эмансипацией как симптомом душевного падения, – эти походы для дискурса, породившего их, являются, если приглядеться, парадоксальным жестом.

В самом деле, ни одна другая социальная несправедливость не обращает на себя такого колоссального внимания клерикалов, консерваторов и традиционалистов (за исключением, пожалуй, проблемы этнических меньшинств в России).

Ни проблема повсеместной вырубки лесов в коммерческих интересах корпораций, фирм и частных лиц; ни проблема резкого роста числа живодёров в России, Белоруссии и на Украине; ни разрушение исторических городов ради застройки прибыльными объектами; ни проблемы беспризорников, проституции, нищеты, домашнего насилия, безработицы, тотальной иррациональности перепроизводства в условиях рыночной экономики и сопутствующего этому перепроизводству голода в самых разных точках планеты; ни проблемы экологических кризисов, утилизации отходов и расточения ресурсов – ни одна из этих проблем, касающихся поистине каждого человека (зачастую даже в большей степени, чем совершенный кем-то другим аборт), не входит в поле внимания клерикалов и традиционалистов и не вызывает их негодования, так как в качестве главной добродетели в консервативно-религиозной системе ценностей и норм артикулируется смирение: «на всё воля Божья». В самом деле, отказ от гражданской позиции любого рода и решение земных проблем только путём очищения своей собственной души становятся благодаря этому тезису более или менее понятными и приемлемыми.

Однако, как выясняется, не всегда смирение понимается представителями данной традиции как истина, и не всегда уместен постулат о Божьей воле. И хотя нигде не прописана

но, в какой момент его можно отменить, именно проблема абортов по необъяснимой причине становится исключением из правила и точкой перехода клерикалов и традиционалистов от смирения к «священной войне». Быть может, дело в том, что именно в этом вопросе речь идёт о самом главном – о том, что все традиционалисты полагают одним из фундаментальных смыслов человеческого бытия – о детях как символе продолжения рода? Но почему тогда не ставится так остро проблема отказников или беспризорников? Почему не вызывает крестовых походов и сложных стратегий решения проблема детской преступности и наркомании, детских самоубийств и насилия над детьми в семье или интернатах? Похоже, проблема отнюдь не в детях или ценности человеческой жизни, вопреки тому, что заявляют сами ревнители нравственности, богобоязненности и духовности. Несомненно, проблема глубже. А значит, самое время перейти к онтологической проблематике. И здесь мы сталкиваемся с ещё одним фундаментальным противоречием.

Известно, что религиозное мышление, в отличие от критического и аналитического, догматично и замкнуто на самое себя. При этом, статус женщины как мыслящего и действующего субъекта в религиозной системе координат весьма низок – как в социальном и политическом, так и в онтологическом плане. Иерархия, лежащая в основе организации мира, как его понимает консерватор и традиционалист, отводит женщине весьма скромное место в системе живых существ – между мужчиной и ребёнком. При этом, ребёнок якобы «спасётся» почитанием своих родителей[4], то есть всё-таки по статусу он ниже даже самой женщины.

Таким образом, с одной стороны, ребёнок онтологически уступает женщине. Ребёнком при этом считается всякий зачатый – с первых мгновений зачатия. Современные клерикалы объясняют это тем, что ребёнок, в том числе эмбрион, – это личность, а значит, нечто абсолютно ценное и автономно значимое, именно поэтому мы не можем нарушать его прав быть рождённым. Считая личностью – то есть суве-

ренной самостью – даже эмбрион и в этом приравнивая его к уже рождённому и взрослому людям, мы вроде бы утверждаем ценность личности как явления, как феномена. Что, в свою очередь, делает невозможной иерархию, в которой люди располагались бы по признаку пола и возраста, ведь понятие личности относится к принципиально другой системе координат, и в целом является правовым, а не религиозным, а потому противоречит религиозной онтологической классификации живых существ, отражённой, к примеру, в таинстве венчания, где жене подобает «убояться мужа своего»[5].

Так, смешивая понятия из двух разных эпистемологических измерений, консервативный дискурс пытается, с одной стороны, сохранить свои авторитарные позиции, с другой – выглядеть современно и убедительно. Это, как показывает элементарный формально-логический анализ, невозможно, т.к. объяснять явления одной системы координат с помощью понятий другой системы как минимум некорректно и неадекватно в теоретическом смысле: противоречие при таком подходе неизбежно. Невозможно одновременно исходить из религиозных категорий богобоязненности и онтологической предопределённости и из правовой категории личности, категории, исключающей любую онтологическую предопределённость, кроме равенства в онтологическом статусе всех личностей между собой. Утверждать одновременно обе системы координат означает утверждать два взаимоисключающих тезиса, сколь бы непротиворечивым и убедительным это ни казалось на первый взгляд.

Но в рамках этого противоречия – противоречия чисто логического – мы находим и более глубокое противоречие, впрочем, также связанное с чуждым клерикальной мировоззренческой парадигме пониманием личности.

Как известно, клерикалы выступают не только против абортов, но и против контрацепции. И хотя они не идут дальше заявления о том, что личностью является эмбрион на самой ранней стадии, тем не менее, препятствование появлению личности также рассматривается как преступле-



ние против нее. При этом, однако, нарушение права каждой личности на создание или не-создание новой личности, которая изменит коренным образом как минимум её собственную жизнь – такое нарушение преступлением против личности парадоксальным образом не считается. Так, даже проект ребёнка воспринимается клерикалами и традиционалистами как онтологически более уполномоченный в правовом смысле, нежели уже существующий человек с его дальнейшей жизнью.

Здесь мы имеем дело не только с логическим нарушением (правá не существующей личности – даже если личностью считать эмбрион – якобы важнее прав существующей личности гипотетического родителя), но и с конфликтом чисто философского плана, а именно: с конфликтом категорий актуального и потенциального. Категория актуального, действительного, обозначает нечто существующее в действительности, осуществлённое. Потенциальное – нечто возможное, но не гарантированное, нечто скрытое. Таким образом – как в случае контрацепции, так и в случае аборта – актуальной личностью, актуальным человеком, актуальным субъектом является женщина, потенциальным – ребёнок. При этом, с точки зрения классической западной рациональности, статус актуального всегда выше статуса потенциального – в той мере, в какой действительное в условиях выбора ценнее возможного. Едва ли с этим кто-то стал бы всерьёз спорить.

Так, ставя интересы потенциального субъекта (отойдём от категории «личность», мы уже показали её неуместность в данном контексте) выше интересов субъекта актуального – то есть интересы возможного, но не гарантированного – выше интересов действительного, мы либо допускаем очередное логическое противоречие, либо сталкиваемся с исключительно низким статусом актуального субъекта – настолько низким, что даже потенциальный субъект по каким-то необъяснимым причинам в рамках данной конкретной нормативной системы превосходит его в значимости.

Иными словами, традиционалистский и клерикальный дискурс либо попадает в логический тупик, либо подспудно приписывает женщине – формально актуальному субъекту – статус более низкий, чем даже потенциальному человеку, то есть статус исключительный, не вписывающийся в рамки европейской рациональности, по каким-то причинам выпадающий из неё.

Подобный подход к оппозиции «актуального-потенциального» мы наблюдаем, например, в молочной промышленности, где молоко хоть и является лишь потенциальным и время от времени актуализирующимся продуктом, который вырабатывается актуальным существом, но всё же ценится выше, чем само это существо, и превосходит последнее в приоритетности, что видно, например, по условиям содержания молочных коров и рекламе молочных продуктов. Подобный подход низводит актуальное существо до уровня автомата. Такой взгляд, как известно, в полной мере был развит в фашистских идеологиях, лишаящих актуального субъекта на основании некоторых его биологических признаков (цвета кожи, размера носа, пола, и т.п.) права приоритетности по отношению к любому потенциальному субъекту (или даже объекту), то есть права на сколь бы то ни было значимый онтологический статус. В этом смысле для репутации традиционалистского дискурса, пожалуй, было бы выигрышнее признать первый вариант – то есть простую логическую и понятийную путаницу. В противном случае, пытаясь расставлять приоритеты в пользу потенциального, он, как мы видим, претендует на родство с фашистской парадигмой миропонимания.

Ещё одна проблема антиабортной риторики традиционалистской волны состоит в фактической невозможности для женщины избежать того, что клерикалы называют грехом и преступлением. Связано ли это с логической ошибкой или заведомо низким онтологическим статусом – о котором мы упоминали выше, однозначно сказать невозможно. Однако налицо следующая нравственно-императивная схема.

Отказ от создания семьи без ухода в монашество понимается как грех, так как смысл жизни заключён, согласно традиционалистскому и религиозному мировоззрению, в семье. Контрацепция также расценивается как грех, поскольку даже проект человека воспринимается как нечто абсолютно прекрасное и бесценное – настолько, что его интересы более важны, нежели интересы тех, в чью жизнь он вторгнется. Отказ от интимных отношений с мужем также приравнивается к греху, и, согласно религиозному дискурсу, муж вправе оставить жену, не подчиняющуюся ему в этом аспекте семейной жизни. При этом, аборт считается ещё большим грехом, чем контрацепция.

Таким образом, женщина либо совершает грех отказа от семьи, либо грех отказа от интимных отношений с мужем (и при этом рискует своим браком, а значит, экономическим положением, т.к. в рамках консервативной традиции труд женщины где-либо помимо дома не приветствуется), либо же она совершает грех, принимая контрацептивы, либо – делая аборт. Так как при исполнении женой сексуальных требований мужа беременность скорее всего всё же наступит, очевидно, что неизбежен либо грех (контрацепция или аборт), либо согласие на тотальный контроль мужа над телом женщины. Репродуктивный возраст, продолжающийся несколько десятилетий, может – если она попытается избежать греха и преступления (а также нужды) – вынудить женщину произвести на свет огромное количество людей, хочет она того или нет, просто ради выживания и «безгрешности». Таким образом, само бытие женщины в контексте традиционалистской системы координат превращает ее в автомат по производству, вскармливанию и воспитанию новых людей с полным отказом от себя как человека, субъекта, гражданина, личности.

И такое самоотречение позиционируется как высший смысл бытия. Впрочем, в отсутствии подобной риторики едва ли нашлось бы хотя бы одно рациональное обоснование добровольности такого стиля жизни, сравнимого разве

что с образом жизни рабов в колонизированных странах: тотальная редукция всех свойств человека к одному лишь его аспекту – будь то цвет кожи или пол – либо просто логически иррациональна из-за ряда непреднамеренных (и потенциально разрешимых) противоречий, либо преднамеренно авторитарна.

Таким образом, очевидно, что онтология женского в консервативной и религиозной риторике не просто предельно релятивизирована, но и практически деонтологизирована. Бытие, которое подчинено императиву внешнего, и, будучи актуальным, всё же оценивается нормативной системой как менее значимое, чем нечто потенциальное (зародыш или потенциальный зародыш), – такое бытие невозможно соотносить с категориями автономности, самости, а значит, и духовности, и уж тем более – с понятием «личности». Вопрос только с чем связана такая бескомпромиссная система санкций: со случайными противоречиями ввиду посредственной рациональной и аналитической проработки или же с преднамеренно авторитарным феминизмом, деонтологизирующим женщину не только перед эмбрионом, но и перед проектом эмбриона.

## Материнство как идеология: тенденции, проблемы, перспективы

### Триптих

Если оценить современное российское общество с точки зрения идеологических императивов, направленных на его преобразование, можно увидеть парадоксальное множество противоречивых и прямо взаимоисключающих процессов[1], начало которым, впрочем, всегда задает центр. Так, путинская Россия, с одной стороны, пытается разыграть карту имперского могущества со всеми вытекающими свято-русскими эстетическими и этическими последствиями. С другой стороны – налицо непрерывные заверения Кремля об идейной и правовой ориентации России на гражданское общество, правовое государство, инновации и американскую мечту. С третьей стороны, псевдосоветские мотивы по-прежнему в моде: тема крепкой руки строгого, но справедливого вождя, поэтика Великой Отечественной войны, патриотизм, Родина и прочие привлекательные идеи. Всё это, правда, имеет не больше отношения к реальной советской эпохе, чем вновь вошедший в моду стиль «псевдовинтаж» в костюме – к эпохе 30-50х годов.

В общем, таковы основные идеологические тенденции, становящиеся всё более очевидными в современном российском эпистемологическом пространстве.

### «Тело дракона»

Однако есть нечто общее у этих трех взаимоисключающих, на первый взгляд, сценариев: патриархальное и в основе своей сексистское понимание того, как соотносятся тело и дух в образе женщины, где второй тотально детерминирован первым и исчерпывается им.

Так, в контексте усиливающихся консерватизма и традиционализма одним из ключевых пунктов, несомненно, явля-

ется идея материнства. Благочестивая смиренная славянка, давшая жизнь множеству рабов Божьих, – это ли не новый тренд в понимании духовности? Чтобы убедиться в обоснованности подобных подозрений, сегодня достаточно просто зайти в любую женскую консультацию и осмотреть её стены, на которых этот мотив раскрыт исчерпывающим образом – с помощью красочных и вдохновляющих агитматериалов (плакатов, икон, молитв и прочего). Сдобренный национальной идеей, он захватил сознание духовно и нравственно дезориентированных российских девушек, сообщив им новые – истинные и прекрасные – смыслы жизни, векторы бытия, соблюдение которых даже и не требует никаких дополнительных усилий, кроме того, чтобы быть «вымирающим видом»[2] – бесценной славянкой. Ну и производство потомства, разумеется.

Идея материнства выступает в качестве центральной и в дискурсе про Родину-мать. Милитаристская поэтика призывает женщин подумать об интересах государства и обратиться к выполнению своего гражданского долга. Неслучайно в последнее время обсуждается закон, предписывающий женщинам, не родившим до определённого (весьма юного) возраста, идти в армию и защищать государство там. А значит, дело далеко не только в том, что рожать – занятие духовное, нравственное и правильное. Это ещё и вопрос государственной важности. Пожалуй, с этого и стоило бы начинать.

Схожие процессы, но с другим декором – происходят и в ценностной системе американской мечты и её подобий: достаточно обратиться к глянцевым журналам и интернет-страницам для девушек, красноречиво описывающим, что же такое счастье «на самом деле». И здесь мы сразу обнаруживаем сотни фотографий голливудских актрис, авторитетно заверяющих нас, что никакая – даже самая блестящая – карьера не сравнится с той высшей истиной, к которой они прикоснулись, став матерями. В своё время Р. Барт исследовал мифологию образа Греты Гарбо[3]. Сегодня – самое время исследовать, к примеру, мифологию материнства

Анджелины Джоли, ставшей поистине культовым символом современности и образцом для миллионов женщин и девушек по всему миру. Популярный ныне жанр «фотонарезок», которые так удобно размещать на интернет-страницах, ёмко и исчерпывающе наполняет девичьи миры готовыми смыслами, в том числе с помощью образов Джоли. Заметим, происходит это без какого-либо репрессивного давления извне: поразительная действенность. Мотив материнства в таких «дневниках», создаваемых из уже готовых фрагментов, – один из центральных, наряду, разве что, с утончённой элегантностью брендовой одежды, недешёвыми подарками от возлюбленного и какими-нибудь атрибутами, призванными выразить любовь женщины к себе (но на деле указывающими лишь на её безразличие к себе-реальной). Отсюда становится понятным специфическое отношение в этом контексте к феномену материнства как такового.

Впрочем, в рамках «гламурного» дискурса такой инфантильно-декоративный взгляд на вопросы материнства – не единственный. Есть в нём и версия для женщин постарше, – для тех, кто уже обзавёлся не только потомством, но и образованием. Эта версия по сути дела представляет собой другую крайнюю точку неолиберального тематического диапазона, отчасти описанного выше.

У Р. Барта в главе «Писательство и деторождение»[4] можно встретить крайне примечательный взгляд на эту проблему. Он анализирует материал из журнала «ELLE», где была опубликована коллективная фотография семидесяти писательниц с информацией не только о количестве вышедших в свет романов, но и о том, сколько детей какого пола каждая из них произвела на свет. «...выходит, что женщина-литератор – прелюбопытнейший зоологический вид: она производит на свет то романы, то детей»[5], – пишет Барт. И, иронизируя над авторами материала, добавляет: «Женщины живут на свете для того, чтобы рожать мужчинам детей; если хотят, пусть себе пишут, скрашивая свою долю, главное, пусть не думают выходить за её рамки; им предоставляется

возможность отличиться, но не в ущерб своему библейскому предназначению, и за божественную жизнь, естественно связанную с писательством, они должны сразу расплачиваться данью материнства. <...> То роман – то ребёнок, немного феминизма – немного супружеского долга; авантюризм художественного творчества должен быть крепко привязан к колышку домашнего очага»[6].

Такая деконструкция мифологии женского освобождения, несомненно, приоткрывает завесу глянца и обнажает самую что ни на есть прозаическую идеологическую систему, состоящую из обычных патриархальных установок и коннотаций.

Получается, тема материнства на фундаментальном уровне объединяет три парадоксально сосуществующих в современном российском обществе дискурса: традиционалистский дискурс православной духовности, патриотический дискурс служения государству путём производства новых человеческих ресурсов (например, это прекрасно видно в слогане, много лет украшающем социальную рекламу в московском метро: «Стране нужны ваши рекорды!»); и, наконец, капиталистический дискурс декоративной женщины, мудро выполняющей заветы природы и производящей младенцев, прекрасных, как продукция Chanel.

Во всех трёх описанных концепциях императив материнства звучит однозначно, чётко и бескомпромиссно. Будто женщина просто не способна ко «второму рождению» – как принято формулировать в экзистенциальной философии момент обращения к осмысленному бытию. Будто она так и не вошла в антропологическое пространство Человека, доступное, к примеру, мужчине – наравне с пространством его специфически гендерной идентичности. Впрочем, это обстоятельство лишь подводит нас к проблеме – одной из тех, что на сегодняшний день стоят перед российским обществом наиболее остро.



## Самоидентификация и Супер-Эго

Очевидно, впрочем, что проблема не в материнстве. В нем как таковом, конечно, нет ничего предосудительного, опасного или реакционного. Опасность лежит, скорее, на метатроне материнства, на уровне его идеологической артикуляции как системы предписаний. И здесь мы остановимся подробнее.

В повседневном дискурсе материнства речь по обыкновению странным образом идёт лишь об одном субъекте – о матери – как если бы этот процесс не затрагивал двух людей – мать и ребёнка. Все три системы конструктов, рассмотренные выше, в сущности, интерпретируют материнство как активное производство и возделывание чего-то несознательного, предварительного, черновикового. Так, в гламурном дискурсе ребёнок воспринимается как аксессуар красивой, правильной и сознательной жизни; в этатистском – как потенциальный человеческий ресурс, например, для успешной войны; в духовно-традиционалистском – как сосуд, наполняемый разнообразными вечными истинами, концентрация которых однажды должна достигнуть такого значения, что за этим сосудом мы будем вправе зарегистрировать статус нового субъекта. Это вполне в логике патриархальной иерархии, наделяющей людей тем или иным онтологическим статусом.

То, что ни в одном из этих дискурсов ребёнок не появляется в качестве субъекта и носителя сложной психической системы, – в сущности, было открыто только психоанализом, который сразу проблематизировал это обстоятельство, выявив множество тонкостей и важнейших нюансов патриархальной проблематики как таковой. В том числе связанных с ее причинами. В том числе в современном контексте.

В статье «Маскулинный Маркс» Кристина ди Стефано пишет: «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 ребёнком. В результате женской опеки фигура матери становится средоточием противоречивых чувств её подопечных»[7]. И далее она цитирует И. Бальбуса: «В одно и то же время она (мать) – и тот, с кем изначально и неотделимо идентифицирует себя ребёнок, и тот, кто заставляет (всегда лишь частично) расстаться с этой идентификацией»[8]. «Мальчик, – продолжает Кристина ди Стефано, – 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»[9]; «...хотя девочка следует той же последовательности симбиотического союза, разделения и обособления, идентификации и объектной любви, что и мальчик, её феминность проявляется в отношении к человеку её же пола, в то время как маскулинность мальчика проявляется в отношении к человеку противоположного пола. <...> В мальчике чувство маскулинности противоречит зарождающемуся в союзе с феминным чувству “Я”»[10].

Иными словами, преодоление Эдипова комплекса и обретение гендерной идентичности фактически пересекаются в процессе самоидентификации мальчика, будучи противоположно направленными. С одной стороны, мальчик всё ещё испытывает влечение к матери (впоследствии оно, как известно, подвергается сублимированию – в отношении других женщин), с другой – он вынужден преодолевать причастность к ней как к своей исходной самости – с тем, чтобы интегрироваться в мужской мир, с детства навязываемый ему с помощью некоторого ограниченного количества образов.

Этот антагонизм всецело захватывает ребёнка и подростка в процессе его социализации. «Критической угрозой

маскулинности, – пишет Кристина ди Стефано, – является, таким образом, не кастрация (как считает классический психоанализ), а скорее угроза заново раствориться в материнском. Для приобретения маскулинной идентичности требуется полностью отказаться от идентификации с этим всеодаривающим материнским началом. 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»[11].

С момента, когда пересекаются векторы влечения (в итоге сублимируемого) и дистанцирования от феминного начала в плоскость формирующегося Супер-Эго, фактически начинается стремление мальчика к восприятию матери как Другого, что впоследствии – когда он будет полностью интегрирован в гендерную систему мужского мира – распространится на всех без исключения женщин как универсальная модель его реакции. В сущности, мальчик просто «выворачивает наизнанку» своё влечение к матери и свою близость к ней, своё с ней глубинное родство, ведь противопоставление – особенно такое жёсткое, какого требует патриархальное общество – с неизбежностью ведёт к появлению объекта (которым становятся мать и все другие женщины).

Справедливым было бы заметить, что, по Фрейдю, этой инверсии в основном способствует фигура отца, как уже заведомо дистанцированная от матери в своих качествах, поначалу воспринимаемая как соперник, но потом превращающаяся в идеал для подражания. Чем более противопоставлены друг другу сущностно отец и мать, тем больший разрыв на пути к собственной идентичности придётся преодолеть мальчику, удаляясь от матери, и тем в большей степени он будет стремиться занять позицию доминирующего субъекта в дальнейшем. И хотя роль фигуры отца в процессе самоидентификации мальчика по Фрейдю является определяющей, обратим внимание и на те опасности, которые могут исходить в данном случае от фигуры матери – особенно

в том контексте, который мы описали выше на примере трёх доминирующих сегодня в российском обществе императивных сценариев материнства.

Женщина, полагающая своим единственным способом самореализации и первостепенным долгом деторождение, фиксируется на этой идее как на абсолютном векторе бытия. Отчуждённая от собственной антропологии и вообще всего, что выходит за пределы проблематики семьи, всю свою реальность она – сообразно предъявляемым к ней требованиям – выстраивает вокруг фигуры ребёнка. От которого, надо полагать, требуется, в свою очередь, абсолютно раствориться в матери – чтобы поддерживать ощущение реальности созданного ею мира.

Так, многочисленные сетевые сообщества в духе «гламурного материнства» (условно назовём этот дискурс так) регулярно публикуют псевдохудожественные фотографии с изображением детей разного возраста, одетых в яркую одежду с надписью «Я люблю свою мамочку» и так далее. Не отстают и представители патриотического дискурса, на все лады разыгрывающие тему мальчика (а также отрока или даже юноши), поклоняющегося матери. Пусть в меньшей степени, но артикулируется подобный подход и в традиционалистском дискурсе.

Учитывая специфику Эдипова комплекса, несложно представить себе, как такой подход сказывается на самом ребёнке. Уже постигающий вынужденным образом своё и без того синтетическое мужское Супер-Эго, он ощущает, что его тянут назад, в искусственно сконструированный материнский мир, желающий подчинить его – подчинить его собственному младенчеству. Взросление, требующее от него дистанцирования от матери, – фактически сдерживается последней, поскольку представляет собой угрозу для её собственной реальности, в которой кроме младенца ничего больше нет – ведь именно он всегда предлагался таким, как она, в качестве единственного смысла существования. Расставание с этим смыслом означает утрату смысла бытия как такового. А значит, представляется женщине угасающей опасностью.

Однако если, подражая отцу, мальчик социализируется, то, вынужденно подражая матери (под её давлением), он как бы «проигрывает» в социализации, оставаясь во всех смыслах феминным. Фрейд утверждает, что именно такая ситуация в целом ряде случаев становится причиной мужской гомосексуальности: «Юноша не покидает мать, но идентифицирует себя с ней, он в неё превращается и ищет теперь объекты, которые могут заменить ему его собственное “Я”, которые он может любить и лелеять так, как его самого любила и лелеяла мать»[12]. Более распространённым и менее радикальным исходом этого конфликта, впрочем, является даже не гомосексуальность, а простая инфантильность, сохраняемая юношей и мужчиной до неопределённых пор.

Другой выход из сложившейся ситуации материнского латентного авторитаризма диаметрально противоположен: сопротивление феминному началу довлеющей матери становится более радикальным, нежели просто дистанцирование. Сублимируя оставшееся влечение к ней, мальчик переносит сопротивление её давлению на всех прочих женщин – как если бы это они тоже препятствовали его маскулинной (и в конечном счёте – онтологической) самоидентификации. Это перенесение ложится в основу обыденного бытового сексизма, практикуемого в повседневности и в теоретическом маскулинном дискурсе молодых мужчин, пытающихся обрести идентичность, а через неё – право на самобытность, хотя бы таким апофатическим\* путём.

Очевидно, что не только отцовское Супер-Эго формирует в мальчике патриархатное начало – в существенной степени оно формируется именно под давлением матери, страшащейся утраты смысла жизни, который сконцентрирован в ребёнке. Однако это отнюдь не значит, что мать можно считать главной причиной непрерывного регенерирования патриархатной цепи.

---

\* от обратного

Напротив, мы сталкиваемся именно с круговой порукой: патриархальное общество под угрозой порицания, наказаний и санкций принуждает женщину видеть собственное бытие только в пределах деторождения и последующего материнства. Так она замыкается на фигуре ребёнка, и, препятствуя своей дальнейшей автономизации, искусственно поддерживает в себе переживание полноты бытия. Мальчик, растущий в обстановке такого материнского «самоосуществления», фактически выступает для неё в качестве посредника между ней и её собственным бытием, то есть в некотором смысле в качестве средства. Такое препятствование его индивидуальному – в том числе гендерному – становлению порождает эквивалентное сопротивление, а значит, интенсифицирует патриархатные идентичности, искусственно выращиваемые им в себе.

Мы могли бы охарактеризовать этот замкнутый процесс как простой цикл, однако это было бы неверно: всё же очевидно, что для него характерна интенсификация, которую мы можем наблюдать на примере возрастания сексизма от поколения к поколению. Так, сегодняшние мужчины средних лет, презрительно относящиеся к женщинам и даже практикующие насилие, всё же не росли среди дискуссий о том, как правильно бить и насиловать, как подчинять женщин, как веселее всего их унижать и так далее. (А ведь именно этому посвящены сегодня сотни сообществ в Интернете, главной аудиторией которых являются подростки от 10 до 20 лет).

Это, в свою очередь, означает: есть все основания опасаться новых, более радикальных форм патриархатного сексизма в будущем. И если не оказывать ему сопротивления уже сегодня – не только в том, что касается поведения взрослых мужчин, но и в том, что касается воспитания ребёнка, а точнее, форм самоидентификации и самореализации его матери, – не исключено, что российский гендерный климат примет вполне сорокинский характер. Поэтому единственным выходом из этой ситуации представляется даже не

столько сдерживание активного мужского сексизма в практике социальных институтов и коммуникации – с ним едва ли возможно справиться в сколько-нибудь значительной степени – сколько, прежде всего, освобождение сознания женщины от жёсткой гендерной детерминации и от идеи сведения собственной онтологии к детородным функциям. Только интеллектуально и психологически свободная женщина объективно сможет противостоять бескомпромиссности патриархатного механизма, вынуждающего её, с одной стороны, к гендерной редукции, с другой – к тому, чтобы неосознанно становиться причиной латентного гендерного антагонизма с собственным ребёнком: последний с неизбежностью перенесёт свое восприятие этого антагонизма на всех женщин в его собственной жизни. В этом и будет состоять его собственный вклад в общество, основанное на угнетении, насилии и презрении.

## примечания

Власть и насилие в феномене проституции:  
анализ с социалистических позиций

[1] А.И. Куприн. Яма. [http://az.lib.ru/k/kuprin\\_a\\_i/text\\_0190.shtml](http://az.lib.ru/k/kuprin_a_i/text_0190.shtml)

[2] И. Блох. История проституции.– СПб: «АСТ-ПРЕСС» Фирма «Рид», 1994, с.459.

[3] Там же, с.471.

[4] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – СПб: Издательская Группа «Азбука-классика», 2009, с.77.

[5] Там же, с.103.

[6] Там же, с. 88.

[7] Г. Лернер. Происхождение патриархата. <https://docs.google.com/document/d/1z7vxfN5TRc4I7bcKfm-Wd7e81J7DcSiYLinkEyleSgc/edit> , 10.12.14.

[8] А. Бебель. Женщина и социализм. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1959, с. 47.

[9] Там же, с. 248.

[10] Там же, с. 227.

[11] Там же, с. 126.

[12] Там же, с. 127.

[13] М.И. Покровская. О жертвах общественного темпеамента. – СПб, 1902. с.28-29, цит. по: И.Юкина. Русский феминизм как вызов современности. – СПб.: Алетейя, 2007, с.272.

[14] И. Юкина. Русский феминизм как вызов современности. – СПб.: Алетейя, 2007, с.358.

[15] Там же, с.400.

[16] Э. Гольдман. Торговля женщинами. <http://revbel.org/wp-content/uploads/Do%В3%Do%BE%Do%BB%Do%B4%Do%BC%Do%Bo%Do%BD1.pdf> 15.01.2015.

[17] Там же.

[18] Там же.

[19] Там же.

[20] В.И. Ленин. Собр. соч. Том 23. – М.: Издательство политической литературы, 1973, с. 332.

[21] И.С. Кон. Клубничка на берёзке: Сексуальная культура в России. – М.: Время, 2010, с. 221.

[22] Там же, с. 221.

[23] Там же, с. 223.

[24] Woyslawski H.L. Georg Simmel's Philosophie des kapitalistischen Geistes. Berlin, 1931, [http://anthropology.ru/ru/texts/gorozia/georgia\\_05.html](http://anthropology.ru/ru/texts/gorozia/georgia_05.html), 13.12.2014.

[25] Хосе Альварес Юнко «Политическая идеология испанского анархизма», 1868-1910 (Мадрид: SigloVeintiunoEditores, 1976), с. 73.



[26] Ackelsberg, M. A. (1985). «Separate and equal»? Mujeres Libres and anarchist strategy for women's emancipation. *Feminist Studies*, 11 (1), pp. 63 - 83.

[27] С. де Бовуар. Второй пол. - АО Издательская группа «Прогресс» МОСКВА - САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, 1997, [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Bovuar/](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuar/), 14.01.2015.

[28] С. де Бовуар. Второй пол. Этика подлинного существования. - СПб: Алетейя, 2014, с.89-90.

[29] Там же, с. 113.

[30] С. де Бовуар. Второй пол.

[31] Там же.

[32] Чезаре Ломброзо. Женщина преступница и проститутка, 1893. <http://yurpsy.com/files/biblio/lombroz/05.htm>, 14.01.2015.

[33] А. Бебель. Женщина и социализм. Государственное издательство политической литературы, 1959, с.137.

[34] С. де Бовуар. Второй пол.

[35] Там же.

[36] Салтыков-Щедрин. Господа Головлёвы: - СПб: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2013, с.292.

[37] С. де Бовуар. Второй пол.

[38] П. Тодоровский. Интердевочка, 1989. Фильм снят по одноимённой повести В.Кунина (1988).

[39] И.С. Кон. Опасный секс: Насилие, проституция, болезни. Проституция. Сексуальная культура в России. Клубничка на березке. — М.: ОГИ, 1997. — 464 с.

[40] Э. Максимовский. Проститутки Москвы. Справочник «Антибордель». - М: Юстиция, 1997.

[41] Э. Фромм. Иметь или быть. [http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe.txt_with-big-pictures.html), 18.01.15.

[42] Э. Фромм. Анатомия человеческой деструктивности. - М.: АСТ, 2015, с. 230.

[43] Там же, с.229.

[44] Дайнис Реймонд. Десять причин не легализовывать проституцию. <https://netovar.wordpress.com2>, 18.01.15.

[45] [http://www.youtube.com/watch?v=gFfzCDIQ\\_a8](http://www.youtube.com/watch?v=gFfzCDIQ_a8)

[46] Дайнис Реймонд. Op. cit.

[47] Х. Меес. Работает ли легализация проституции, <https://netovar.wordpress.com>, 18.01.15.

[48] Наоми Кляйн. Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф. - М.: Издательство «Добрая книга», 2011, с. 504-529.

[49] Кляйн Н. No Logo. Люди против брэндов. - М.: Издательство «Добрая книга», 2012, с.199.

[50] M. Farley. Prostitution, liberalism and slavery. [http://prostitutionresearch.com/wp-content/uploads/2014/02/Prostitution-Liberalism-and-Slavery\\_Melissa-Farley-2013.pdf](http://prostitutionresearch.com/wp-content/uploads/2014/02/Prostitution-Liberalism-and-Slavery_Melissa-Farley-2013.pdf), 20.01.15.

[51] Там же.

[52]Melissa Farley, Prostitution Research and education site, prostitution research.com, <http://femunity.livejournal.com/187908.html>, 21.01.15.

[53]М.Фуко. Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973-1974 учебном году. – СПб.: Наука, 2007, с.135.

[54]И. Блох История проституции.– СПб: «АСТ-ПРЕСС» Фирма «Рид», 1994, с.387.

[55]С. де Бовуар. Второй пол. Этика подлинного существования. – СПб: Алетейя, 2014, с.188

## Порнография как неолиберальный конструкт

[1] К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. – М.: Академический проект, 2010.

[2] Э. Фромм. Иметь или быть. – М.: Издательство «АСТ», 2000.

[3] З. Фрейд. Закрытие девственности. – СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013, с. 101.

[4] Подобный синтез обнаруживает себя во множестве мужских Интернет-сообществ, насчитывающих сотни тысяч участников (Mens life (на 2.05.2013 – 249 000 человек), Mens ego (на 2.05.2013 - 178 000 человек), Мужской журнал (на 2.05.2013 – 605 000 человек), Сексист (на 2.05.2013 – 6000 человек), и т.п.).

[5] З. Фрейд. Закрытие девственности. – СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013, с. 66-67.

[6] Г. Маркузе. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003, с. 162.

[7] Уже Ф.Бэкон осознал, что желание появляется у индивида только тогда, когда в его сознание попадает идея о потенциально желаемом предмете. В «Новом Органоне» он, в частности, приводит пример с оперой, желанию пойти в которую всегда предшествует представление о том, что опера существует, и в ней происходит то-то и то-то. В сущности, это наблюдение впоследствии легло в основу всего современного маркетинга, тем более, такой его новой и специфической области, как порнография.

[8] Г. Маркузе. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003, с. 124.

[9] Там же, с. 172.

[10] Там же, с. 195.

[11] Впрочем, в неолиберальном дискурсе и сам индивид становится для себя предметом – состоящим из деталей, требующих обслуживания, которые готовы предоставить сотни коммерческих лабораторий, учреждений и магазинов. Отчуждённый от своей сексуальности и от своего тела, индивид взирает на него как на предмет, подлежащий комфортабельному сервису и фактически соотносится с ним как с собственным автомобилем.

## Любовь и власть в левом гендерном дискурсе

[1] И. Блох. История проституции.– СПб: «АСТ-ПРЕСС» Фирма «Рид», 1994.

[2] Э. Фромм. Искусство любить. <http://www.tchernyshova.ru/Fromm-Iskusstvo-1.html>, 19.03.15.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] В. Франкл. Человек в поисках смысла, <http://www.opentextnn.ru/man/?id=5173>, 21.03.15.

[6] К. Ясперс. Смысл и назначение истории, [http://www.ec-dejavu.net/j/Jaspers\\_axis.html](http://www.ec-dejavu.net/j/Jaspers_axis.html), 21.03.15.

[7] Э. Фромм. *Op. cit.*

[8] Б. Паскаль. Мысли. <http://vzms.org/pascal.htm>, 21.03.15.

[9] И. Твердовский. Класс коррекции, 2014, <http://www.kinopoisk.ru/film/705350/-%D1%8D%D1%82%D0%BE/>, 21.03.15.

[10] Э. Фромм. Иметь или быть. <http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbez.txt>, 21.03.15.

[11] С. де Бовуар. Второй пол. [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Bovuag/](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuag/), 21.03.15.

[12] В. Франкл. *Op.cit.*

[13] Э. Фромм. Искусство любить.

[14] И. Блох. История проституции. *Op. cit.*, с.457.

[15] Э. Фромм. *Op. cit.*

[16] Там же.

[17] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2009, с.76-77.

[18] С. де Бовуар. Второй пол. [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Bovuag/](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuag/), 21.03.15.

[19] Э. Фромм. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2012, с.19.

[20] С. де Бовуар. *Op. cit.*

[21] Там же.

[22] Э. Гольдман. Любовь и брак, <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-brak-i-lyubov>, 23.03.15.

[23] Г. Ибсен. Кукольный дом, <http://lib.ru/INPROZ/IBSEN/kukl.txt>, 23.03.15.

[24] Э. Гольдман. Трагическое в эмансипации женщины, <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-tragicheskoe-v-emansipacii-jenshiny>, 23.03.15.

[25] С. де Бовуар. *Op. cit.*

[26] Там же.

[27] Б. Хогарт. Рисование динамичных рук для художников. – М.: Издательство АСТ, 2001, с.129.

[28] Р. Барт. Мифологии. – М.: Академический проект, 2008, с.291.

## Онтология женского в консервативном подходе к абортам

[1] Про-лайф – (от англ. Pro life – «за жизнь») – противники абортот. Термин «пролайф» первоначально использовался применительно к активным участникам антиабортных кампаний (и самим кампаниям), в настоящее время также распространяется на другие проблемы биоэтики, такие как эвтаназия, клонирование человека, исследование эмбриональных стволовых клеток, смертная казнь.

[2] Про-чойс – (от англ. Pro-choice – «за выбор») – сторонники права женщины выбирать, делать ей аборт или нет.

[3] Указом Президиума ВС от 5 августа 1954 года преследование женщин за аборт было прекращено, а указом от 23 ноября 1955 года «Об отмене запрещения абортов» свободные аборты, проводимые по желанию женщины исключительно в медицинских учреждениях, были вновь разрешены.

[4] «Дети спасаются через почитание родителей, жена — через послушание мужу, а муж — через послушание Богу. Это тоже особый крест, который мы не выбираем». Старец Паисий Афонский, цит. по <http://www.orthomama.ru/cat33text134.htm>.

[5] «Жена да убьётся мужа своего» – слова из венчального богослужения, объясняемые христианами по аналогии с отношениями Христа и Церкви, где роль Христа играет муж, а роль церкви – жена. Приведём ещё один пример иерархического устройства семьи: «Если ты в Церковь пришла, должна наизнанку вывернуться, чтобы мужу угодить. И наряжаться, как ему нравится, и готовить то, что он любит, и уступать, в чем только можно. Вера-то она со смирения, любви, кротости должна начинаться». Старец Паисий Афонский, цит. по <http://www.orthomama.ru/cat33text134.htm>.

## Материнство как идеология: тенденции, проблемы, перспективы

[1] Наблюдение, высказанное И.Будрайтским в газете «Социалист» за март 2013.

[2] Так себя позиционируют многочисленные сетевые ресурсы, посвящённые данной тематике.

[3] Барт Р. Мифологии. – М.: Академический Проект, 2008. – 351с. – (Философские технологии), с.133-135.

[4] Там же, с.118-121.

[5] Там же, с. 119.

[6] Там же, с. 119.

[7] Статья из сборника Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005 – 400с., с.206-207.

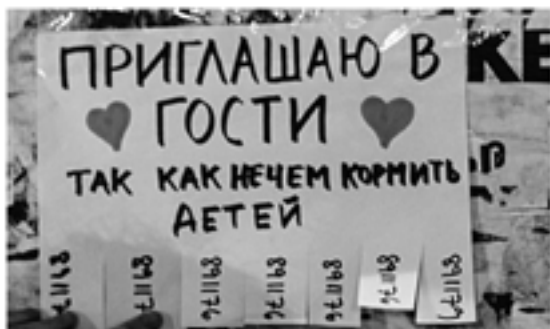
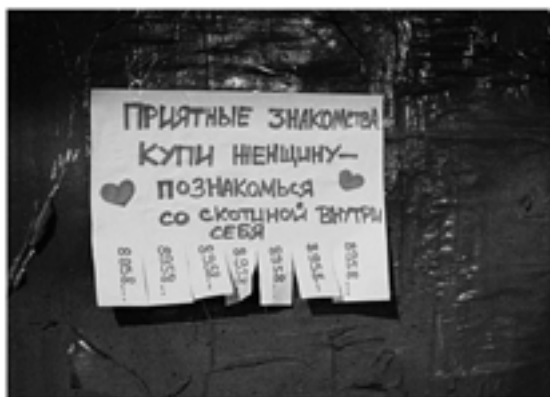
[8] Balbus I. Disciplining Women: Michel Foucault and Power of Feminist Discourse// Feminism as Critique. P. 110-127, esp. p.112, цит. по: Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005 – 400с., с.206-207.

[9] Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005 – 400с., с. 207.

[10] Kahn C. Mans Estate: Masculine Identity in Shakespeare. Berkley: University of California Press, 1981, P.10. цит. по: Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005 – 400с., с. 207.

[11] Феминистская критика и ревизия истории политической философии, с. 207.

[12] Фрейд З. Сборник «Я и Оно», Массовая психология и анализ человеческого «Я». – Тбилиси: «Мерани», 1991, - 399 с., с.106.



В СЕРИИ «НОВЫЕ КРАСНЫЕ» СВОБОДНОГО МАРКСИСТСКОГО  
ИЗДАТЕЛЬСТВА ВЫШЛИ И ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

ИВАН ОВСЯННИКОВ. В ЗАЩИТУ БОЛЬШИНСТВ

МАРИЯ РАХМАНИНОВА. ЖЕНЩИНА КАК ТЕЛО

ОКСАНА ШАТАЛОВА, ГЕОРГИЙ МАМЕДОВ. ЛЕВЫЙ МИФ

ОЛЕГ ЖУРАВЛЕВ. СРАВНИВАЯ МАЙДАН И БОЛОТНУЮ:  
СОЦИОЛОГИЯ ПОСТСОВЕТСКИХ ПРОТЕСТОВ

ИЛЬЯ БУДРАЙТСКИС. ДИССИДЕНТЫ СРЕДИ ДИССИДЕНТОВ.  
СОЦИАЛИСТЫ И ИНАКОМЫСЛИЕ В СССР.  
1950-1980-Е



