

Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Саратовский национальный исследовательский государственный университет  
имени Н. Г. Чернышевского»

*На правах рукописи*

**Кострицкая Таиса Андреевна**

**Андроцентристские теории общества:  
социально-философская реконструкция**

5.7.7. Социальная и политическая философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук,  
доцент Ломако Ольга Михайловна

Саратов – 2023

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

|   |     |
|---|-----|
| Введение.....   | 3   |
| Глава 1. Андроцентристская теория общества: содержание и реконструкция.....                                 | 15  |
| §1. Особенности и основания андроцентристской предметной установки.....                                     | 15  |
| §2. Способы прочтения андроцентристской теории общества.....  | 32  |
| §3. Дискурсы социального и методы патриархатного письма.....  | 59  |
| Глава 2. Ревизия социально-философских теорий общества на предмет их андроцентристской обусловленности..... | 75  |
| §1. Договорная традиция как андроцентристский фундамент либерализма.....                                    | 75  |
| §2. Марксистская традиция: феминистская надстройка и андроцентристский базис.....                           | 122 |
| §3. Андроцентристские корни социологии.....   | 168 |
| §4. Андроцентризм в феминистской традиции.....  | 203 |
| Заключение.....   | 223 |
| Список литературы.....  | 230 |

## Введение

*Актуальность темы исследования.* Концепция андроцентризма широко используется в современной науке как для исследования феноменов современного общества, так и для критики описывающих его теорий. Однако внимание российской науки она обращает на себя куда реже, чем более известные в ее рамках критики европоцентризма, а основополагающий для нее труд Шарлотты Перкинс Гилман не переведен на русский язык. К тому же, никакие работы так или иначе раскрывающие андроцентризм «философского канона», как правило, не включаются в университетские программы по философии несмотря на то, что зачастую они доказывают ошибочность и неполноту распространенных в научной и учебной литературе интерпретаций входящих в него теорий. С другой стороны, хотя в науке, и, в частности, в феминистских исследованиях, категория андроцентризма используется широко, сама она, как правило, не удостоивается пристального внимания с философских позиций. В основе данного исследования лежит отражающий философское удивление вопрос, заданный в отношении феномена андроцентризма, а именно: «Как в принципе возможен андроцентризм?»

Последний еще не подвергался всеобъемлющему исследованию в качестве идеологии патриархатного общества, общества, которое ставит во главу угла специфически мужские желания и потребности, выдаваемые за всеобщие. Даже как простой «центризм» андроцентризм лишает философию возможности должным образом схватить свой предмет, высветив всеобщее. Его же собственная специфика как идеологии предполагает формирование картины мира на ложных постулатах, которые проникают в исследование в качестве неосознаваемых предпосылок. Предмет социально-философского знания в конечном итоге не схватывается, а сам этот факт не осознается.

Социально-философские теории общества являются основой не просто теоретического осмысления последнего, но и любой политической практики, поэтому их ревизия на предмет андроцентризма имеет как теоретико-познавательную (по-

сколькx вскрывает скрытое андроцентристским прочтением содержание), так и глубоко практическую значимость (поскольку необходима для достижения декларируемых современным обществом целей вроде гендерного равенства как равенства возможностей).

***Степень разработанности проблемы.*** В качестве критической категории, призванной выявить, с одной стороны, понимание человеческих атрибутов как специфически мужских, а с другой, распространение атрибутов, свойственных исключительно мужчинам, на все человечество, «андроцентризм» был введен и обоснован Шарлоттой Перкинс Гилман.

Категория андроцентризма используется широко, в том числе в качестве описания характера идеологии патриархатного общества. Однако анализ того, насколько андроцентризм предопределяет целое теории, затронутой этой идеологией, до сих пор не был предпринят. А, кроме того, термин подчас понимается по-разному или вовсе заменяется синонимичными. Так, И. Ландау понимает слова андроцентристский и патриархатный как синонимы, А. Рич обозначает его феномены как проявления «патриархализма», другие описывают его значение без упоминания самого термина (С. де Бовуар). С. Бем предлагает использовать концепцию андроцентризма как лучшую альтернативу понятиям патриархата и сексизма.

Феминистская критика теорий, входящих в социально-философский канон, носит разрозненный характер и определяется, прежде всего, принадлежностью исследовательницы к тому или иному направлению феминизма и ее собственными научными интересами. То же самое касается критики в контексте «гендерных исследований», которые сами в определенной степени являются продуктом андроцентризма, представляя собой междисциплинарную область, в которую складываются теории, отказывающиеся воспроизводить андроцентризм философского канона. В данном исследовании андроцентризм рассматривается в том числе как идеология патриархатного общества, базирующаяся на определенных постулатах. Скрытое проникновение этой идеологии в теорию через эти имплицитно включаемые в нее утверждения предопределяет в конечном итоге достигаемые ею результаты.

Категория патриархата является также ключевой для настоящего исследования<sup>1</sup>. Патриархат как термин феминистской социальной философии указывает на то, что положение женщин как половины общества, физически воспроизводящей всех его членов, имеет основополагающее значение в отношении самого устройства этого общества. Несмотря на то, что зарождение теории патриархата связано с расширением понятия политического, сама концепция схватывает общество как целое (в том числе в экономическом его измерении) на основе вышеобозначенной предпосылки.

Свой вклад в разработку теории патриархата сделали К. Миллет, Е. Фиджес, М. Френч, А. Рич, Ш. Джеффрис, Р. Морган, Г. Лернер, А. Дворкин, К. Маккиннон, С. Уолби, М. Фрай, И. Янг, Д. Дахлеруп, К. Дельфи, Д. Митчелл, С. Браунмиллер, Е. Фишер, Д. Капути, Д. Рассел, Д. Рэдфорд, С. Капеллер, М. Дэйли, Р. Кляйн, К. Гиллиган. Значимые идеи в отношении методов анализа патриархатной идеологии содержатся также в работах С. Аморос, О. О'Нил, Э. Джаггар, Д. Спендер, С. Хардинг, Р. Брайдотти, Г. Ч. Спивак, Л. Код, Н. Шеман, Ф. Руни, Э. Ф. Келлер. В рамках проблематики андроцентризма особое значение приобретает вопрос телесности в аспекте пола. Его в своих работах затрагивают Э. Гросс, С. Бордо, Л. Меландри, М. Гэйтенс, Э. Ллойд. В этом отношении для настоящего исследования важна также проблематика материнства и использования репродуктивных технологий. Анализ патриархатного дискурса об этих вопросах присутствует в работах Б. Ротман, Д. Рэймонд, Э. Фергюсон, Д. Ханмер, М. Стэнворт, Д. Кореа, С. Руддик, Э. Окли, Н. Чодороу.

Особое внимание исследованию экономического функционирования патриархата (в том числе в аспекте его взаимоотношения с капитализмом) уделяют З. Айзенштейн, Х. Хартманн, С. Федеричи, М. Майес, М. О'Брайен, Л. Вогел, М. Далла Коста. Значимые идеи о связи между биокапитализмом и женским трудом

---

<sup>1</sup> Именно к ней отсылает определение «патриархатный». Слово же «патриархальный», практически не используемое в настоящей работе, отсылает к понятию «патриархализм», которое в узком смысле обозначает группу теорий XVII века, обосновывающих политическую власть монарха через понятие отцовской власти. К ним относится патриархализм сэра Р. Филмера, который будет рассмотрен в первом параграфе второй главы.

содержат работы К. Морини. Взаимоотношения патриархата и природы, понимание последней в патриархатной идеологии затрагиваются в работах А. Коллард, Д. Контруччи, Ш. Ортнер.

Ревизию затрагиваемых в настоящем исследовании теорий можно также найти в исследованиях С. Мендус, Н. Фрейзер, М. Нуссбаум, Э. Филлипс, С. Седжвиг, Б. Херман, Х. Шрёдер, К. де Стефано, М. ле Дуфф, А. Пулео, С. Бенхабиб, Л. Иригарей, Ж. Ллойд, Н. Хартсок, Д. Флакс, Д. Б. Эльштайн, С. М. Оукин. Примером критики андроцентризма в социобиологии могут служить работы С. Хрди. Большое значение для исследования договорной традиции и либерализма имеют работы К. Пейтмен.

В качестве вспомогательных в настоящем исследовании используются работы, написанные в рамках социальной психологии. Критикой андроцентризма в этой области занимаются Э. Х. Бэйли, М. ЛаФранс, П. Хегарти, исследования принципов работы «центризмов» в мышлении можно найти в работах Л. В. Барсалу, Г. Л. Мерфи, Б. Х. Росс.

Большинство упомянутых исследовательниц оперируют понятием гендера. В этом отношении важны также работы Г. Рубин, Д. Батлер.

В России феминистская и гендерная проблематики затрагиваются в работах философов О. А. Ворониной, И. А. Жеребкиной, Т. А. Клименковой, М. Д. Купарашвили, О. М. Ломако, А. М. Орехова, Ф. В. Тагирова, политолога С. Г. Айвазовой, социологов Е. А. Здравомысловой, О. М. Здравомысловой, А. А. Темкиной, И. Н. Тартаковской.

Кроме того, поскольку работа имеет дело с социально-философской традицией, важное значение имеют классификации ее содержания. Прежде всего, речь идет о классификации дискурсов социального ведущего специалиста в этой области К. С. Пигрова.

В России на данный момент развиваются по преимуществу гендерные исследования, в то время как феминистские носят единичный и фрагментарный характер. Историческая ситуация нашей страны характеризуется целенаправленным уничтожением феминистской мысли после революции 1917 года и даже памяти об

одном из самых успешных феминистских движений в истории, благодаря которому женщины в России получили политические права. Работы о российском феминизме первой волны носят исторический характер, до сих пор не написана история русской феминистской мысли, а большая часть трудов ее представительниц фактически недоступны.

В такой ситуации российская феминистская мысль неизбежно будет в значительной степени укоренена в работах западных исследовательниц, причем по большей части англо-американского происхождения. Тем не менее, несмотря на всю критику западного феминизма как отражающего опыт только определенной группы женщин, его теоретические разработки продолжают привлекать внимание исследователей во всем мире. Опыт западной «белой женщины среднего класса» на удивление схож с опытом и российских женщин. Испанская исследовательница А. Олива Портолес писала о необходимости создания глобального феминизма<sup>2</sup>, но такой феминизм не может быть создан без образования мировой феминистской мысли, мысли, для которой национальность и национальная ситуация – не граница, а источник теоретического новаторства, новых форм опыта и его осмысления. Данная работа представляет собой не стремление укоренить «западные» идеи на русской почве (представления о которой весьма разнятся), но попытку сделать вклад в общую феминистскую социально-философскую мысль, для которой нет национальных границ.

**Объектом исследования** выступают философские андроцентристские теории общества.

**Предметом** – андроцентризм как фундамент, определяющий пределы осмысления общества в теориях социально-философской традиции.

**Целью исследования** является осуществление социально-философского анализа андроцентристских теорий общества.

**Задачи исследования:**

---

<sup>2</sup> Oliva Portolés A. Feminismo Postcolonial: La Crítica Al Eurocentrismo Del Feminismo Occidental // Cuadernos de Trabajo N 6. 2004. URL: <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44805/6Feminismo%20postcolonial.pdf> (дата обращения: 12.12.2022).

1. Осуществить анализ андроцентристской идеологии, выявив основные ее постулаты.
2. Очертить способы прочтения андроцентристской теории общества для формулировки методологии ее реконструкции.
3. Проанализировать дискурсы социального на предмет их возможностей для преодоления или закрепления андроцентризма.
4. Осуществить анализ на предмет андроцентризма теорий общественного договора с целью выявления скрытых им патриархатных кодов.
5. Исследовать марксистскую традицию на предмет воспроизводства андроцентристских постулатов.
6. Проанализировать теории классической социологии на предмет андроцентризма.
7. Выявить элементы андроцентристской идеологии, воспроизводимые феминистской традицией.

***Научная новизна исследования:***

1. Выявлено, что андроцентризм представляет собой фундамент, который предопределяет как видение общества в рамках той или иной его теории, так и интерпретации этих теорий. Даже критическое отношение к андроцентризму, понимаемому как разновидность «центризма», не способствует полноценному преодолению его интерпретатором, поскольку андроцентризм подразумевает опору на ложные утверждения, обосновывающие патриархатную концепцию рождения, а не простую подмену общечеловеческого мужским.
2. Предложен новый вариант реконструкции андроцентристской теории общества, который может быть развит и дополнен содержательно путем использования его для обнаружения новых андроцентристских кодов в более подробных исследованиях отдельных теорий общества.
3. Выявлено, что все выделяемые К. С. Пигровым дискурсы социального укоренены в андроцентристской традиции. При этом реалистический и феноменологический дискурсы как таковые способствуют укоренению андроцентризма, в то время как натуралистическая и деятельностная модели социального предоставляют

возможности для мышления за его пределами, при этом за счет преодоления андроцентристского видения природы грань между ними стирается.

4. Определено, что «договорные теории происхождения государства» могут представлять таковыми только в рамках андроцентристской парадигмы, в противном же случае они предстают повествующими о закреплении патриархатного порядка. Обнаружены патриархатные коды, лежащие в их основе и являющиеся в рамках договорной традиции практически универсальными.

5. Доказано, что андроцентризм лежит в основе марксистской традиции, существенно ограничивая ее возможности по формированию и обоснованию проектов преобразования общества, в особенности за счет представления политических категорий (главным образом, категории частного) экономическими.

6. Показано, что выявленные ранее коды присутствуют и в теориях классической социологии, предопределяя их видение социального, которое формируется на основе взаимосвязей между мужчинами и отождествляет общество как таковое с патриархатным порядком.

7. Обосновано, что феминистская традиция уязвима для андроцентризма, поскольку опирается на андроцентристские теории общества, не являясь, по существу, автономной и обладая прерывистым характером, в силу чего ее достижения нередко оказываются забыты.

***Теоретическая и практическая значимость работы.*** В результате исследования выявлено основополагающее влияние андроцентризма на социально-философскую мысль. Его результаты применимы как в интерпретации теорий, входящих в современный социально-философский канон, так и в формировании новых теорий общества. Предложена методология реконструкции андроцентристской теории общества, которая может быть развита и дополнена в дальнейших исследованиях. С ее помощью выявлены конкретные патриархатные коды, пронизывающие теории социально-философского канона. Очерчены требования к «новой» теории общества и обоснована ее необходимость.

Полученные результаты могут использоваться в формировании учебных программ и построении учебных курсов по социальной и политической философии,

истории философии, культурологии, философии рисков, философской антропологии. Кроме того, поскольку выводы исследования трансформируют понимание основ современного мировоззрения, круг лиц, для которых они значимы, практически неограничен.

**Методология и методы исследования.** Основу методологии диссертационного исследования составляет социально-философский подход, предопределяющий вопрос, ответ на который составляет первый шаг в исследовании: «Как возможна андроцентристская идеология?» Такая постановка вопроса отчасти базируется на марксистском анализе идеологии как воплощении ложного сознания, который также задействован в настоящей работе.

Понятием, которое схватывает в качестве целого общество, в котором в принципе возможна андроцентристская идеология, является концепт патриархата, разрабатываемый феминистской социально-философской мыслью. В рамках теории патриархата женщины и мужчины рассматриваются как фундаментальные политические группы, отношения между которыми определяют общественное устройство в его основе.

Задействован и гендерный подход, подразумевающий рассмотрение женщин и мужчин как социально-половых групп.

Помимо общенаучных методов (в том числе моделирования) используются историко-философский, компаративистский и системный подходы, необходимые для того, чтобы проследить влияние андроцентризма на рассматриваемые философские традиции, выявить основополагающие его черты и расшифровать зашифрованные с его помощью общие для них патриархатные коды.

Задействован и телесно-ориентированный подход, поскольку в контексте рассматриваемой проблематики тело субъекта выступает одним из ключевых факторов, определяющих его социальный опыт и задающих способы познания и восприятия им действительности.

Одним из значимых теоретических ориентиров исследования выступает классификация дискурсов социального, предложенная К. С. Пигровым.

Для анализа влияния андроцентризма как на само общество, так и на теоретическое его осмысление необходимым представляется использование метода ограниченного номинализма С. Аморос<sup>3</sup>, предполагающего выявление в общих понятиях экстралингвистического коррелята, содержание которого должно определяться исходя из практики, схватываемой этими понятиями.

***Положения, выносимые на защиту:***

1. Для преодоления андроцентризма в теориях общества он должен рассматриваться не просто как ошибка, подменяющая целое частью, но как идеология, в основе которой лежит патриархатная концепция рождения, приписывающая женскую способность рождения мужской группе как в прямом смысле, так и в смысле полагания мужчинами себя способными в одиночку порождать политическую жизнь. Контроль над тем, на каких условиях женщины рожают новых людей, является политическим вопросом. Это значит, что именно женская группа в силу своей природной способности неразрывно связана со сферой управления человеческим обществом. Андроцентризм – это уникальная идеология, позволяющая отрицать само существование этой связи.

2. Предлагаемый вариант реконструкции андроцентристской теории общества включает в себя выявление отношения исследуемой теории к патриархатной концепции рождения и ее предпосылкам; исследование содержания идеалов опыта, на которые она опирается; использование категории патриархата для описания общества, в рамках которого андроцентризм в принципе возможен, и гендера для обозначения ролей, предопределяемых этим обществом женщинам и мужчинам; расшифровку скрывааемых андроцентризмом патриархатных кодов и, с другой стороны, понимание самого андроцентризма как кода для шифрования патриархатного сообщения; выявление взаимосвязи между зашифрованными утверждениями; использование теории ограниченного номинализма С. Аморос для определения и

---

<sup>3</sup> Amorós C. Notas para una teoría nominalista del patriarcado. *Asparkia: Investigació feminist.* 1992. № 1. P. 41-58.

конкретизации значения ключевых для андроцентристской теории понятий и постулатов; опору на достижения феминистской ревизии социально-философских теорий общества.

3. Андроцентризм пронизывает так или иначе все дискурсивное поле социальной философии. Реалистический дискурс способствует укоренению андроцентризма через создаваемую им пропасть между идеей, через которую познается общество, и действительностью этого общества. Теории натуралистического дискурса пронизывает андроцентризм, предопределяющий интерпретацию биологических данных, на которые они опираются, однако при условии даже частичного его преодоления, они значительно увеличивают свой эвристический потенциал. Последнее верно и для деятельностного дискурса. Феноменологический дискурс закрепляет андроцентризм, выступая препятствием для формулирования альтернативной теории общества. Будучи освобожденными от андроцентристских предпосылок натуралистический и деятельностный дискурс могут слиться в единое поле, значительно расширив потенциал социально-философских теорий общества.

4. Договорная традиция содержит множество патриархатных кодов, начиная от патриархатной концепции рождения и «сексуального договора» (К. Пейтмен), заканчивая утверждениями, предопределяющими понимание труда. К ним относится утверждение неразрывной связи между трудом и присвоением. Этот код обосновывает первичное распределение собственности и предопределяет понимание женского труда как не-труда, а также содержание культурного мифа о «домашнем очаге» как единственной области применения женского труда в истории. Еще одним кодом является утверждение о том, что общественная оценка значимости труда равна его полезности для общества. Эти коды обосновываются дихотомией публичное/приватное (общественное/частное). Патриархатным кодом является и само разделение человеческой истории на «до» и «после» посредством первоначального договора, отражающее переход от «природы» к «культуре», закрепляющий патриархатный порядок.

5. Марксистская традиция в качестве андроцентристской не противостоит либерализму, но наследует за ним множество патриархатных кодов, в том числе все

упомянутые выше. Первоначальный договор принимает форму «всемирно-исторического поражения женского пола». Через воспроизводство кодов о труде в экономический анализ имплицитно включается политический аспект. Принятие патриархатной дихотомии публичное/приватное приводит к полаганию категории частного (а, следовательно, и частной собственности) экономической, что предопределяет видение экономики как базиса. Андроцентризм обуславливает марксистское видение исторического процесса и итогового освободительного проекта. Воспроизводство патриархатных кодов привело марксизм к полаганию капитализма естественным этапом развития, видению сопровождающего его террора как исторической закономерности, линейной концепции истории, утопизму.

6. Социологическая традиция воспроизводит андроцентристские коды, в результате существенно ограничивая свой предмет и перспективу. Андроцентризм приводит к нивелированию структурообразующего значения социальных групп, выведению устройства общества и направления его развития из взаимодействия между мужчинами и представления о «человеке», формируемого на основе патриархатных представлений о мужчине, отождествлению общества с обществом патриархатного типа. Рисуемая картина в результате устанавливает несуществующие связи и стирает подлинно структурообразующие, искажая наше представление об обществе, а не совершенствуя его.

7. Андроцентризм присутствует и в феминистской теории, проникая в нее, прежде всего, через андроцентристское видение человеческого тела, лежащее в основе патриархатной концепции рождения. Его преодоление не защищает от воспроизводства иных кодов (связанных, прежде всего, с пониманием труда), однако ослабляет их действие и в значительной мере увеличивает потенциал теории, способствуя в том числе размытию границы между культурой и природой, деятельностной и натуралистической моделью социального, поскольку нужда в изначальном отграничении от природы/материи порождается утверждением картины мира, отрицающей факт принадлежности способности рождения исключительно женщинам и его фундаментальную роль для устройства общества.

**Степень достоверности и апробация результатов диссертационного исследования.** Достоверность результатов диссертационного исследования определяется комплексным анализом социально-философских источников и традиций на основе разработанной методологии реконструкции андроцентристской теории общества, логичностью и непротиворечивостью полученных выводов.

Основные положения и выводы, полученные в ходе работы над диссертационным исследованием, представлены в выступлениях автора на конференциях различного уровня, в том числе: XIX Всероссийская научная конференция с международным участием «Информация – Коммуникация – Общество» (2-3 февраля 2022 г., Санкт-Петербург); Всероссийская научно-практическая конференция по гуманитарным и социальным наукам «Философские горизонты бытия: жизненный путь, ценности, риски», посвящённая 75-летию юбилею В. Б. Устьянцева, (9-11 февраля 2022 г. Саратов); X Международная научная конференция «Гуманитарные науки в новой реальности: проблемы, подходы, ценности» (14 апреля 2022 г., Саратов).

По теме диссертации опубликовано 13 научных работ, в том числе 4 – в изданиях, включенных в перечень рецензируемых изданий ВАК РФ. В них были изложены основные положения исследования.

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из введения, двух глав (три параграфа в первой и четыре во второй), заключения и списка литературы.

## Глава 1. Андроцентристская теория общества: содержание и реконструкция

### § 1. Особенности и основания андроцентристской предметной установки<sup>4</sup>

М. В. Рабжаева в рамках словаря гендерных терминов определяет андроцентризм как глубинную культурную традицию, сводящую общечеловеческую субъективность к единой мужской норме, репрезентируемой как универсальная объективность, в то время как женская субъективность репрезентируется как отклонение от нормы, маргиналия<sup>5</sup>. Это определение хорошо отражает сущность андроцентризма как «центризма», хотя нельзя не отметить, что сам факт наличия его в словаре гендерных терминов при отсутствии статьи об андроцентризме в «Новой философской энциклопедии» и иных «гендерно-нейтральных» источниках возможен только в рамках андроцентристского контекста, который не ограничен уровнем духовной культуры, но пронизывает сферы политики, экономики и быта<sup>6</sup>.

Андроцентризм представляет собой способ мышления, который был высвечен в рамках феминистской традиции. Это направление социально-философского анализа зачастую вытесняется из дискурса, подменяясь гендерными исследованиями и в лучшем случае упоминаясь в учебниках по социальной философии как таковое. Так, К. С. Пигров включает упоминания импонирующих ему («культурно-взвешенных») направлений феминизма в параграф, посвященный гендеру и половой дифференциации, помещенный в раздел о социальных общностях<sup>7</sup>, в то время как А. М. Орехов обозначает феминистскую социальную философию как отдельное направление, включающее в себя множество ответвлений и в целом характеризующееся разнородностью и гетерогенностью (оригинальным в подходе этого философа является вместе с тем отнесение его к этносоциальной философии<sup>8</sup>).

<sup>4</sup> В данном параграфе используются материалы, ранее опубликованные в статье: Кострицкая Т. А. Отрицание материнства как идеологическая основа андроцентристской традиции // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22. N 2. С. 134-138.

<sup>5</sup> Рабжаева М.В. Андроцентризм. URL: <http://www.owl.ru/gender/003.htm> (дата обращения: 26.07.2021).

<sup>6</sup> Во время написания этой работы в свет вышел русский перевод работы К. К. Перес, посвященной андроцентризму и рассчитанной на широкую публику. Эта работа ценна тем, что объединяет в себе множество новых и давно известных в научной среде фактов об андроцентризме, наглядно демонстрируя, насколько последний пронизывает все современное общество. См. Перес К. К. Невидимые женщины: Почему мы живем в мире, удобном только для мужчин. Неравноправие, основанное на данных М.: Альпина Паблишер, 2019. 496 с.

<sup>7</sup> Пигров К.С. Социальная философия. СПб.: Издательство СПбГУ, 2005. С. 247.

<sup>8</sup> Орехов А.М. Социальная философия. Предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века. М.: URSS, 2016. С. 47.

Первой критической исследовательницей андроцентризма является Шарлотта Перкинс Гилман, писавшая в конце XIX – начале XX века. Как и многие критики андроцентризма, она вытеснена из «философского канона» (в том числе у себя на родине)<sup>9</sup>. Несмотря на то, что ее работы социально-философского характера при первом их издании пользовались большой известностью, вскоре, как это обычно бывает с женскими трудами, они оказались забыты на несколько десятилетий<sup>10</sup>, вплоть до переиздания К. Деглером самой известной из них («Женщины и экономика») в 1966 году.

Наиболее значимая для нашего исследования работа «Мир, созданный мужчинами, или наша андроцентристская культура» была впервые издана в 1911 году. В ней Ш. П. Гилман отчасти опиралась на Лестера Уорда, который выделял андроцентристскую и гиноцентристскую теории, различающиеся тем, какой именно пол они видят первичным для всей системы органической жизни. Ш. Гилман впервые использовала концепцию андроцентризма в качестве инструмента критики современного ей общества в целом. Она прямо утверждала, что в течение известной нам (письменной) истории, насчитывающей всего несколько тысячелетий, мы почти повсеместно имели то, что обозначено ею как андроцентристская культура. С восхода цивилизации принималось как должное то, что «человечество» (mankind) значит «род мужчин» и мир был их миром<sup>11</sup>. Всю человеческую культуру исследовательница определяет как андроцентристскую. Андроцентризм изначально понимался, таким образом, как то, что охватывает, пронизывает целое, определяя его в самой основе.

---

<sup>9</sup> Попытки поместить ее туда, впрочем, предпринимались. См., например, Upin J. S. Charlotte Perkins Gilman: Instrumentalism beyond Dewey // *Hypatia*. 1993. Vol. 8, N 2, Feminism and Pragmatism. P. 38-63. Egan M. L. Evolutionary Theory in the Social Philosophy of Charlotte Perkins Gilman // *Hypatia*. 1989. Vol. 4, N 1, The History of Women in Philosophy. P. 102-119

<sup>10</sup> Этой проблеме посвящено множество работ, имеющих дело с критикой «философского канона». См., например, Berges S. On the outskirts of the canon: The myth of the lone female philosopher, and what to do about it // *Metaphilosophy*. 2015. Vol. 46. N 3. P. 380-397. Zorrilla N. The Exclusion of Early Modern Women Philosophers from the Canon: Causes and Counteractive Strategies from the Digital Humanities // *Hypatia*. 2022. Vol. 37. N 1. P. 177-186. O'Neill E. Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History // *Philosophy in a feminist voice: Critiques and reconstructions*. ed. By A.J. Kourany. Princeton: Princeton University Press, 1998. P. 17-62.

<sup>11</sup> Gilman Ch.P. *The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture*. London, Leipsic: T. Fisher Unwin, 1911. P. 20.

Немаловажен тот факт, что практически сразу в этой работе Ш. Гилман отмечает один из ключевых аспектов андроцентристского видения, а именно, видение женщины как «пола». И одновременно с этим она указывает на основополагающую черту этой картины мира, значимость которой, однако, недооценивает (подробнее теория Ш. Гилман рассматривается во второй главе настоящего исследования). Эта черта ярко вырисовывается в процитированном ею высказывании Гранта Аллена: «Женщины – это не только не раса – они даже не половина расы, а подвид, отобранный только для размножения»<sup>12</sup>. И еще четче в следующем упоминаемом ею утверждении Х. Б. Марриотта-Уотсона: «Ее [женщины] конституционное беспокойство заставило ее отказаться от тех функций, которые одни оправдывают или объясняют ее существование»<sup>13</sup>. Сама Ш. П. Гилман интерпретирует это видение женщины как оправдание и понимание женщины только как самки. Однако и самка является существом, которому эти описания не соответствуют: с точки зрения значимости для вида представляется очевидным, что его частью, существование которой нуждается в оправдании, являются вовсе не самки.

Данные цитаты демонстрируют несколько сущностных черт видения женщины андроцентричной культурой. Первая состоит в том, что она предстает как предмет, имеющий функцию (лат. исполнение, совершение, служебная обязанность). В рамках этого дискурса женщины являются взаимозаменяемыми инструментами, женское бытие сведено даже не к бытию телом, но бытию органом мужского тела. Современные утверждения о том, что «женщина имеет функции/предназначение» являются наиболее очевидным показателем актуальности данного дискурса даже в самых вульгарных его формах<sup>14</sup>. У личности как целого вне определенного контекста не может быть ни «функций», ни «предназначения», но у нее могут быть способности, к которым и принадлежит женская *способность* рождения.

<sup>12</sup> Gilman Ch.P. The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture. P. 21, 207.

<sup>13</sup> Ibid. P. 21.

<sup>14</sup> Кроме того, к этому же дискурсу относятся утверждения о «контроле над рождаемостью», заключающие в себе определенную степень гипостазирования: словно есть некая отдельная от женщин «рождаемость», которую можно или нельзя контролировать независимо от положения и возможностей женщин в обществе.

Второй аспект видения женщин в рамках андроцентристской картины мира состоит в том, что эта способность, понимаемая как «функция», есть единственное оправдание и объяснение существования женщин. Здесь мы приходим к определенному аспекту андроцентризма, отличающему его от других «центризмов» и отражающему отношение мужчин как группы к женщинам в принципе. Речь идет о том, что женщинам для того, чтобы существовать, нужно *оправдание*. Как отмечает С. Бем, раскрывая сущность андроцентризма, мужчины определяют все окружающее их, скорее, в категориях полезности или функциональной значимости персонально для себя, чем в категориях «нейтральных», то есть имеющих и иные значения, кроме субъективных привязок<sup>15</sup>.

Следует отметить, что концепцию андроцентризма С. Бем видела заменой для сформулированной в рамках феминистской традиции теории патриархата, обосновывая это тем, что андроцентризм указывает не только на группу, которой принадлежит власть, но и на культурные и психологические механизмы ее воспроизводства<sup>16</sup>. Данный подход, однако, не применим к настоящему исследованию. Патриархат представляет собой категорию, охватывающую и осмысляющую существующее общество в целом как общество мужского господства. Андроцентризм вовсе не схватывает это измерение, поскольку указывает лишь на один из механизмов воспроизводства патриархата. Более продуктивным является понимание его как идеологии патриархатного общества.

В самом деле, учитывая значимость и универсальность этой идеологии для последнего, не удивительно, что С. Бем, будучи психологом, решила отказаться от термина «патриархат», отсылающего к рассмотрению общества, прежде всего, с социально-философских позиций, в пользу категории, раскрывающей механизм культурного воспроизводства. Однако для социально-философского подхода разграничение между этими двумя понятиями – ключевое (его значение для методологии настоящего исследования подробно рассматривается в следующем параграфе).

---

<sup>15</sup> Бем С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М.: РОССПЭН, 2004. С. 79.

<sup>16</sup> Там же. С. 78.

Обратив женские способности в «функции», мужчина пришел к тому, что он, как отмечает Симона де Бовуар, воспринимает свое тело в прямом отношении к миру, который, как ему кажется, постигает в его объективности, тогда как тело женщины представляется ему отягченным своей спецификой, тюрьмой. Женщина не рассматривается как автономное существо, она определяется относительно мужчины (но не наоборот). Она – несущественное рядом с существенным. Он – Субъект, Абсолют, она – Другая<sup>17</sup>.

Симона де Бовуар не использовала понятие андроцентризма<sup>18</sup>, но это не помешало ей описать его как то, что лежит в основе современного мировоззрения. Женщина в рамках андроцентризма не низводится до «самки», она исчезает полностью, будучи замещенной мужским отношением к ней.

Онора О'Нил не использует термин андроцентризм, однако описывает механизм его реализации в своем исследовании оснований современной теории справедливости<sup>19</sup>. Речь идет об «абстрагировании с идеализацией», в рамках которого под индивидом понимается мужчина, причем мужчина, обладающий определенным набором возможностей.

Этот механизм, замещающий этим самым настоящим меньшинством целое, отчасти укоренен в когнитивных процессах категоризации, поскольку категории обладают дифференцированной структурой<sup>20</sup> и представление о категории в целом формируется на основе типичных ее представителей. Э. Бэйли, М. ЛаФранс и Д. Ф. Довидио видят последний фактор как ключевой в отношении формирования андроцентризма<sup>21</sup>. Они рассматривают три аспекта, определяющие тех или иных представителей категории в качестве типичных: частота реализации, «идеалы» категории и главная тенденция<sup>22</sup>. Первые два они полагают основными для категоризации

<sup>17</sup> Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1 и 2. М.: Прогресс, СПб.: Алетейя, 1997. С. 28.

<sup>18</sup> И в принципе не ссылаюсь открыто на Ш. Гилман, которую она, скорее всего, читала (подробнее этот момент рассмотрен в шестом параграфе настоящей работы).

<sup>19</sup> O'Neill O. Justice, Gender and International Boundaries // *British Journal of Political Science*. 1990. Vol. 20. N. 4. P. 439-459.

<sup>20</sup> Barsalou L.W. Ideals, central tendency, and frequency of instantiation as determinants of graded structure in categories // *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. 1985. N. 11. P. 629-654.

<sup>21</sup> Bailey A.H., LaFrance M., Dovidio J.F. Is Man the Measure of All Things? A Social Cognitive Account of Androcentrism // *Personality & Social Psychology Review*. 2019. Vol. 23. N 4. P. 307-331.

<sup>22</sup> Barsalou L.W. Ideals, central tendency, and frequency of instantiation as determinants of graded structure in categories // *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. 1985. N. 11. P. 629-654.

андроцентристского типа, при этом подчеркивая ключевую роль распределения власти в обществе для этого процесса. Например, механизм отбора идеалов категории неразрывно связан с их социальной оценкой, а их приписывание той или иной группе с распределением власти между ними. Последнее определяет и репрезентацию определенной группы представителей категории в информационном пространстве, от которой зависит аспект частоты реализации.

Применительно к андроцентризму это означает, что мужчины, обладающие всей полнотой символической власти, дают произвольные определения тому, что значит быть женщиной и что значит быть мужчиной, и эти определения закрепляются в качестве идеалов. При этом, как отмечает Хильда Хайн, присущее женщинам мужчины неизменно определяют как противоположное тому, что приписывают себе<sup>23</sup>, в результате чего приписываемые качества никак не соотносятся с действительностью. Опыт в рамках подобной формы типизации оказывается лишенным значения. Воспроизводство андроцентризма обусловлено сосредоточением в руках мужчин политических, экономических и символических ресурсов, которые используются для постоянного его поддержания.

Наконец, специфику андроцентризма как идеологии и как версии «центризма» определяет специфика женской и мужской групп. В сущности, речь идет о единственном биологическом различии между людьми, которое политически значимо как таковое. Способность рождения, на которую у женщин в силу биологической данности есть природная монополия, является политически значимой способностью, поскольку контроль над воспроизводством, который дает обладание ею, является необходимым элементом политического контроля. Если в данном обществе возможно прямое и не прямое принуждение женщин к созданию детей, то есть женскую способность рождения контролирует мужская группа, содержание жизней этих детей также определяет эта группа в соответствии со своей выгодой. Из-за универсальности такого положения дел огромное значение этого фактора часто

---

<sup>23</sup> Хайн Х. Освобождение философии: конец оппозиции духа и материи // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. М.: РОССПЭН, 2005. С. 339.

игнорируется. Даже мыслители, выдвигающие положение женщин в качестве критерия прогресса (К. Маркс, Ж-Б. Фурье и пр.), не указывали на него, обосновывая свой тезис утверждениями о женской слабости и подобными им. Так как прогресс определяется в рамках данной аргументации на основе изменения отношения мужчин к женщинам, она в конечном итоге носит андроцентристский характер.

Поскольку существо, каждый орган тела которого может быть использован против него внешней по отношению к нему группой, не может быть свободно и поскольку существо, которое еще до своего рождения было использовано в качестве оружия против родившей его женщины внешней по отношению к ним обоим группой, изначально несвободно, именно положение женщин по своей природе является фундаментальным и определяющим в отношении действительной человеческой свободы и устройства всего общества.

Выше отмечалось, что понимание способности рождения как функции, а не, собственно, способности, уже предполагает за собой инструменталистское видение женщины. Биологически мужчины как пол являются одним из необходимых условий реализации другим полом своей активной половой способности, но речь идет о служебной по существу роли. Это значит, что женщина может быть поставлена в центр на роль человека по умолчанию без того, чтобы отказать мужчине в его природных способностях, но мужчина может поставить себя в центр только присвоив женскую способность рождения. Патриархатная концепция рождения, в соответствии с которой мать не родительница, а инструмент, при помощи которого рождает единственный родитель – отец, представляет собой первичную форму этого присвоения.

Б. Ротман также обозначает эту концепцию как «доктрину семени». Возможно выделение двух ее форм: классической и современной. Сущность первой отображают слова Аполлона в «Эвменидах» Эсхила, сказанные им в оправдание матереубийства:

«Не мать дитяти, от нее рожденного,  
Родительница: нет, она кормилица  
Воспринятого семени. Посеявший

Прямой родитель. Мать же, словно дар, в залог  
 От друга-гостя взятый на хранение, –  
 Зачатое взлелеет, коль не сгубит бог»<sup>24</sup>.

В соответствии с более современной версией этой концепции детей «рожают» «родители». В действительности в античности существовали обе указанные ее формы, но вторая проявляет себя разве что в трудах по естествознанию, в то время как для нас важно, прежде всего, политическое измерение этой доктрины, которое и определяло господствующее мировоззрение. Т. Гоббс же и вовсе сумел объединить обе версии в одном предложении, продемонстрировав отсутствие между ними сущностной разницы: «что касается рождения, – пишет он, – то Бог назначил мужчине помощника, и всегда имеются двое, одинаково являющиеся родителями»<sup>25</sup>. Б. Ротман отмечает, что открытие яйцеклетки как «семени» всего лишь распространило центральное утверждение патриархата, постулат о важности семени, на женщин, не изменив его содержания<sup>26</sup>.

В обеих своих формах эта доктрина основана на метафоре семени, применяемой к процессу человеческого воспроизводства на трех имплицитных основаниях.

Первое из них постулирует, что женщина не является сложным автономным организмом, процессы в котором определяются его устройством. Она не создательница ребенка, а пустой сосуд, в котором развивается рожденный мужчиной при помощи «детородного» органа (классическая концепция семени) или рожденный «родителями» (современная вариация) ребенок. Мать предоставляет материю, из которой мужчина-плотник создает ребенка при помощи семени (Аристотель), которое в этой картине очевидно определяет функционирование женского организма на всем протяжении процесса создания: «женский пол не порождает сам из себя, ибо он нуждается в сообщающем движении и определяющем начале»<sup>27</sup>. Иными словами, женщина – часть мужского тела, или пустой сосуд, или кто угодно, но не

<sup>24</sup> Эсхил. Трагедии. М.: Наука, 1989. С. 183.

<sup>25</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Соч. в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 156.

<sup>26</sup> Rothman В.К. Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society. New York, London: W.W. Norton & Company, 1989. P. 36.

<sup>27</sup> Аристотель. О возникновении животных. М.: Издательство Академии наук СССР, 1940. С. 86.

автономное человеческое существо, и потому способность рождения не есть способность *ее* тела. «Семя самца отличается в том отношении, что содержит в себе начало, способное как производить движение в животном, так и переваривать последнюю пищу; семя же самки содержит только материю. Переселив ее, оно приводит ее в свое состояние; будучи побеждено, изменяет в противоположное состояние или ведет к гибели»<sup>28</sup>.

Второе основание неразрывно связано с первым. Метафора семени, отказывая женщине в физической автономии, в бытии отдельным существом, предполагает, тем самым, вытеснение ее из человеческого вида. В классической ее версии женщина представляется своего рода полем, которое подлежит «засеванию». Мы можем видеть это в процитированном выше отрывке из произведения древнегреческой литературы и эта же версия встречается в одном из важнейших памятников древнеиндийской литературы – «Законах Ману». Так, последние «сына считают [принадлежащим] мужу. Относительно виновника [рождения] в священных текстах противоречие: некоторые объявляют [им] фактического родителя, другие – владельца поля»<sup>29</sup>. Под «фактическим родителем» понимается вовсе не та, кто родила, а тот, от кого она зачала. В примечании к этому положению в цитируемом издании указывается, что «владелец поля (ksetrin) – частое наименование мужа; жена при этом считается полем»<sup>30</sup>, а в другом примечании отмечается, что слово «жена (parigraha) – означает также и «собственность»<sup>31</sup>. «Женщина считается воплощением поля, мужчина считается воплощением семени; рождение всех одаренных телом существ [происходит] от соединения поля и семени»<sup>32</sup>.

Необходимость вытеснения женщин из человеческого рода в рамках метафоры семени объясняет видение женщины как результата отклонения от единой мужской нормы. Женщина по Аристотелю «есть как бы бесплодный мужчина»<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Аристотель. О возникновении животных. С. 165.

<sup>29</sup> Законы ману. Москва, Издательство ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 344.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 345.

<sup>32</sup> Там же. С. 344.

<sup>33</sup> Аристотель. О возникновении животных. С. 81.

«Но противоположностью самцу является самка и такой она оказывается вследствие несварения и холодности кровяной пищи»<sup>34</sup>.

Платон также воспроизводит отождествление матери с землей. В предлагаемом им в «Государстве» мифе о создании людей земля выступает матерью, а Бог-творец играет роль, приписываемую отцу<sup>35</sup>. В качестве особенности его версии можно выделить, что основанием братства выступает метафорическая мать-земля, а не отец, однако реальное материнство в его проекте при этом подлежит полному уничтожению (поскольку в нем предполагается окончательный разрыв отношений между матерью и ее детьми).

Тот же подход мы встречаем и в христианской традиции, с точки зрения Августина Аврелия жена сотворена «помощницей» в деле деторождения<sup>36</sup>, а у Амвросия Медиоланского мы встречаем повторение этой мысли с использованием метафоры земли и семени, «ибо если понять слово помощник в хорошем смысле, окажется, что роль женщины в рождении потомства велика и подобна роли земли, которая сначала укрывает посеянные семена, затем постепенно согревает их своим теплом и наконец порождает всходы»<sup>37</sup>.

Оба рассмотренных утверждения заключают в себе еще один постулат доктрины семени достойный отдельного внимания.

Метафора семени, сформулированная на обозначенных основаниях, заключает в себе отрицание существования связи между беременной женщиной и создаваемым ею ребенком, поскольку первая предстает в качестве «утробы», «поля», а не целостного живого существа, весь организм которого вовлечен в процесс создания себе подобного. Речь идет о первичной и самой тесной связи между живыми существами, существование которой до сих пор не осмыслено и подвергается отрицанию. Как отмечает Б. Ротман, эта концепция в ходе большого исторического

<sup>34</sup> Аристотель. О возникновении животных. С. 165.

<sup>35</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. М.: Мысль, 1994. С. 184.

<sup>36</sup> Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11. Тверь: Герменевтика, 2004. С. 87.

<sup>37</sup> Там же. С. 86.

периода определяла видение процесса создания ребенка и в медицине, когда предполагалось, что условия жизни женщины во время беременности, ее питание, режим сна, окружающая ее экологическая обстановка, принимаемые препараты не оказывают никакого влияния на развитие плода<sup>38</sup>. Из этого положения проистекает и видение эмбриона/плода как паразита, поскольку в рамках обозначенной перспективы он связан с беременной женщиной не больше, чем любой паразит с хозяином.

Матери в принципе нет места в этой картине мира. Не случайно она отсутствует и в данном Аристотелем описании состава семьи, включающего в себя господина и раба, мужа и жену, отца и детей<sup>39</sup>.

В феминистской теории критика патриархатной концепция рождения звучит, прежде всего, в контексте исследования оснований использования репродуктивных технологий, в первую очередь, «суррогатного материнства». К. Пейтмен заканчивает свой «Сексуальный договор» подобным анализом, отмечая, что мы являемся свидетелями возвращения патриархата в первоначальном его смысле<sup>40</sup>. С этим можно не согласиться только потому, что оригинальное патриархатное право никогда не утрачивало своего значения. Концепция семени все это время сохраняла силу со всеми своими постулатами.

Очень точно это отражает решение судьи по делу «Ребенка М», упоминаемом и Б. Ротман, и Д. Рэймонд в их посвященных критике современного «материнства» работах<sup>41</sup>. Ребенок, созданный женщиной, был передан «отцу», донору мужской половой клетки, на том основании, что все это время он и так был его. Все то время, что женщина создавала его из себя, все то время, когда они вдвоем представляли собой единое целое, все то время, когда каждый орган, каждая клетка ее тела были задействованы в процессе создания *ею и только ею* ребенка, – это был *его* ребенок.

<sup>38</sup> Rothman B.K. *Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. P. 91.

<sup>39</sup> Аристотель. *Политика*. Соч. в 4 т. Т 4. М.: Мысль. 1983. С. 380.

<sup>40</sup> Pateman C. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 217.

<sup>41</sup> Rothman B.K. *Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. New York, London: W.W. Norton & Company, 1989. 240 p. Raymond J. *Women as Wombs. Reproductive Technologies and the Battle over Women's Freedom*. North Melbourne: Spinifex Press, 1994. 292 p.

Это означает, что и она все это время была *ego* собственностью, природой, к которой он приложил свой «человеческий» «труд», и потому имеет право пожинать его плоды (этот патриархатный код будет подробно рассмотрен во второй главе).

Ни один из перечисленных аспектов доктрины семени не утратил своей актуальности. Невооруженным взглядом видно, что практически вся наша лексика, связанная с актом рождения, базируется на идеях, лежащих в ее основе. Концепция семени первична по отношению к утверждению мужчинами себя универсальными представителями человеческого вида, а женщин – отклонением от единой мужской нормы, представляя собой обоснование этого положения.

Очевидна также актуальность классической версии доктрины семени, благодаря которой возможно сразу же по рождении ребенка матерью присвоить ему имя отца в форме отчества. И, конечно, несомненно то, что именно эта доктрина лежит в основе обоснования легитимной и законной ныне в России практики продажи новорожденных детей, именуемой «суррогатным» материнством. На ней же основано и современное юридическое понимание материнства, а точнее, отсутствие такового и определение матери по образу и подобию отца как ближайшей родственницы ребенка. Как утверждает Б. Ротман, «женщины не получили прав на собственных детей в обществе как матери, они получили их как подобные отцам источники семени»<sup>42</sup>. Г. Уилкинс же отмечает, что большую часть истории правовая связь матери с ребенком и отца с ребенком была не одинаковой и основанной на гендерных ролях, и только в связи установлением коммунизма в России эти права и обязанности впервые были определены гендерно-нейтрально<sup>43</sup>. Гендерная «нейтральность» в данном случае означает то, о чем писала Б. Ротман: вместо признания материнства женщины получили признание «отцовства», которое базируется на отрицании значимости процесса создания и рождения, физического по своей сути процесса, которому в рамках патриархатного дискурса отказано в бытии в своей сущности

---

<sup>42</sup> Rothman B.K. *Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. P. 36-37.

<sup>43</sup> Willekens H. *Motherhood as a Legal Institution: A Historical–Sociological Introduction // Motherhood and the Law*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2019. P. 23.

материальным. Это, в свою очередь, предполагает отказ в значимости женскому здоровью и женским жизням, за счет которых и осуществляется этот процесс. При родах умирали и умирают женщины, как заметили в контексте исследования онтологической значимости материнства М. Д. Купарашвили и М. С. Ветрова-Деглан<sup>44</sup>.

Телесное измерение личности приобретает в рамках данного вопроса особенное значение. Патриархатная концепция рождения предполагает дистанцию между телом и личностью, душой и телом, которая пронизывает философскую традицию. Благодаря ей возможно рассмотрение тела как собственности наряду с любой другой, сформулированное Д. Локком как право собственности на свою личность<sup>45</sup>.

Кроме того, в основе современной формы доктрины семени лежит понимание матери, отца, ребенка как носителей генов, а не человеческих личностей. Б. Ротман, рассматривая, как такое понимание материнства определяет видение человеческих отношений и нашу оценку их значимости, отмечает, что мы можем воссоздать материнство как явление основанное на заботе, укрепив при этом значимость заботы в человеческих отношениях, либо же продолжить идти текущим путем, в основе которого лежит превращение детей в товар и низведение матери до работницы этот товар производящей<sup>46</sup>.

Патриархатная концепция рождения оценивает реальное единство двух человеческих существ как менее значимое, чем нейтральный сам по себе факт генетического родства, определяя, таким образом, и ценность человеческих отношений в принципе. Результатом такого определения является то, что личные, непосредственные, взаимоотношения (например, забота или дружба) не являются признаваемой в обществе основой крепких межличностных связей, их как таковую замещают созданные в рамках патриархата институты (система родства, брак), формулирующие патриархатную «приватную» сферу на основе мужских интересов. Этот момент отмечала и Ш. П. Гилман, писавшая, что в человеческом обществе семья

<sup>44</sup> Купарашвили М.Д., Ветрова-Деглан М.С. Постмодернизм и феминистика // Вестник Омского университета. 2020. Т. 25. № 3. С. 44.

<sup>45</sup> Локк Д. Два трактата о правлении. Соч. в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 277.

<sup>46</sup> Rothman B.K. Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society. P. 23.

(под которой она понимала природное объединение) подчинена интересам мужчин, а не выращиванию детей, как у животных<sup>47</sup>. Аналогия с семенем также указывает на то, что «родитель» в патриархатном обществе – это, прежде всего, владелец, поскольку «посеявший» или «владелец поля» не является сам по себе источником семени, но является тем, кто его присвоил (не случайно, как это будет рассмотрено далее, фундаментальным для либерализма понятием оказывается понятие собственности).

«В патриархатном обществе материнство – это то, что матери и дети значат для мужчин»<sup>48</sup>. В отношении женской перспективы на материнство Б. Ротман указывает, что «для женщин – то, что делает наших детей нашими, это забота, работа наших тел»<sup>49</sup>. Эта перспектива включает в себе целостное видение человеческой личности, включающее в себя форму ее существования в пространстве и времени – тело. Любая социальная теория, стремящаяся преодолеть андроцентризм, должна на фундаментальном уровне включать в себя два типа тел – женское и мужское.

Материнство предполагает не только рождение детей, но и их воспитание, обучение, защиту. В природе даже если эту роль берет на себя самец (генетический родственник детей или нет), он делает то же, что обычно делает мать. Но в патриархатном обществе замещение матери как наставницы и защитницы отцом означает, что итоговое воспитание осуществляется в интересах мужчин как группы и регулируется ими. Мать как «воспитательница» играет при этом чисто инструментальную роль, ее задача – сделать детей подходящими для патриархатного общества даже если это включает в себя их калечение (китайское бинтование ног, клитородэктомия). В проекте Платона, рисуемом в «Государстве», именно таким воспитанием должна заниматься состоящая из женщин группа воспитательниц, осуществляя его на основе мифов, выбранных не ими. Мать здесь уничтожена как та-

---

<sup>47</sup> Gilman Ch.P. *The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture*. London, Leipsic, T. Fisher Unwin, 1911. P. 32.

<sup>48</sup> Rothman B.K. *Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. P. 27.

<sup>49</sup> *Ibid.* P. 44.

ковая не в качестве жены отца, но в качестве жены государства (рожать детей женщина должна по воле последнего). Платон предельно точен в обозначении своего проекта как «общность жен»<sup>50</sup>.

Патриархатная концепция рождения является основой андроцентризма как идеологии и неотъемлемым его элементом. Андроцентристское осмысление общества даже в самых абстрактных своих формах включает в себе этот обман. К. Пейтмен, анализируя теории общественного договора, не раз повторяет мысль о том, что в основе предлагаемого ими обоснования политической жизни лежит присвоение мужчинами способности в одиночку порождать политическую жизнь<sup>51</sup>. При этом она подчеркивает связь их понимания политического с принятием ими патриархатной концепции рождения<sup>52</sup>, которую они не ставят под сомнение также, как и их идеологический противник (патриархализм сэра Роберта Филмера). В сущности, именно в патриархатной идеологии мы находим то самое превращение мужчины в женщину и наоборот, в стремлении к которому не раз упрекали феминизм. Мать, являясь единственной биологической родительницей, замещается отцом именно в этом качестве. Характерно, что обладание способностью рождения патриархатной теорией понимается как источник власти, а не подчинения.

С. Аморос отмечает, что гинекологические метафоры изобилуют в истории философии и отнюдь не безобидны, как и любые другие метафоры<sup>53</sup>. Она ссылается в этом отношении на Р. Рорти, который утверждал, что именно образы, а не суждения, метафоры, а не утверждения, определяют большую часть наших философских убеждений<sup>54</sup>. Метафоры рождения играют при этом особую роль, создавая «иллюзию автогенеза»<sup>55</sup> мужчин, скрывая факт происхождения их от женщин, либо же обесценивая его. Как утверждает исследовательница, если естественная жизнь,

<sup>50</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. М.: Мысль, 1994. С. 232.

<sup>51</sup> Pateman C. *The Sexual Contract*. P. 89.

<sup>52</sup> Пейтмен К. И сотворил Бог мужчине помощника: Гоббс, патриархат и супружеское право // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М.: РОССПЭН, 2005. С. 89.

<sup>53</sup> Amorós C. *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis, 2000. P. 69.

<sup>54</sup> Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск: Изд-во Новосиб. Ун-та, 1997. С. 9.

<sup>55</sup> Amorós C. *Feminismo y filosofía*. P. 69-70.

данная женщинами, имеет порядок неразличимого, эпистемологически необоснованного, то жизнь, вложенная Сократом, истинной повивальной бабкой, является узаконенной жизнью<sup>56</sup>.

В результате андроцентризма происходит и размытие собственно мужской специфики, мужчина, будучи и сам неспособным различить, что в нем общечеловеческое, а что мужское, с легкостью проецирует собственные качества на все человечество, утверждая (без специального доказательства), скажем, универсальность войны как феномена обусловленного человеческой, а не мужской, «природой». Женщины могут совершать ту же ошибку под влиянием доминирующей идеологии. В этом упрекают и упоминаемую выше С. де Бовуар и с психологической перспективы, и с социально-философской. Так, С. Кросс и Л. Мадсон предполагают, что при исследовании «Я» де Бовуар могла смешивать специфически мужские атрибуты с человеческими<sup>57</sup>. Тот же упрек мы находим и у С. Аморо, полагающей, что она отождествляла мужские способы трансценденции с человеческой трансцендентностью (в противовес имманентности)<sup>58</sup> (подробнее андроцентризм С. Де Бовуар рассматривается в шестом параграфе настоящей работы).

Дэйл Спендер отмечает, что помещение себя в центр и определение всего по отношению к себе, возможно, неизбежно для тех, кто осуществляет это определение. Она указывает на то, что феминистки, по сути, делают то же самое, претендуя на переопределение мира с собственной перспективы<sup>59</sup>. С. Аморо в целом также соглашается с С. де Бовуар в том, что проблема заключается в лишении женщин возможности определять мужчин как «других» со своей перспективы, т.е. в неравных позициях<sup>60</sup>. Однако, содержание патриархатной концепции рождения выходит за грани определения вещей с мужской перспективы хотя бы потому, что факт происхождения мужчин от женщин не дает возможности вытеснить последних из че-

<sup>56</sup> Amorós C. Feminismo y filosofía. P. 69-70.

<sup>57</sup> Cross S.E., Madson L. Models of the self: Selfconstruals and gender // Psychological Bulletin. 1997. N 122. P. 5-37.

<sup>58</sup> Amorós C. Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo // Investigaciones Feministas. 2009. Vol 0. P. 9-27.

<sup>59</sup> Spender D. Man Made Language. London, Boston, Sydney, Wellington: Pandora, 1990. P. 54.

<sup>60</sup> Amorós C. Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo. P. 9-27.

ловеческого вида. А, кроме того, С. де Бовуар, например, старательно избегала отмечаемого М. Френч факта о том, что, хотя мужчины объединялись против женщин, что и привело к становлению и распространению патриархата, женщины никогда не объединялись против мужчин<sup>61</sup>. В свете анализа роли патриархатной концепции рождения этот факт предстает абсолютно закономерным. Так как способность рождения есть условие групповой автономии, для занятия главенствующей роли в обществе женщинам не требуется отказывать мужчинам в их природных способностях. Ложь андроцентризма о человеческом происхождении есть плод не просто единоличного определения реальности одной из двух равных групп, она есть плод мужской группы в ее специфике, состоящей в принципиальной природной зависимости от женской группы. Андроцентризма «наоборот» быть не может. Пол в данном вопросе – это не просто описательная характеристика тела, допускающая абстрагирование. Тела есть неизбежно женские и мужские тела.

Андроцентризм характеризуется принятием мужского опыта за образец человеческого и вытеснением из последнего женского опыта в форме объявления его специфическим. В этом смысле он работает также, как и иные «центризмы». В результате мы имеем ложный универсализм, абстрагирование с идеализацией, в ошибках применения которого винят зачастую абстрагирование как таковое (нежели грубое нарушение в процессе его осуществления), что приводит к крайности неуместного релятивизма<sup>62</sup>. Однако исключение женского опыта имеет более важное значение в силу самой специфики женской и мужской групп. Оно предполагает принятие патриархатной концепции рождения и патриархатного контроля над женской способностью давать жизнь, что ни в коем случае не является незначительным для теории шагом. В отличие от иных «центризмов» андроцентризм имеет универсальное значение, его наличие в теории означает не только упущение, которое происходит, когда мы из части делаем вывод о целом, но также и присутствие в теории целого комплекса предпосылок, в значительной степени определяющих ее. Именно его собственная специфика, заключающаяся в отрицании правды

---

<sup>61</sup> French M. *The War Against Women*. N.Y.: Summit Books, 1992. P. 19.

<sup>62</sup> O'Neill O. *Justice, Gender and International Boundaries*. *British Journal of Political Science*. P. 439-459.

о человеческом происхождении, имеет важнейшее значение в определении содержания андроцентристской теории и составляет идеологическую основу андроцентристской традиции.

Андроцентризм как идеология требует постоянного воспроизводства, поддержки и укрепления. В силу своей универсальности он почти полностью замещает поле «нейтрального», делая подлинную гендерную нейтральность невозможной в патриархатном обществе. Выявленные постулаты андроцентристской идеологии в той или иной степени воспроизводит каждая андроцентристская социальная теория. В качестве идеологии андроцентризм пронизывает все общество и в качестве идеологии он требует описания своих материальных основ. Теорией, которая схватывает общество, делающее андроцентристское сознание возможным, является теория патриархата, которую мы и рассмотрим в следующем параграфе.

## **§ 2. Способы прочтения андроцентристской теории общества**

По большому счету есть лишь два основных способа прочтения андроцентристскую теорию. Первый, самый распространенный, предполагает принятие интерпретатором андроцентристских схем мышления и интерпретацию в соответствии с ними андроцентристской теории так, будто она не является таковой. В результате значительная часть содержания теории оказывается скрытой. Апологией такого способа прочтения является работа И. Ландау «Андроцентрична ли философия?».

Эта работа включает в себе стремление оправдать игнорирование феминистской критики, цель которой автор не осознает или не признает. Его намерения очевидны уже на этапе четко очерченной им методологии его исследования. Главное категориальное деление, на которое опирается весь анализ, состоит в разделении андроцентризма на всепроникающий и невсепроникающий. Если философия конкретного философа не полностью андроцентрична, его андроцентристские утверждения могут быть отброшены без ущерба для остальной части теории. Но если философия андроцентрична, то андроцентризм должен пронизывать ее всю.

При этом удивителен тот критерий, который предлагается для определения не полностью пронизанной андроцентризмом теории: в случае исключения явно андроцентристских утверждений оставшаяся часть теории будет «иметь смысл». Данная методология просто идеальна для сокрытия андроцентризма, ведь последнее утверждение верно в отношении абсолютно любой андроцентристской теории. Последняя всегда дает нам смысл, всегда предоставляет богатые возможности для может быть даже стройной и последовательной, но, поверхностной и ошибочной, интерпретации.

И. Ландау приводит в качестве примера философию Аристотеля, он задается вопросом о том, можем ли мы все еще понимать и использовать его метафизические, физические, эстетические и даже большинство моральных и политических теорий? Если да, то андроцентристские пассажи не делают остальные теории и взгляды Аристотеля андроцентристскими и нет необходимости в том, чтобы отклонять, восстанавливать или дополнять их, эта теория не всепроникающе андроцентрична<sup>63</sup>.

Однако в задачи феминистской критики вовсе не входит отклонение, восстановление или дополнение исходной теории. Сильнейший с точки зрения И. Ландау феминистский аргумент в пользу андроцентризма философии звучит так: «философия андроцентрична, поскольку множество философских теорий включают с очевидностью андроцентристские взгляды»<sup>64</sup>. Эта формулировка представляет собой авторскую интерпретацию феминистских аргументов. Интересно его понимание «очевидных андроцентристских взглядов», выражающихся в пассажах и ограничивающихся ими. Андроцентризм в рамках этой методологии низведен до очевидных показателей его наличия.

В целом речь идет о понимании его, не соответствующем таковому феминистской теории. Такой «андроцентризм» выхолощен от своего содержания, иссле-

---

<sup>63</sup> Landau I. *Is Philosophy Androcentric?* University Park: Pennsylvania State University Press. 2006. P.14-15.

<sup>64</sup> *Ibid.* P. 13.

дователь и сам отмечает, что употребляет термины «патриархатный», «сексистский», «женоненавистнический» и «андроцентристский» как взаимозаменяемые<sup>65</sup>. И действительно, основными объектами его работы являются феминистские исследования, так или иначе посвященные истории философской мысли, и, как правило, не включающие в себя подробную разработку концепции андроцентризма. Автор явно имеет целью отстоять первый способ интерпретации андроцентристских теорий общества, искажая при этом намерения его оппоненток, в которые входит, в первую очередь, полноценное прочтение философского канона. Прочтение, не искажающее его содержание, а высвечивающее его. При этом именно искажения требует андроцентристское прочтение современного типа (в силу наличия доступа к этим теориям у женщин).

Примером последнего может служить предложение И. Ландау приспособить философию Аристотеля к равенству между полами, что, как он предполагает (без особых на то оснований), не подрывает ее основных принципов и даже помогает решить проблемы его теории<sup>66</sup>. По сути, здесь речь идет не о прочтении теории, а о ее трансформации.

При этом в данном его утверждении речь идет о весьма значимой части теории, которая описывает то, как Аристотель включил в свою философию патриархатную концепцию рождения, призванную решить основополагающую проблему андроцентризма. И. Ландау не пытается выявить основания, имплицитные предпосылки рассуждений Аристотеля о женщине как «бесплодном мужчине», материпассивной материи и отце-плотнике, поставляющем форму пустому сосуду<sup>67</sup>. Патриархатная концепция рождения по отношению к философии Аристотеля является объектом переформулирования и обоснования. Рассуждения о материи и форме предполагают ее в качестве предпосылки, поэтому понимание Аристотелем первой и второй вовсе не свободно от патриархатного фундамента.

---

<sup>65</sup> Landau I. Is Philosophy Androcentric? P. 6.

<sup>66</sup> Ibid. P. 21.

<sup>67</sup> Аристотель. О возникновении животных. С. 81, 86.

Отразилось ли данное понимание на видении Аристотелем общества в целом, того, что в нем правильно, а что нет? Очевидно, да. Например, оно обусловило его историю возникновения государства, представляющую собой классический патриархатный рассказ о происхождении общества из семьи как его «естественного фундамента». Последнее едва ли возможно в рамках не андроцентристской идеологии, учитывая ключевую историческую роль семьи в присвоении мужчинами женской способности рождения в форме контроля над самой женщиной и ее детьми. Сценарий, при котором эта способность могла когда-либо не принадлежать мужчинам и контролироваться самим женщинами, предстает в этой картине невозможным или несовместимым с первичным человеческим объединением в группы (обоснование последнему не дается постольку, поскольку речь идет о группах с мужчинами во главе, отождествляемых с первичным человеческим объединением; то же самое мы найдем в дальнейшем и у либеральных теоретиков договора, а К. Маркс и Ф. Энгельс не мыслят эту возможность в принципе).

Что теория Аристотеля может сказать нам об андроцентристском мышлении? Что она скрывает за своим андроцентризмом? Какой порядок воспроизводит и оправдывает этот способ мышления? Когда был в этом случае заключен «сексуальный договор» (К. Пейтмен)? Ответы на подобные вопросы должны раскрыть теорию во всей ее полноте и актуальности. Ни один из них не предполагает ее искажения, чего не скажешь о стремлении вписать в нее идеал «равенства».

Сам И. Ландау был знаком с результатами подобного анализа, обнаруживающего истоки современных проблем в конкретных философских учениях. Так, С. Мендус описывает проблему в философии И. Канта, являющуюся ключевой и для индивидуализма в принципе, указывая на то, что все индивидуалистические теории, рассматривая людей как по существу независимых, свободных и равных, поддерживают атомистическую модель, которая не может легко приспособиться к таким выходящим за пределы простого атомизма социальным единицам, как семья<sup>68</sup>. Это значит, что центральный принцип индивидуализма состоит в том, что кто-то

---

<sup>68</sup> Mendus S. Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois'?' // Immanuel Kant: Critical Assessments. London: Routledge, 1992. P. 386.

должен доминировать, кто-то должен уступить<sup>69</sup>. Это вполне справедливая критика, достойный ответ на которую может способствовать существенному улучшению индивидуализма как теории, если он в принципе возможен в его рамках. Но нельзя не отметить весьма и весьма спорный ответ на нее, даваемый И. Ландау, который утверждает, что индивидуализм Канта не должен приводить к андроцентричности или другим типам неравенства, так как люди в семьях могут сохранять свою индивидуальность, посредством обсуждений и переговоров достигая совместных решений, в которые они вносят равный вклад и которые справедливо отвечают интересам и желаниям всех. Такие решения, с его точки зрения, можно рассматривать как отражающие семейную единицу в целом<sup>70</sup>. Но этот ответ есть, в сущности, отрицание проблемы. Совместные решения меньше отражают суть семьи как института, чем что-либо. То, что в семье теоретически могут приниматься совместные решения, никак не изменяет ее суть ячейки общества, не вмещающей в себя равных индивидов в силу своей статусной природы<sup>71</sup>, и ничего не говорит о том, как действительно в ней принимаются решения.

С. Мендус в своей критике на аналогичную работу И. Ландау, написанную на десять лет раньше публикации рассматриваемой нами монографии, отмечает, что если мы вырежем андроцентрические отрывки из политической философии Канта и будем затем «извлекать смысл» из его этики, то результатом будет исправление, а не толкование Канта<sup>72</sup>. Читать теорию, навязывая ей чуждые идеи или игнорируя фундаментальные ее предпосылки, значит подходить к ней поверхностным образом. Такое прочтение отказывает социально-философским теориям общества в актуальности, затемняя связь современных проблем с их идейными источниками.

Второй способ прочтения андроцентристской теории общества предполагает прочтение ее, как, собственно, андроцентристской. В силу фундаментального

---

<sup>69</sup> Mendus S. Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois'?' P. 386.

<sup>70</sup> Landau I. Is Philosophy Androcentric? P. 28.

<sup>71</sup> См. Pateman C. The Sexual Contract. P. 9-10, 23, 36, 118, 156, 165-168.

<sup>72</sup> Mendus S. How Androcentric is western philosophy? A Reply // The Philosophical Quarterly. 1996. Vol. 46. N 182. P. 62.

значения андроцентризма для теории оно означает ее полноценную реконструкцию, основания которой будут изложены ниже.

Приступая к исследованию способа реконструкции андроцентристской теории, необходимо прояснить собственные основания.

Такая реконструкция в своей основе представляет собой критику мышления, утверждающего, что «мужчина – это человек, а человек – это мужчина», с позиции маргинального для существующей культуры утверждения «женщина – полноценное автономное человеческое существо» в применении к теориям общества. Андроцентристская теория общества никогда не просто «подходит мужским опыту и мышлению больше, чем женским»<sup>73</sup>, она так или иначе определяет место, отводимое ею женщинам и мужчинам.

Исследование того, какое именно место рассматриваемая теория отводит женщинам, необходимо в том числе для того, чтобы предотвратить ошибку абстрагирования с идеализацией (О. О' Нил), которую, например, совершает в своем анализе И. Ландау. Каждое основополагающее утверждение андроцентристской теории должно быть сопоставлено с тем видением общества, в котором оно укоренено. Будет ли оно сохранять всю полноту своего смысла, если мы попытаемся интерпретировать его как свободное от андроцентризма (то есть распространить на женщин)? То, что оно будет «иметь смысл» не имеет значения в этом вопросе: оно должно иметь тот самый смысл, который задает ему его включенность в целое.

«Гендерно-нейтральные» формулировки в данном случае служат сигналом к присутствию андроцентризма, а не наоборот. Речь идет об утверждениях, укорененных в андроцентристских теориях, от которых они и получают всю полноту своего смысла. Как правило, они не являются андроцентричными с очевидностью. Их смысл и его связь с андроцентристской идеологией не может быть выявлена исключительно логическими методами: андроцентристское высказывание может быть распространено на женщин, и, более того, оно заключает в себе возможность

---

<sup>73</sup> Landau I. Is Philosophy Androcentric? P. 6.

этого распространения на определенных, весьма специфических условиях (абстрагирование с идеализацией играет в этом большую роль, позволяя подменять меньшинством женщин группу в целом; андроцентризм при этом затемняет ключевые аспекты содержания опыта этого меньшинства, позволяя уравнивать его с опытом группы мужчин, составляющей «идеал» абстракции). Только путем исследования генезиса того или иного значимого утверждения теорий общества, его обусловленности целым, возможно выявление андроцентристского содержания.

Функцией андроцентризма как основания идеологии патриархатного общества является сокрытие подлинного смысла теорий этого общества. Прочитать, реконструировать андроцентристское утверждение – значит выявить его патриархатное содержание, ответить на вопрос, каким образом оно утверждает, оправдывает или принимает мужское господство. Такие утверждения можно определить как «патриархатные коды». Эти кодовые утверждения обуславливают итоговое целостное андроцентристское содержание (прочтение) теории, тот самый «смысл», о котором писал И. Ландау. Сам андроцентризм также является таким кодом, но, выполняя функцию сокрытия, он всегда соседствует с заключающими его в себе иными значимыми патриархатными утверждениями. При этом андроцентристский фундамент не исключает присутствие в теории более частных тезисов, основанных на противоположном его основному постулату как идеологии (несущественность женщины) положении, что и делает андроцентристские теории противоречивыми, правдоподобными и неоднозначными.

П. Хегарти, О Парслоу отмечают несколько сложностей в обнаружении андроцентризма. Ссылаясь на Д. Батлер, они утверждают, что заявления об андроцентристской предвзятости вынуждают критика вообразить реальность, не искаженную андроцентризмом, а это, по-видимому, требует точного определения этих общих человеческих черт, разделяемых женщинами и мужчинами, и тех черт, которые у них различны. Однако невозможно разделить человеческие черты на две и

только две категории в абсолютном смысле<sup>74</sup>. С. Аморос также указывает на то, что утверждение о возможности нейтральных черт является предпосылкой критики андроцентризма как таковой<sup>75</sup>.

В самом деле, последняя началась с четкого и недвусмысленного разделения человеческих качеств на те, что свойственны (всем) самкам, (всем) самцам и собственно человеческих<sup>76</sup>. Существенным является и утверждение о воображении критиком реальности, не искаженной андроцентризмом. Моделирование такой реальности представляет собой необходимый момент критики андроцентризма. В дальнейшем этот метод будет использован в настоящем исследовании для рассмотрения аспекта телесности. В данном случае он предполагает выведение непосредственных следствий из той или иной данности на основе понимания основ функционирования патриархатного общества. Здесь действительно присутствует имплицитное видение того, что является «общим», и потому область применения этого метода весьма ограничена. Границей при этом выступает декартовский критерий очевидности истины. Способом самопроверки – вопрос о том, может ли полученное знание использоваться для поддержки и укрепления статус-кво (насколько просто оно встраивается в патриархатный контекст?).

Еще одним важным понятием для реконструкции андроцентристской теории является категория тела. Ж.-Л. Нанси мыслит тело субстанцией социального, поскольку именно пространство наших тел, их взаимодействие, формирует наш плотный и весомый мир<sup>77</sup>. Д. М. Соколова в отношении концепции Ж.-Л. Нанси отмечает определенное противоречие, утверждая, что, с одной стороны, он подчеркивает неприемлемость субстанционального подхода к анализу социального как такового, а с другой – тело фактически оказывается субстанцией социального, поскольку одним фактом своего существования оно опровергает возможность полной

---

<sup>74</sup> Hegarty P., Parslow O., Ansara Y. G., Quick F. Androcentrism: Changing the Landscape without Leveling the Playing Field? // The SAGE Handbook of Gender and Psychology; ed. M. K. Ryan, N. R. Branscombe. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington: SAGE. P. 31.

<sup>75</sup> Amorós C. Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo. P. 26.

<sup>76</sup> Gilman Ch.P. The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture. 269 p.

<sup>77</sup> Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ад Маргинем, 1999. С. 67-68.

подмены реальных феноменов их симулякрами<sup>78</sup>. Тело действительно оказывается у Ж.-Л. Нанси субстанцией социального, если понимать ее как предельное основание. Его критика субстанциального подхода относится, прежде всего, к версиям последнего принадлежащим по классификации К. С. Пигрова к реалистическому дискурсу социального и заключается в утверждении о несуществовании высшего по отношению к единичностям их общего бытия, подлинная общность создается в «плотном» мире посредством коммуникации<sup>79</sup>. Как мы увидим далее, реалистический дискурс является наиболее удобным для утверждения андроцентризма, а потому методы, направленные на преодоление этого дискурса, должны быть частью его критики.

В случае Ж.-Л. Нанси предельным основанием оказывается тело, и это признание последнего весьма сложно оспорить. Однако его следует дополнить результатом преодоления дихотомии мысль/тело, которую Л. Меландри обозначает как деформирующую абстракцию, разделяющую в конечном счете неразличимые аспекты личности. Для нее человеческое тело – это тело мыслящее<sup>80</sup>.

Эта деформирующая абстракция укоренена в мужском опыте и опыте жизни женщин при патриархате. Понимание тела как внешнего врага, источника зла, носителя разрушительной воли к жизни, может отчасти быть результатом такой характеристики мужского тела как неподконтрольность и видимость сексуального импульса. В отношении же женского тела имеет место быть полагание естественными эффектов мужского над ним контроля. С. Аморос, цитируя наблюдение С. де Бовуар о видении мужчиной женского тела как тюрьмы, предваряет его напоминанием о том, что еще Руссо говорил, что последствия секса для мужчин и женщин радикально различны: для первых они лишь на краткие мгновения, тогда как женщина остается женщиной всю жизнь, «все непрестанно зовет ее к своему полу»<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Соколова Д. М. Телесность как субстанция социального. Изв. Саратовского ун-та. 2012. Т. 12. Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 1. С. 33.

<sup>79</sup> Нанси Ж.-Л. Непроизводимое общество. М.; Водолей, 2009. С. 67-68.

<sup>80</sup> Melandri L. Love and Violence The Vexatious Factors of Civilization. New York: SunyPress, 2019. P. 63.

<sup>81</sup> Amorós C. Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo. P. 19.

Однако «секс» в данном случае представляет собой конкретную сексуальную практику, являющуюся сравнительно малоэффективной в отношении женского сексуального удовольствия<sup>82</sup> и при этом самой опасной не только за счет последствий в виде беременности, но и из-за нарушения микрофлоры внутренних органов и повышенной вероятности передачи заболеваний, передающихся половым путем. «Секс» в патриархатной культуре определяется на основе мужского удовольствия и мужского тела. Женская перспектива на него часто игнорируется и стирается из истории. Исследуя зарождение сексологии, изначально представляющей собой атаку на феминизм, Ш. Джеффрис обнаружила феминисток первой волны, которые считали, что «секс», понимаемый в классическом смысле, не нужен женщинам ни для чего, кроме беременности, в целом являясь опасным и нежелательным, а уж точно не проявлением любви<sup>83</sup>.

Сейчас мы знаем, что клитор – это по большей части внутренний орган сложной формы, однако также мы знаем, что самая чувствительная его часть является наружной. Это единственный орган человеческого тела, предназначенный только для сексуального удовольствия и единственный орган женского тела, предназначенный для последнего. Вовсе не «прогресс» разделил сексуальное удовольствие и репродукцию, это сделала эволюция посредством женского тела.

Женские и мужские тела в обществе в независимости от устройства последнего – это, прежде всего, тела политические. Девиз феминизма второй волны «личное – это политическое» часто интерпретировался превратно (когда личные практики полагаются имеющими политическое значение), однако женское тело в его политическом измерении представляет собой удивительное единство личного и политического в силу самой его специфики, включающей способность к порождению себе подобных.

---

<sup>82</sup> По некоторым данным только с ее помощью достигать оргазма может около четверти женщин, в то время стимуляция наружной части клитора имеет эффективность, близкую к стопроцентной. См., например, Lloyd E. A. The case of female orgasm. *Bias in the Science of Evolution*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. 311 p. Hite S. *The Hite Report: A Nationwide Survey of Female Sexuality*. New York: MacMillan, 1976. 438 p.

<sup>83</sup> См. Jeffreys S. *Sexology and Antifeminism // The Sexual Liberals and the Attack on Feminism*. Ed. By Leidholdt D. and Raymond J. G. New York, London: Teachers College Press. P. 14-28. Jeffreys S. *The Spinster and Her Enemies. Feminism and Sexuality 1880-1930*. North Melbourne: Spinifex. 1997. 237 p.

Прямым следствием наличия способности рождения у человека является возможность решать, реализовывать ли ее или нет, и если да, то на каких условиях. Это решение – самое личное из всех, поскольку затрагивает каждый орган тела мыслящего, и самое политическое, поскольку означает право определения того, какое общество достойно своего физического существования (при этом политической оказывается совокупность индивидуальных решений сама по себе). Но это единство личного и политического организует только женское тело.

Совершенно иной является ситуация мужского. Граница между женскими и мужскими телами как телами политическими пролегает в наличии или отсутствии способности рождения. Мужская репродуктивная способность, в сущности, не является таковой, поскольку ее естественным воплощением предстает сексуальный акт, заканчивающийся до начала, собственно, процесса репродукции. Так как она является одним из необходимых условий реализации женщинами своей активной репродуктивной способности, ее политическое «применение» может быть только негативным. В силу того, что речь идет о простом отчуждении половых клеток, являющемся естественным для мужского тела, эта негативность означает отсутствие непосредственной связи между индивидуальным и политическим. Мужской «отказ» предоставлять эти клетки, таким образом, может быть только специально организованным действием, а условия, которые мужчины могли бы выдвинуть в рамках этой смоделированной ситуации, ограничены их собственным положением и не могут влиять на свободу женщин. Это означает, что даже если такой отказ возможен, его значение для устройства общества отнюдь не фундаментально. Отсутствие способности рождения означает отсутствие природных оснований для политической автономии мужчин как группы (а, следовательно, мужского господства или просто центрального положения). Эта автономия была исторически завоевана ими посредством контроля над женскими телами, идеологически обосновываемого патриархатной концепцией рождения.

Для андроцентризма характерно неприятие и отрицание вышеобозначенных факторов путем частичного распространения специфики мужского тела на жен-

ское. Устройство последнего при этом игнорируются, а эффекты мужского контроля объявляются «естественными». Поэтому важным аспектом критики андроцентризма является высвечивание того, как та или иная теория видит, прежде всего, женское тело, насколько она воспринимает его в его специфике как вариант человеческого.

Когда речь идет о методологии анализа андроцентристских теорий, нельзя не упомянуть такую категорию как «гендер». Критика андроцентризма нередко предстает в форме «гендерно-чувствительного» подхода, поэтому выявление возможностей этого подхода представляется необходимым для настоящего исследования. В данный момент он подвергается сегрегации в форме междисциплинарных «гендерных исследований». Последние произошли от «женских исследований», которые сменили изначальные «феминистские». Трансформации содержания категории гендера в ходе этих процессов заставили многих усомниться в том, что последняя все еще обладает эвристической ценностью.

В середине 1950-х годов термин «гендер» из лингвистики попал в медицину и психиатрию, а оттуда в социальные науки и феминистскую теорию. Как отмечает А. Олива, сначала это была ключевая концепция теорий, выступавших против биологического детерминизма<sup>84</sup>. К. Барри очертила смысл этого нововведения в утверждении о том, что из всех возможных способов восприятия и использования пола, было выбрано его использование для угнетения, пол (как мужской, так и женский) сконструирован в виде мужской иерархии господства. Феминистки переопределили то, что патриархат называл «полом», и назвали это «гендером»<sup>85</sup>.

Примечательно, что Ш. П. Гилман не выступала против биологического детерминизма как такового, напротив, она критиковала то, что позже было названо «гендером», опираясь именно на натуралистический дискурс социального (К. С. Пигров) (подробнее ее воззрения рассматриваются в шестом параграфе данной ра-

<sup>84</sup> Oliva A. Debates sobre el género // Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Vol. 3. De los debates sobre el género al multiculturalismo. C. Amorós, A. de Miguel Eds., Madrid: Minerva Ediciones, 2005. P. 15.

<sup>85</sup> Barry K. Deconstructing Deconstructionism (or, Whatever Happened to Feminist Studies?) // Radically speaking: feminism reclaimed. North Melbourne: Spinifex Press. 1996. P. 188.

боты). Действительно ли для критики биологического детерминизма и андроцентризма необходим «гендер»? Что он привнес в последнюю? Ш. П. Гилман критиковала общество как целое без использования этого понятия или его аналога, субъект для нее – продукт андроцентричной культуры, детерминированный ею социально и биологически. Гендер же переключает все внимание на субъекта, хотя в феминистской версии и сохраняет опору на контекст, поскольку включает в себя констатацию иерархических отношений между гендерами. Однако, как отмечает, К. Дельфи, из двух понятий, подразумеваемых в этом термине, понятий разделения и иерархии, ныне акцент делается только на разделении, иными словами, этот термин был выхолощен от своего изначального политического значения, что К. Дельфи обозначает как «североамериканский дрейф» концепции, который позже охватывает и европейский феминизм<sup>86</sup>. Почему такая деполитизация оказалась возможной?

Парадоксально, что с точки зрения политики «деполитизированный» в этом смысле гендер одержал множество побед в форме принимаемых по всему миру как либеральными, так и консервативными правительствами законов о защите «гендерной идентичности». «Путаница между полом и «гендером» способствовала росту приемлемости идеи врожденных «гендерных идентичностей» и привела к продвижению права на защиту таких «идентичностей», что в конечном итоге привело к размыванию достижений, сделанных женщинами на протяжении десятилетий»<sup>87</sup>, — отмечает феминистское объединение «Международная декларация женщин», целью которого является защита прав женщин на основании пола. Схожий эффект отмечает и О. А. Воронина, подчеркивающая, что предлагаемая квир-теорией деконструкция гендера посредством личного выбора «плавающей ненормативной идентичности» разрушает возможность социальных и политических преобразований для достижения равенства прав всех групп населения<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> Delphy C. L'ennemi principal II Penser le genre. Paris: Syllepse, 2001. P. 52.

<sup>87</sup> Декларация о правах женщин на основании пола URL: <https://www.womensdeclaration.com/ru/> (дата обращения: 13.04.2022).

<sup>88</sup> Воронина О.А. Постгендерная антропология: квир и транс. Социология. 2021. N 6. С. 192.

М. Гарсия-Гранеро отмечает, что уже с самого начала «гендер» включал в себя предпосылку существования соответствующей «гендерной идентичности» для определенных практик, ролей и предпочтений. Изначально он пришел из лингвистики в психологию в 1950-х для описания социализации детей-интерсексуалов, при этом категория гендера использовалась как «консервативный инструмент», направленный на воспроизводство существующего порядка<sup>89</sup>. «Гендер» использовался для социализации детей в соответствии с нормами андроцентричной культуры посредством методов подражания, принуждения и вознаграждения. Он обозначал характеристики, приобретенные в результате социализации, поэтому противопоставление пол/гендер было изначально сопряжено с противопоставлением природа/культура<sup>90</sup>.

«Гендер» был заимствован феминистками для описания того, как именно патриархатный порядок навязывается конкретным личностям и воспроизводится ими. Система «пол-гендер» Г. Рубин является первой формой такого присвоения понятия<sup>91</sup>. В дальнейшем этот подход подвергался критике постмодернистских теоретиков, которые вновь пошли по пути стирания разницы между полом и гендером, только теперь за счет размывания самого понятия пола, которое оказывается неточным, неопределенным и не способным предоставить «онтологический фундамент». Тело не может предоставить такой фундамент, поскольку может быть «прочитано в связи с чем угодно, что его поддерживает и окружает»<sup>92</sup>. «Женщина в действительности нестабильная категория...»<sup>93</sup>. Историк Джоан Скотт приходит к выводу, что нет сущности женственности (или мужественности), которая могла бы обеспечить стабильный субъект для наших историй, есть только последовательные повторения слова, которое не имеет фиксированного референта и поэтому не всегда означает одно и то же<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> García-Granero M. El problema de la despolitización del “género” para la teoría feminista / Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales. Vol. 22. N 44. 2020. P. 206.

<sup>90</sup> Ibid. P. 207.

<sup>91</sup> Рубин Г. Обмен женщинами: заметки о политической экономии пола // Хрестоматия феминистских текстов. Под ред. Е.Здравомысловой, А.Темкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 89-139.

<sup>92</sup> Scott J. W. Gender: Still a Useful Category of Analysis? / Diogenes. Vol. 57. N 1, 2010. P. 11.

<sup>93</sup> Ibid. P. 12.

<sup>94</sup> Ibid.

В рамках постмодернистских подходов сам пол поглощается гендером. Парадоксально, что эти теории (прежде всего, теория гендерной перформативности Д. Батлер) были использованы в качестве основы политики, продвигающей волонтаризм «гендерной идентичности». Однако из текстов Д. Батлер, как отмечает М. Гарсия-Гранеро, вовсе не следует понимание гендерной идентичности как результата самоопределения<sup>95</sup>, сама Д. Батлер также сопротивлялась подобной интерпретации<sup>96</sup>. Но, с другой стороны, М. Гарсия-Гранеро отмечает, что для Батлер идея преодоления гендера представляет собой нормативную утопию, основанную на метафизике субстанции и гуманистическом допущении существования человека до гендерирования, что, по Д. Батлер, было бы невозможно без социально установленных и поддерживаемых норм интерпретации, составляющих гендер<sup>97</sup>.

С этой позиции Д. Батлер утверждает, что феминистское «мы» – это «фантазматический конструкт», отрицающий сложность и неопределенность термина «женщины» и конституируемый исключением части того электората, который он пытается представлять<sup>98</sup>. Свой анализ андроцентризма мы начинали с указания на то, что женщины вычеркиваются им, будучи группой, обладающей монополией на способность рождения, что само по себе значимо для устройства общества. Обладание каждой женщиной этой способностью не является условием истинности этого утверждения. Учет различий имеет значение постольку, поскольку помогает в правильном абстрагировании. Скажем, требование равного распределения репродуктивного труда в браке не учитывает (помимо прочего) интересы имеющих детей женщин, которые вообще не хотят в него вступать, в силу чего оно должно быть заменено. Все феминистские требования могут быть переформулированы так, чтобы учитывать интересы женщин как группы, учет различий – не конечная остановка, а ключевой шаг на этом пути. Вышеуказанная ситуация, создающаяся биологической данностью, не укладывается в канву полной сконструированности

<sup>95</sup> García-Granero M. El problema de la despolitización del “género” para la teoría feminista. P. 214.

<sup>96</sup> Батлер Д. Гендерное беспокойство: Феминизм и подрыв идентичности. М.: V-A-C Press, 2022. С. 247-248.

<sup>97</sup> García-Granero M. El problema de la despolitización del “género” para la teoría feminista. P. 215.

<sup>98</sup> Батлер Д. Гендерное беспокойство: Феминизм и подрыв идентичности. С. 258.

субъекта дискурсом, имплицитно она вытесняется из анализа Д. Батлер, что является условием объявления женщин неточной категорией и подменой их «конфигурациями гендеров и тел».

М. Гарсия-Гранеро полагает, что позиция Д. Батлер, в соответствии с которой любое существенное определение женщины было бы исключаяющим и не учитывало бы часть группы, которую оно хочет представлять, обусловлена ее пониманием идентичности предписывающим, а не описательным образом. К. Мантилла, в связи с этим утверждает, что разоблачение постмодернизмом «мета-нарратива» как обобщенного контекста имеет своей функцией подрыв лозунга «личное – это политическое». Когда стремление сделать обобщение интерпретируется как замалчивание опыта тех, к кому оно неприменимо, нарушается сам принцип обобщения, что приводит к неспособности описать или даже назвать самые очевидные социальные явления<sup>99</sup>. Сконструированность гендера в самом деле не означает отсутствие агентности и в самом деле означает отсутствие возможности выйти за пределы сконструированной идентичности<sup>100</sup>. Но она не означает возможность подрыва «снизу» путем «подрывного повторения» на локальном уровне, поскольку эти практики конституируются не путем повторения, а задаются извне другой группой при помощи власти. Самое масштабное содержательное изменение таких практик в истории, связанное с достижением формального равноправия женщин и мужчин, было непредсказуемым результатом политического действия. Следствием внешнего действия по отношению к подавляющему большинству тех, кто в результате стали «повторять» иные практики. Д. Батлер не учитывает взаимодействие между группами, то, что действия одной могут непредсказуемо отразиться на другой и структуре всего общества (к этому вопросу мы еще вернемся в третьем параграфе второй главы), а индивидуальные действия по подрыву практик могут быть прерваны внешней силой (и по большей части направляются ей же).

---

<sup>99</sup> Mantilla K. Let Them Eat Text: The Real Politics of Postmodernism // *Off Our Backs*. Vol. 29, no. 8, 1999. P. 11.

<sup>100</sup> Батлер Д. Гендерное беспокойство: Феминизм и подрыв идентичности. С. 266.

Джоан Скотт отвечает на вопрос о том, является ли гендер все еще полезной категорией анализа, утверждением о том, что когда проблема гендера остается открытым вопросом о том, как устанавливаются его определения, что они означают и в каких контекстах, тогда он остается полезной, критической, категорией анализа<sup>101</sup>. Вопрос в том, что нам дает такая критика? В сущности, максимум что могут дать ответы на эти вопросы с практической точки зрения – это конкретные способы реализации тактики мелкого саботажа. То же самое касается и решений Д. Батлер. Как указывает К. Мантилла, этот вид постмодернистского бунта – весьма ограниченное действие, которое толкает индивидов в одиночные стычки с системой. Прямой эффект такой атомизации индивидуальных действий скорее служит предотвращению социальных изменений, чем способствует им<sup>102</sup>.

Ключевой трансформацией, которой подвергает «гендер» постмодернизм, является разрыв его связи с политическим целым. Это целое упоминаемые выше феминистские исследовательницы обозначали термином «патриархат». Последний призван схватить общество как систему мужской гегемонии, и, в принципе, как целостную систему, по отношению к которой гендерные роли (поло-гендерная система) выступают в качестве ее элементов. Андроцентризм – это идеология патриархата, порождаемое им ложное сознание, и гендер не может быть полезной категорией ее критики будучи оторванным от своего фундамента.

Патриархат – это контекст производимого нами знания об обществе, последнее – его продукт и инструмент воспроизводства. Будучи андроцентричным, это знание выступает идеологией патриархата, а будучи институционализированным в его контексте, оказывается принципиально несвободным. К. Барри описывает, как в ходе смены феминистских исследований женскими из академии вытеснялись те исследовательницы, что стояли у их истоков (путем отказа от публикации статей и лишения финансирования). В результате большинство работ в области женских исследований перестали использовать гендер для обозначения того, как

---

<sup>101</sup> Scott J. W. Gender: Still a Useful Category of Analysis? P. 13.

<sup>102</sup> Mantilla K. Let Them Eat Text: The Real Politics of Postmodernism. P. 11.

<sup>102</sup> Scott J. W. Gender: Still a Useful Category of Analysis? P. 11.

патриархатная власть формирует пол и половой класс. «Половые влечения» вернулись в биологию как «женский удел»<sup>103</sup>. Многие аспекты гендера, анализируемые как социально-сконструированные, вновь были объявлены «естественными», причем за счет исключения из институционально-оформленного социально-гуманитарного знания несогласных. Преодоление (и сохранение) андроцентризма в теории, таким образом, оказывается тесно связанным с политическим действием.

К. Миллет в своей «Политике пола» понимала патриархат как доминирование мужчин, представляющее собой наиболее всепроникающую идеологию нашей культуры и предоставляющую ей наиболее фундаментальный концепт власти. Патриархат как институт – это социальная константа, укорененная настолько глубоко, что пронизывает все другие политические, социальные, экономической формы, будь то каста или класс, феодализм или буржуазия, также как он пронизывает все главные религии<sup>104</sup>. К. Миллет не разделяла мужское доминирование в семье и вне ее, не признавая такого рода разграничения, являющиеся разными формами одной и той же системы. Схожее определение дает А. Рич, особое внимание уделяющая анализу материнства как патриархатного института<sup>105</sup>.

С. Волби, в свою очередь, определяет патриархат как систему социальных структур и практик, в которой мужчины доминируют, подавляют и эксплуатируют женщин<sup>106</sup>. В целом, речь идет о концепте, призванном раскрыть общество как целое с перспективы распределения в нем власти. Сама К. Миллет писала, что в основе патриархата лежит принцип доминирования мужчин над женщинами и старших мужчин над младшими<sup>107</sup>. Подобную, однако, трактовку критиковала С. Волби, полагая, что включение в определение патриархата аспекта иерархии по возрастному принципу ошибочно и предполагает, что этот род доминирования мужчин друг над другом оказывается центральным по отношению к подчинению

<sup>103</sup> Barry K. Deconstructing Deconstructionism (or, Whatever Happened to Feminist Studies?). P. 189.

<sup>104</sup> Millet K. Sexual Politics. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1970. P. 25.

<sup>105</sup> Rich A. Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution. New York, London: W. W. Norton & Company, 1986. P. 58-59.

<sup>106</sup> Walby S. Theorizing patriarchy. Oxford: Basil Blackwell, 1990. P. 20.

<sup>107</sup> Millet K. Sexual Politics. P. 25.

женщин<sup>108</sup>. В самом деле, ключевым моментом теории патриархата является признание господства одной половины человечества над другой самой фундаментальной формой господства, организованной в систему, внутри которой существуют определяемые ею иные формы.

Х. Хартманн определяет патриархат как социальные отношения между мужчинами, имеющие материальную базу и, несмотря на свою иерархичность, создающие возможность для независимости мужчин и солидарности, которая позволяет им доминировать над женщинами<sup>109</sup>. Следовательно, как отмечает С. Аморос, это набор «пактов», и, таким образом, понятие патриархата может быть осмыслено как набор патриархатных пактов<sup>110</sup>. Примером такого пакта является феномен «семейной зарплаты», являющийся способом решения, возникшего между патриархатными и капиталистическими интересами конфликта по поводу женской рабочей силы<sup>111</sup>.

С. Аморос также приводит в качестве примера судью, который утверждал, что женщина, сев в машину между двумя мужчинами, «сделала себя доступной для сексуального использования»<sup>112</sup>. В качестве институционального органа он тем самым санкционировал патриархатный пакт: поскольку женщина находится в определенных пространственно-временных координатах (среди мужчин, в машине, поздно днем; у женщин как бы есть комендантский час: время для сексуального «использования»), она – ничейная земля, детерриториализированная по отношению к частной сфере, ограниченной одним мужчиной. Зачем судье придерживаться интерпретаций законов, соответствующих их духу, когда существуют эти основополагающие прото-законы? Что касается «женщины», нет необходимости даже рассматривать интерпретацию ее поведения как чего-то, наделенного смыслом в рамках ситуативной логики: оно всегда прединтерпретировано<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> Walby S. Theorizing patriarchy. P. 20.

<sup>109</sup> Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. М.: Свободное марксистское издательство. 2016. С. 22.

<sup>110</sup> Amorós C. Notas para una teoría nominalista del patriarcado // Asparkía. 1992. N 1. P. 43.

<sup>111</sup> Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. С. 43.

<sup>112</sup> Amorós C. Notas para una teoría nominalista del patriarcado. P. 48.

<sup>113</sup> Ibid. P. 48.

Андроцентризм выступает инструментом сохранения и переформулирования подобных пактов и «прото-законов» в рамках научного знания в ситуации, когда женщины имеют к нему формальный доступ. Поэтому современный андроцентризм куда более тотален, чем во времена, скажем, Просвещения.

Понятие гендера без понятия патриархата теряет весь свой потенциал по преодолению андроцентризма. Иллюстрацией тому может служить теория интерсекциональности, возникновение которой связывается с именем К. Криншоу. Ключевой ее момент воплощен в утверждении исследовательницы о том, что антирасизм эссенциализировал чернокожесть, а феминизм эссенциализировал женственность, гендерные нарративы основаны на опыте белых женщин из среднего класса, а расовые нарративы основаны на опыте чернокожих мужчин. Решение заключается не во множественности тождеств или оспаривании эссенциализма в целом, для него необходимо указать, какое значение имело различие<sup>114</sup>.

Если обозначить указанную проблему в терминах О. О'Нил, то получится, что феминизм и антирасизм включали в себя абстрагирование с идеализацией. Однако последняя предлагала в качестве решения абстракцию без идеализации, способствующую достижению подлинного универсализма и избеганию крайнего релятивизма. К. Криншоу же предлагает, в сущности, сохранить антирасизм андроцентристским, а феминизм «основанным на опыте белых женщин среднего класса». Значимые же моменты, от которых была произведена абстракция, предлагается раскрывать через различие. К. Барри отмечает в этом отношении, что маргиналы в конечном итоге предоставлены сами себе, потому что никакая политика различия не собирается их включать. Это создание «другого»<sup>115</sup>. За рамками теории интерсекциональности остается вопрос о том, как именно угнетение и различные формы дискриминации оказываются объединенными в целостную систему. Внимание сосредоточивается на «идентичностях, конструируемых посредством пересечения различных измерений»<sup>116</sup>, контекст вновь оказывается вынесенным за

<sup>114</sup> Crenshaw K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color // Stanford Law Review. 1991. Vol. 43. N 6. P. 1298-1299.

<sup>115</sup> Barry K. Deconstructing Deconstructionism (or, Whatever Happened to Feminist Studies?). P. 191.

<sup>116</sup> Crenshaw K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. P. 1299.

скобки. О. А. Воронина в отношении подобных деколониальных эпистемологических позиций, ориентирующихся на «мириады» множественных субъектов, отмечает, что они напоминают, скорее, индивидуальное таинство, нежели конкретные познавательные процедуры<sup>117</sup>.

Фиксация на различиях не ведет к преодолению андроцентризма, поскольку «различие» в данном случае представляет собой другую сторону медали. Но к нему ведет переопределение узурпированных андроцентризмом универсальных понятий на основе «гендерно-чувствительного» анализа функционирования патриархального общества. В связи с этим область социальной философии играет здесь особую роль постольку, поскольку может предоставить необходимую критическую основу такого преодоления, выветив андроцентризм заключенный в самих категориях научного знания.

Андроцентризм пронизывает философию, историю, научное и бытовое знание, иными словами, весь современный дискурс. Д. Смит определяет последний как все, что совершается и существует только в реальной деятельности людей, из которой мышление представляет лишь один момент<sup>118</sup>. В этом контексте характерное для постмодернизма (прежде всего, в вариации М. Фуко) понимание дискурса она обозначает как текстуально опосредованный дискурс с тем, чтобы подчеркнуть, что мышление, выраженное в текстах, – это лишь часть предмета научного исследования общества, в который входят социально организованные комплексы действий и материальных условий, включая тексты, но не исчерпываясь ими. Д. Смит стремится этим ходом преодолеть приоритет языка над действительностью, моментом которой он является. Следует отметить, что приоритет языковой реальности характерен именно для в наибольшей степени благоприятствующих андроцентризму дискурсов социального (подробнее об этом в следующем параграфе). Хотя андроцентризм охватывается текстуальной составляющей патриархального дискурса в наибольшей степени, он вовсе не ограничивается ею, поэтому наряду с

---

<sup>117</sup> Воронина О.А. Основные идеи и концепты феминистской социальной эпистемологии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. N 2. С. 148.

<sup>118</sup> Смит Д. Социологическая теория: методы патриархального письма // Хрестоматия феминистских текстов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 59.

анализом, скажем, марксизма как теории, мы затронем и его последствия как практики.

Патриархатный дискурс зашифрован патриархатными кодами, одним из которых является андроцентризм, выполняющий ключевую в этом отношении функцию – функцию сокрытия подлинного содержания патриархатных идеологем. Реконструкция андроцентристских теорий общества требует раскрытия основ патриархатного дискурса в целом, неотъемлемой частью которого они являются.

Важным инструментом для определения подлинного содержания ключевых для патриархатной теории понятий может служить теория ограниченного номинализма С. Аморо. С ее точки зрения общие понятия относятся к чему-то, что имеет практическую, реальную и символическую эффективность, а затем к какой-то сущности. Быть нерадикальным номиналистом означает взять на себя ответственность за этот особый тип сущности, который подразумевают общие понятия, и в то же время отказаться от его эссенциализации, чтобы сделать онтологической категорией в строгом смысле<sup>119</sup>.

Умеренная номиналистка должна отдавать себе отчет в том, из чего состоит этот экстралингвистический коррелят родовых терминов, не являющийся сущностью и не сводимый к простому наименованию. Она обращается не к «мужскому началу», которое само по себе предполагает нечто вроде симметричной сущности, а к патриархату и в терминах, которые не имеют серьезных онтологических импликаций, если хочет быть совместимой со своими предпосылками<sup>120</sup>.

С. Аморо опирается на процитированное нами выше определение патриархата Х. Хартманн. Она ссылается на ее утверждение о том, что патриархат институционализировался в первую очередь в таких сообществах, правители которых, придя к власти, сделали мужчин главами семейств (гарантируя их контроль над

---

<sup>119</sup> Amorós C. Notas para una teoría nominalista del patriarcado. P. 42.

<sup>120</sup> Ibid. P. 42.

женами и детьми) в обмен на отказ от части племенных ресурсов в пользу новых правителей<sup>121</sup>, и делает вывод: «Отцы делают друг друга отцами»<sup>122</sup>.

Патриархатная концепция рождения, создающая отцовство, представляет собой идеологическое обоснование этого пакта, со всеми предпосылками которого согласны все его участники. Патриархатные пакты, как отмечает С. Аморос, обладают типом скользкой, метастабильной (Ж. П. Сартр), сущности, группа мужчин как гендер-пол конституирует себя посредством системы практик, в артикуляции которых существенное значение имеет самоопределение.<sup>123</sup> Однако, результат этого самоопределения, «парадигматический мужчина» нигде не существует, он создается игрой напряжения из-за принудительного участия в атрибутах типа (Л. Иригарей) и представляет собой регулирующую мужское поведение идею-фантом. Мужчины определяют себя в отношении к другим мужчинам: быть мужчиной – значит принадлежать к группе, это не «*cogito*» или апперцепция, а подкрепляемое убеждение<sup>124</sup>. Единственным источником значимости мужественности является то, что принадлежность к «ним» подразумевает власть или принадлежность к группе, в которой происходит ее перераспределение, «власть воспринимается, и нас заставляют воспринимать ее как наследие мужского рода»<sup>125</sup>. Данного типа группальность базируется на разделяемых всеми или большинством мужчин идеологических предпосылках, или «прото-законах», которые и лежат в основе заключаемых пактов.

Расшифровка андроцентристской теории – это всегда исследование оснований патриархатного общества, предполагающее своей задачей его преодоление. Обращение к патриархатному наследию именно как к таковому, ревизия всего корпуса патриархатных философских теорий, представляется необходимым шагом на пути к этой цели. Пакты и прото-законы, о которых идет речь, представляют собой

<sup>121</sup> Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. С. 22. См. также Muller V. The Formation of the State and the Oppression of Women: Some Theoretical Considerations and a Case Study in England and Wales // Review of Radical Political Economics. 1977. Vol. 9. N 3. P. 7-21.

<sup>122</sup> Amorós C. Notas para una teoría nominalista del patriarcado. P. 43.

<sup>123</sup> Ibid. P. 44.

<sup>124</sup> Ibid. P. 45.

<sup>125</sup> Ibid. P. 46.

ключи к пониманию теорий, которые их воспроизводят. Сами они также не являются неизменными, хотя наиболее фундаментальные из них (патриархатная концепция рождения) обладают поразительной устойчивостью и универсальностью.

Формальный аспект реконструкции включает в себя установление связи между основными постулатами исследуемой теории и базовыми утверждениями андроцентризма, воплощенными в патриархатной концепции рождения и являющимися ее скрытыми послылками:

1. Женщина лишена физической автономии (поскольку выполняет роль функции мужского тела).

2. Женщина не является частью человеческого вида, она – отклонение от единой мужской нормы.

3. Беременная женщина никаким особым образом (по сравнению с родственниками) не связана с создаваемым ею ребенком. Конкретная связь между живыми существами, в наибольшей степени воплощенная в физической связи между беременной женщиной и эмбрионом/плодом, не имеет существенного значения.

Установление наличия или отсутствия этой связи невозможно исключительно логическими методами, оно требует исследования происхождения обозначенных постулатов и заключенных в них категорий. Поэтому реконструкция андроцентристских теорий требует выявления сети потенциально андроцентристских понятий и описание схем их взаимодействия. Например, «братство» или «фратрия» принадлежит к одной из таких категорий. Она андроцентрична, поскольку изначально описывала мужской союз, при этом девиз французской революции связывает ее с категориями «свободы» и «равенства», которые, как показала К. Пейтмен, в рамках либеральной теории покоятся на фундаменте «братства» как мужского союза<sup>126</sup>. Это значит, что некритическое их использование с высокой вероятностью будет носить андроцентристский характер (что особенно касается теорий, для которых характерна «гендерная слепота» (Н. Фрейзер)). К. Пейтмен видела свою ра-

---

<sup>126</sup> Pateman C. The Sexual Contract. Stanford: Stanford University Press, 1988. 264 p.

боту «Сексуальный договор» как прочтение теорий общественного договора, выявляющее скрытую их половину. Мы видим реконструкцию как способ такого прочтения, поскольку последнее неизменно требует восстановления подобных обнаруженным ею скрытых, подразумеваемых автором, частей теории.

Третий указанный нами выше постулат в контексте понимания патриархата как набора пактов можно конкретизировать в следующем утверждении: личная связь между живыми существами не имеет существенного значения в вопросе создания коллектива. Патриархат, понимаемый как результат пактов между мужчинами и мужскими группами, обладает договорной природой. Такой же природой обладает конституирующее его «братство», укорененное в исключении женщин, которые будучи исключенными и даже сегрегированными в отдельное пространство не образуют коллектива. Эта ситуация представляет собой политическую основу для андроцентризма.

Таким образом, второй способ прочтения андроцентристской теории общества, или ее реконструкция, в предлагаемом варианте предполагает следующее:

1. Так как андроцентризм укоренен в фундаментальных категориях и положениях теории, имплицитно заключающих в себе вышеперечисленные предпосылки патриархатной концепции рождения, необходимо задать ей вопрос о конкретном ее отношении к ним: оправдание, воспроизводство, трансформация, критика. Теория может совмещать в себе как опору на патриархатную концепцию рождения, так и на утверждения с ней не совместимые, однако значение итоговых положений для теории будет различным.

2. Выявление и описание специфики идеала индивида, который включает в себя та или иная андроцентристская теория, будучи основанной на абстрагировании с идеализацией.

3. Использование категории патриархата для обозначения общества с мужским доминированием, поскольку андроцентризм как идеология<sup>127</sup> в принципе не может существовать ни в каком ином обществе, кроме как в патриархатном. А

---

<sup>127</sup> В том числе в марксистском смысле.

также – использование категории гендера для обозначения того, какие роли последнее отводит женщинам и мужчинам.

4. Понимание андроцентризма как элемента патриархатного дискурса, выполняющего функцию сокрытия подлинного содержания и смысла андроцентристской теории. Андроцентризм – это ключ, код к дешифровке. Он не является единственным таким кодом или единственной составляющей патриархатного кода в целом, но представляет собой значимую его часть, способную открыть пути к полноценному прочтению патриархатного содержания андроцентристских теорий общества.

5. Использование понятия патриархатного дискурса для того, чтобы, выйдя за пределы отдельных андроцентристских теорий, выявить общую для них сеть скрывааемых андроцентризмом патриархатных понятий и утверждений. «Дискурс» в данном случае выходит за пределы текста, включая не опосредованную им практику.

6. Применение метода ограниченного номинализма С. Аморок для определения содержания этих утверждений. Последний предполагает выявление в общих понятиях экстралингвистического коррелята, не являющегося сущностью, но укорененного в конкретных практиках.

Из сказанного ясно, что реконструкция андроцентристской теории предполагает опору на предыдущие достижения в этой области. Предлагаемая методология вобрала в себя некоторые из них, однако она не может использоваться в отрыве от знаний, накопленных феминистской критикой.

В данном исследовании основное внимание уделяется социально-философским теориям, демонстрирующим определенное видение общества как целого и стремящимся исследовать его происхождение. Такого рода теории всегда включают в себя идеологическое измерение, потому что без него невозможно охватить общество в его единстве и ответить даже на вопрос социологии «*как устроено общество?*», не говоря уже о философском – «*почему оно устроено именно так?*»? Для реконструкции были выбраны либеральная и марксистская традиции, поскольку

они представляют собой основные источники идеологического наполнения современного общества.

Андроцентристская теория упускает (или, скорее, умалчивает) элементы системы, которую она описывает, имеющие фундаментальное значение. Ее описания не оправдывают своих претензий, но если точнее очертить круг возможностей такой теории, она может давать в своих пределах достаточно хороший анализ, схватывающий важные аспекты исследуемого вопроса. Это значит, что при ее исследовании не следует искать (во всяком случае, первым делом) андроцентризм в деталях в смысле неправильного описания того, что теория схватывает и выставляет на всеобщее обозрение. Он коренится, как правило, в имплицитных основаниях теории, и потому для его обнаружения необходимо задать последней основополагающие вопросы, на которые она так или иначе дает скрытые ответы, базирующиеся на андроцентристских постулатах.

Выше было продемонстрировано, сколь требователен андроцентризм как идеология. Он включает в себе не просто искаженную интерпретацию действительности, но ее отрицание, которое не может существовать без своей постоянной поддержки и актуализации извне. Речь идет о весьма и весьма специфической идеологии, в основе которой нет «рационального зерна», есть только кривое зеркало реальности с постулатами, ложность которых очевидна, в силу чего в этом вопросе как никогда актуальным оказывается декартовский критерий истины.

Андроцентризм оказывает разрушительное влияние на рациональность и универсализм. Проблема последних не в отказе от учета различий, а в неправомерном абстрагировании от факторов, имеющих ключевое значение для итоговой абстракции. Характерная для некоторых теорий феминистской эпистемологии позиция, превозносящая иррационализм и соотносящая его с женщинами, предполагает, как это отмечает О. А. Воронина, эссенциализм, закрепление старых определений женского и мужского (к созданию которых женщины не имеют никакого отношения). Позиция эта кажется еще более неправомерной, учитывая вышесказанное о роли андроцентризма: традиционная «мужественность» и «мужская рацио-

нальность» оказываются препятствием для разума. Настоящая работа является, таким образом, частью рационалистической традиции, к которой причисляет себя и С. Аморос, хотя и имеет с позицией последней некоторые различия, коренящиеся в значимости, придаваемой самой биологической ситуации женщин и мужчин, как пола создающего (большой ценой) и пола создаваемого. Таким образом, данный метод решает характерные для феминистской эпистемологии проблемы<sup>128</sup>, избегая одновременно и эссенциализма, и утопания в различиях. Эпоха смелости пользования собственным разумом далека от завершения.

### § 3. Дискурсы социального как методы патриархатного письма<sup>129</sup>

В данной работе используется классификация дискурсов социального К. С. Пигрова, который осуществляет ее на основе видения каждым из них субстанции социального<sup>130</sup>. Исследователь выделяет четыре дискурса: реалистический, натуралистический, деятельностный и феноменологический. Цель данного параграфа – ответить на вопрос о том, насколько каждый из них способствует преодолению, или, наоборот, укреплению и сохранению андроцентризма.

В рамках реалистического дискурса бытие принадлежит не материи, а духовному началу, общество познается в свете наивысших метафизических идей. Особое значение приобретает речь, проговаривание, которое определяет, что реально, а что нет. Мир распадается на две части, С. Л. Франк прямо утверждает, что общественные отношения представляют собой «объективную сущую идею»<sup>131</sup>. В рамках этой модели то, что не соответствует такой идее, не существует в ее мире, последствия же отказа в существовании тому, что бытийствует молча, предстают эффектами материальности мира, темными силами, хаосом, противостоящим духу.

<sup>128</sup> Анализ этих проблем см. в Воронина О.А. Социально-философский анализ теории, методологии и практики гендерного равенства : дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.11. Российская Академия наук. Институт философии. М., 2004. 309 с.

<sup>129</sup> В данном параграфе используются материалы, ранее опубликованные в статье: Кострицкая Т.А. Натуралистический дискурс социального как фундамент для преодоления андроцентризма // Философские горизонты бытия: жизненный путь, ценности, риски. Саратов: ИЦ «Наука», 2022. С. 43-48.

<sup>130</sup> Пигров К.С. Социальная философия. С. 100.

<sup>131</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Л.: Лениздат, 1991. С. 352.

Такое видение социального предоставляет богатую почву для оправдания патриархатного устройства общества сразу несколькими способами. Во-первых, прообраз и оправдание иерархии мы находим в самой идее. Во-вторых, то, что свидетельствует о подлинной сущности этой иерархии, вытесняется за ее пределы, в другой мир. Кроме того, этот дискурс раскрывает нам ключевой момент в осуществлении подобного обмана – речь, слово. Именно проговаривание определяет границы социального и того, что в принципе существует, поэтому речь сопряжена с властью, реализуемой в силе давать имена (М. Дэйли)<sup>132</sup>.

Теории, принадлежащие к данному дискурсу, демонстрируют полную приверженность андроцентризму. «Соборность» в русской религиозной философии весьма напоминает «западную» идею «братства». Она предстает как внутренняя духовная связь между людьми (мужчинами), органическое единство, лежащее в основе патриархатного социума. Высшей формой соборности объявляется церковь, основу предлагаемых версий которой составляют обращенные к мужчинам учения, принимающие все выявленные нами постулаты андроцентристской идеологии, и из которой исключены женщины в качестве полноправных участниц.

Патриархатная концепция рождения, выступающая основой андроцентризма, обосновывает ситуацию присвоения мужчинами женской способности рождения посредством контроля над женскими телами. Но сама эта ситуация, скорее всего, является необходимым условием становления реалистического дискурса, пролагаемой им дистанции между действительностью и словом. Специфика патриархатной власти состоит в узурпации женской природной способности, т. е. принципиальной нелегитимности объективными условиями. Миф, другой мир, объективная идея поэтому предстают ключевым обоснованием господства. Именно ложь, лежащая в основе андроцентризма, является источником необходимости создания нового мира «объективной идеи», в котором правда о действительности не помешает защищать мужское господство. Реалистический дискурс, таким

---

<sup>132</sup> Daly M. *Beyond God the Father Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1985. 225 p.

образом, несет на себе явный отпечаток опыта и воли породившей его группы. Вышеобозначенное представляется главной причиной того, что реалистический дискурс столь часто проникает во все остальные. Последовательный рационализм невозможен в рамках андроцентризма, что демонстрируют в том числе и многие теории натуралистического дискурса социального. В рамках последнего общество полагается биоморфным. Источником зла в нем может представать как технологизация, так и природа. Социальная реальность – это реальность биологической популяции. В рамках этой модели социальному как таковому отказано в автономии и созидательной силе, оно не служит источником чего-либо, кроме подавления. Парадоксальным является то, что этому предшествует отрицание созидательной силы самой природы.

Натуралистический дискурс, тем не менее, вынужден скрыто признавать творческую силу общества в аспекте способности культуры сдерживать природное. Хорошим примером объяснения существования этого сдерживания природными существами природных сил является теория З. Фрейда, воспроизводящая фикцию общественного договора и выводящая культуру из представлений о человеческой (мужской) природе и отношений между группами мужчин<sup>133</sup>. При этом патриархат как организованное мужское господство, отцовство, будучи специфическими социальными феноменами, не существующими в природе, помещаются именно в нее. «Природа» в натуралистическом дискурсе часто представляет собой произвольное определение мужчин о ее содержании, выступая, по существу, проявлением реалистического дискурса. Из постулирования биоморфности общества вовсе не следует отказ ему в автономии и созидательной силе, он следует, скорее, из отказа в таковой самой природе и подмены ее в ее разнообразии патриархатными представлениями о ней. Сам патриархат не может быть локализован в рамках данного дискурса, он проецируется на природу, в которой нет для него оснований.

---

<sup>133</sup> Фрейд З. Тотем и табу / Пер. с нем. М. В. Вульфа. СПб.: Азбука-классика, 2005. 256 с.

К. С. Пигров утверждает, что «позиция фрейдиста в практическом мире – не позиция политика, а позиция врача. Практика фрейдиста – клиническая, а не политическая»<sup>134</sup>. Мэри Дэйли (среди прочих) отмечает, что в последнее время роль религии в поддержании половой кастовой системы была передана психиатрии и психологии<sup>135</sup>. Не раз отмечалось, что фрейдизм не случайно возник, когда первая волна феминизма была на пике, вновь повторив женщинам в новой форме старые мужские определения о мужчине, как человеке, и женщине, как отклонении от единой мужской нормы. Политические последствия фрейдизма в Америке были огромны<sup>136</sup>.

Фрейдизм по-новому «объясняет» наличие у женщин проявлений индивидуальности завистью и обосновывает женскую неполноценность неспособностью женщин преодолеть эдипов комплекс, т.е. пройти все стадии мужского психологического развития. При этом последний вызван социальным положением матери, женщин и мужчин в целом. Г. Рубин в связи с этим утверждала, что нигде воздействие на женщин общества мужского господства не было показано лучше, чем в психоанализе<sup>137</sup>, и даже более того, она утверждала, что психоанализ – это несостоявшаяся феминистская теория<sup>138</sup>, поскольку он показывает, что так называемая «женственность» достается женщинам большой ценой и ничего «естественного» в ней нет.

Известна фрейдистская концепция личности, отдающая огромную роль бессознательному, действием которого объясняется не только поведение человека, но и устройство социума. При этом возникает конфликт между Я и Сверх-Я, первичным влечением и преобразованным. В связи с этим возникает вопрос о том, почему человеческое общество устроено так, что подавляет первичные влечения индивидов? Ответ на него состоит в договорной концепции происхождения общества З.

<sup>134</sup> Пигров К.С. Социальная философия. С. 115.

<sup>135</sup> Daly M. Beyond God the Father Toward a Philosophy of Women's Liberation. P. 4.

<sup>136</sup> Фридан Б. Загадка женственности. М.: Прогресс, Литера, 1994. 494 с.

<sup>137</sup> Рубин Г. Обмен женщинами: заметки о «политической экономии» пола // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 114.

<sup>138</sup> Там же.

Фрейда, которая упоминалась выше. В основе натурализации им устройства общества лежит древнее андроцентристское утверждение о естественности «отцовского права», основанного на «супружеском праве» на женские тела и жизни.

Натуралистический дискурс настолько пронизан явным или неявным стремлением обосновать патриархатный порядок, что многие феминистские исследовательницы отбросили его полностью, предположив, что ни на какие позитивные прозрения в отношении устройства общества он не способен. Однако нельзя забывать о том, что сама феминистская критика андроцентризма была рождена именно в рамках натуралистического подхода к обществу. Ш. Гилман, формулируя ее первоначальную версию, опиралась на концепцию гиноцентризма Л. Уорда (в соответствии с которой женский пол обладает первостепенным значением для всей системы органической жизни<sup>139</sup>), и в целом испытала на себе серьезное влияние евгеники. А, кроме того, прочтения фрейдизма вроде такового Г. Рубин высвечивают его потенциал в аспекте критики патриархата, ведь теория З. Фрейда частично все же преодолевает андроцентризм, когда ставит в центр развития личности изначальное отношение ребенка к матери.

В какой степени и каким образом натуралистическая модель социального как таковая может способствовать преодолению андроцентризма в конкретных теориях общества? Для ответа на этот вопрос мы обратимся к феминистской социобиологии С. Хрди, поскольку изначальная ее нетерпимость к андроцентризму означает, что последний в ее рамках может проявлять себя только в неочевидной форме имплицитных предположений. С. Аморос подчеркивала, что в отношении дихотомии женское/мужское сама интерпретация биологических данных часто оказывается нагруженной идеологически<sup>140</sup>. Патриархатные предпосылки включаются в интерпретации действительности, после чего последние используются как доказательство «естественности» обосновываемого ими порядка. Феминистские теории

---

<sup>139</sup> Ward L.F. *Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*. New York, London: The Macmillan Company, 1903. P. 296.

<sup>140</sup> Amorós C. *Hacia Una Crítica de La Razón Patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991. P. 33-34.

не ставят перед собой этой задачи, однако механизм, о котором идет речь, оказал существенное влияние и на теорию С. Хрди, сильно ослабив ее потенциал.

Последняя делает значимые успехи в преодолении андроцентризма исследований социальных систем приматов, которые до нее концентрировались на опыте самцов того или иного вида, из содержания которого делались далекоидущие выводы. Так, социобиолог Д. Бараш обосновывал разделением труда среди приматов разделением труда среди людей, утверждая, что бизнес и профессиональная деятельность естественно более привлекательны для мужчин, а дом и забота о детях для женщин<sup>141</sup>. Такое утверждение невозможно сделать, если не игнорировать действительный опыт самок животных. «Разделение труда» у людей подразумевает изоляцию женщины, материальную зависимость от мужчины и ежедневное обслуживание нужд последнего, что не встречается ни у одного вида приматов (Ш. Гилман указывала на совершенно уникальное положение женщины по сравнению с самками животных; противоестественность домашней изоляции женщин и детей отмечала и А. Рич). С. Хрди, кроме того, продемонстрировала, что такие суждения происходят из предубеждений, которыми заменяется скрупулезный анализ действительного поведения самок. Ее собственные исследования в этом отношении показали наличие живой связи между их борьбой за статус в обществах приматов и способностью обеспечить выживание детенышей.

С. Хрди, однако, воспроизводит андроцентризм за счет принятия следствий патриархатной концепции рождения. Прежде всего, речь идет о мышлении отцовства (в форме утверждения о наличии непосредственной связи между самцом и детенышами) в качестве природного феномена. Это вызвано, прежде всего, тем, что социологическая часть ее «социобиологии» лишена разработанной социально-философской опоры. Несмотря на то, что задачу перед своим исследованием С. Хрди ставила вполне феминистскую – обнаружить в обществах приматов те предпосылки, которые привели к повсеместному становлению патриархата в человеческих обществах, внимание исследованию устройства последнего практически не

---

<sup>141</sup> Barash D. *The Whisperings Within*. New York: Harper and Row, 1979. P. 114.

уделяется. Патриархатный порядок предполагает объединение мужчин против женщин, но вместо того, чтобы уделить внимание мужским группам С. Хрди ставит во главу угла «вопрос об отцовстве», делая совершенно не новый вывод о том, что именно он привел к ограничению «женской сексуальности».

Инфантицид в форме убийства новоприбывшим в группу самцом детенышей незнакомых самок она объясняет его эволюционной выгодой для самцов<sup>142</sup>. Но как таковая она предстает только в рамках ретроспективного объяснения посредством теории эволюции. Вопросы же, ответы на которые ищет С. Хрди, требуют раскрытия субъективной стороны поведения особей. Так, из ее описаний остается неясным, чего именно хотят добиться эти самцы, что заставляет их принять такое решение в данный конкретный момент. Интерпретация факта сексуальных отношений самок с несколькими самцами как «манипулирования отцовством»<sup>143</sup> показывает, что речь идет не просто о смешении перспектив, но мышлении конкретного социального института как природного явления. В природе не существует патриархатной концепции рождения, самец, помогающий детенышам самки, с которой он имел отношения в прошлом, помогает им не потому, что мыслит их «своими», возможно, причина в желании сохранить отношения с их матерью, но в любом случае, андроцентризм препятствует получению ответа на подобные вопросы.

С точки зрения С. Хрди, самки не сопротивляются инфантициду самцов при помощи объединения потому, что даже если бы это объединение было, то все равно появилась бы самка, которая «предала» бы его, и именно ее гены сохранились бы в следующем поколении. В результате подобных процессов общая приспособляемость вида снижается, демонстрируя обнажающийся конфликт между «благом» одной особи (под которым понимается «распространение генов») и вида в целом<sup>144</sup>. Этот ответ поднимает вопрос о границах того, что в принципе может быть унаследовано генетически. Когда мы говорим о наследуемом поведении, то речь идет,

---

<sup>142</sup> Hrdy S.B. *The Woman that never Evolved*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1999. P. 93.

<sup>143</sup> Ibid. P. xxi.

<sup>144</sup> Ibid. P. 94.

прежде всего, об инстинктах, фиксированных комплексах действий в ответ на конкретный стимул, не способных задавать долгосрочную поведенческую стратегию, о которой и идет речь. Как именно генетическое наследство вышеупомянутой самки могло привести к долгосрочному закреплению социальной организации, в которой самец может убить детенышей самок и остаться частью группы?

Особое значение этот момент приобретает в контексте задачи, которую ставит перед собой С. Хрди – понять природные предпосылки устройства человеческого общества. Высочайшая обучаемость, пластичность мозга в наибольшей степени отличают человека от других приматов. Это одна из причин того, что натуралистический дискурс социального, как правило, уступает место теориям, исследующим общество в социально-гуманитарных терминах. А кроме того, как отмечал Д. Лукач, становление капитализма предполагает освобождение от непосредственных органических обменов веществ между человеком и природой<sup>145</sup>, что еще больше толкает к исследованию человеческого общества как в большой степени автономной структуры. Но даже для животных общество, в которое они включены, является определяющей их поведение частью окружающей среды, и потому освобожденное от андроцентристских интерпретаций его исследование действительно может увеличить понимание функционирования и человеческого общества.

Так, принятие во внимание такого упомянутого выше атрибута патриархата как объединение мужчин против женщин могло бы привести к постановке перед некоторыми видами приматов ряда важных вопросов. Например, С. Хрди описывала виды макаков, общество которых составляют матрилинейные группы, самцы в которых рано или поздно покидают группу матери и объединяются с другими самцами, после чего «относительно мирно» ассимилируются в другую материнскую группу<sup>146</sup>. Но почему эти группы самцов не объединяются против материнских групп в борьбе за ресурсы? Может и полигамия у приматов в некоторых случаях представляет собой, скорее, «моноандрию», не столько репродуктивную стратегию

---

<sup>145</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2017. С. 110.

<sup>146</sup> Hrdy S.B. The Woman that never Evolved. P. 110.

самцов, сколько политическую стратегию самок, цель которой снизить количество самцов в группе до минимума? Каковы в принципе биологические и социальные механизмы, препятствующие объединению самцов против самок? В конце концов, С. Хрди и сама не раз подчеркивала, что положение женщины гораздо хуже, чем подавляющего большинства самок других видов<sup>147</sup>, не пытаюсь, однако, изучить стратегии этих самок в этом ключе.

Ответы на эти вопросы действительно могли бы обогатить феминистскую теорию. Однако в силу воспроизводства андроцентристских предпосылок конечные выводы, которые делает С. Хрди из достаточно большого объема проделанной работы недостаточны, поскольку не предлагают никаких новых решений проблемы, которую она перед собой ставит. Ее подход демонстрирует важную особенность натуралистической модели социального: большую зависимость последней от имплицитно заложенного в ней социально-философского компонента. Когда она мыслит себя автономной, опирающейся, прежде всего, на естественно-научное знание, то неизменно воспроизводит господствующую идеологию. В случае С. Хрди мы также имеем дело с андроцентризмом, который породил видение отцовства как природного феномена.

Кроме того, недостаточная разработанность социально-философского аспекта приводит к подмене понятий. Так, личная выгода нередко подменяется эволюционной при объяснении поведения конкретных особей, как мы это видели выше на примере инфантицида (андроцентризм значительно облегчает эту подмену). Кроме того, даже теория эволюции с ее упором на значимость среды оказывается подчас бессильной против эссенциализма в форме понимания природы как «сущности», в результате которого и С. Хрди оказалась в плену выяснения «природы самки примата»<sup>148</sup> в форме замещения одного представления другим.

Подход С. Хрди не избежал этого, поскольку был лишен опоры на сформулированную в феминистских терминах теорию общества. Учитывая те вопросы, ко-

---

<sup>147</sup> Hrdy S.B. The Woman that never Evolved. P. 9, 185.

<sup>148</sup> Ibid. P. 71.

торые она перед собой ставит, это должна была бы быть теория патриархата, позволившая бы ей обнаружить тезисы андроцентристской идеологии в собственной теории, а также задать приматам действительно важные вопросы.

Натуралистический дискурс сам по себе способствует преодолению андроцентризма, поскольку толкает к наблюдению именно за поведением активной в репродуктивном отношении части вида. Феминистская социобиология обладает значимыми преимуществами, она не противопоставляет себя другим подходам, стремясь объяснить все общество через рисуемую ей картину природы, но ищет в последней ответы на вопросы о его устройстве и путях совершенствования. Культурное здесь предстает продолжением природного, общество – часть эволюции и оно ее часть именно в том виде, в каком есть. Развитие продолжается и идеал его не укоренен в «природе» за пределами «культуры», его мы определяем сами. Натуралистический подход, освобожденный от попыток легитимации патриархатного порядка, преодолевает вместе с тем основные свои недостатки, природа оказывается не целью и не средством, но помощницей в стремлении преобразовать человеческое общество в соответствии с определяемым им самим идеалами.

Деятельностная модель социального возникла одновременно с натуралистической. Если последняя отказала в существовании идее, то деятельностная модель поместила идею по эту сторону, сделав ее частью общества, которое в своем историческом развитии движется к ее реализации. Бытие становится действительностью, человеческая деятельность приобретает черты техноморфности. Иерархия также перемещается в социум в качестве принципа структурной организации систем. Теперь ее «издержки» оказываются в том же мире, что и их источник, а потому противоречия оказываются высвечены. При этом именно в рамки этого дискурса К. С. Пигров помещает две, казалось бы, весьма различные теории социального: марксистскую и культурологическую.

Рассмотрению марксистской традиции посвящен пятый параграф данной работы. Здесь мы лишь отметим, что в рамках марксизма значительная часть действительности оказалась вычеркнутой, поскольку само представление о деятельно-

сти, ее структуре, формировалось исходя только лишь из опыта доступного мужчинам, в то время как труд, выполняемый женщинами, унаследовал от последних отрицание своей значимости.

Важным представляется рассмотрение выделенной К. С. Пигровым в категорию деятельностного дискурса культурологической модели социального, поскольку она возвращает часть отношений, обеспечивающих выживание и обладающих конституирующей значимостью. Вопрос в том, как именно?

В качестве прообраза устройства общества в этой модели социального выступают отношения частного и публичного. Сфера быта, семьи зачастую понимается как образец упорядоченности, приобретая онтологический статус. Семья вновь оказывается затемнена в качестве конкретного политического и экономического института, структурирующего воспроизводство жизни на непосредственном уровне. Даже Х. Арендт, признающая экономическую роль семьи, не рассматривает ее как организованный политически институт патриархального общества, представляющий собой снятие им с себя задачи по собственному физическому воспроизводству, что приводит к онтологизации ее структуры и деления общества на публичную и частную сферы<sup>149</sup>. Именно политическое вновь оказывается исключенным на самом базовом уровне, уровне воспроизводства жизни. Социальная реальность раскрывается здесь как опыт повседневной жизни, но патриархальные силы, организующие эту реальность, вновь оказываются исключены из рассмотрения. Место «официальной» экономики, понимаемой как производство материальных благ, способ организации которого определяет развитие общества, занимает культура. И марксистская традиция, и культурология, таким образом, предполагают подчинение женщин незначительным для устройства общества и его развития. В первом случае это является условием приоритета экономики и характерного для марксизма понимания последней, во втором – определенного видения культуры и политического. И в том, и в другом случае, человеческая деятельность определяется только исходя из своей части.

---

<sup>149</sup> Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.

Теории деятельностной модели оказываются андроцентристскими, но насколько их андроцентризм есть следствие определяющих черт самого дискурса? Именно в обществе и культуре эта модель ищет ответы на свои вопросы. К. С. Пигров отмечает, что источниками зла в ее рамках выступает, с одной стороны, природа, недостатки которой должны быть преодолены в ходе развития цивилизации, а, с другой стороны, само это развитие, история, ее негативность, случайность, открытость, непредсказуемость. Эта модель толкает нас к поиску источника проблем к человеческой деятельности, действиям живых людей, находящихся «по эту сторону» бытия. В этом аспекте деятельностная модель толкает нас в нужную сторону в отношении поиска «источника зла». Именно андроцентризм ее представителей, принадлежность их к соответствующей традиции, предопределяет андроцентристское содержание их теорий.

Препятствием в его преодолении может служить вмешательство реалистической модели. К. С. Пигров отмечал, что реалистический дискурс проявляется в культурологии, поскольку культура – это новое название для духа. Следы ее в марксизме тоже обнаружить весьма просто в том, что касается самого видения развития общества по направлению к (достаточно конкретно) определенному идеалу. Пожалуй, такой «источник зла», как природа, в наибольшей степени демонстрирует близость теорий деятельностного дискурса к реалистической модели, стремящейся объявить причиной проблем искажение материей высшей идеи. Природа в андроцентристской традиции выступает универсальным источником и зла, и обоснования существующего порядка; при этом ее определения по большей части произвольны.

Феноменологический дискурс социального стремится исправить ошибки своих предшественников и современников путем отказа от поиска и попыток обозначения субстанции социального. Предмет феноменологического анализа не социальное «само по себе», но то, как оно предстает перед интерпретатором. Социальная реальность творится участниками и существует в социально организованных актах интерпретации. Между индивидом и действительностью помещено

письмо, определяющее категории мышления, значимое и незначимое. Вновь высвечивается значение языка и проговаривания в определении социальной реальности, социальные феномены не обладают субстанциальностью, но они реальны, потому что мы признаем их таковыми в своей деятельности. При этом основной объект исследования здесь – обыденные формы интерпретации. А. Шюц постулировал необходимость преемственности между социологическими понятиями, конструктами рефлексивного наблюдателя, и обыденными языковыми конструкторами «первого порядка», образуемыми в форме типичных представлений, как условие возможности объяснения<sup>150</sup>.

Как способ противостояния власти, осуществляемой посредством субстанциалистского дискурса, выдвигается антиидеология, обосновываемая предположением о том, что за всякой субстанциальной схемой стоит идеология, а за идеологией – власть, поэтому отказ от идеологии приведет к разрушению последней.

Даже при беглом описании этой модели ясно, что в ее рамках мы остаемся без опоры. Как мы можем противостоять навязываемому дискурсу будучи образованными им же? Противопоставление, альтернатива, предполагает субстанцию. Отдавая дань сиюминутному «здесь и сейчас», феноменологическая модель существенно недооценивает то, насколько это «здесь и сейчас» предопределено конкретным социальным порядком.

В феноменологическом дискурсе в значительной степени укоренена С. де Бовуар, выводящая всю историю из специфики человеческой (мужской) природы и, прежде всего, человеческого (мужского) сознания. Понимание ею беременности полностью воспроизводит патриархатную концепцию рождения, по сути, оно исчерпывается ее содержанием: «в плену у природы, женщина одновременно и растение, и животное, коллоидный склад, наседка<sup>151</sup> и яйцо», будучи сознательным и свободным человеческим созданием, она стала «пассивным инструментом жизни»,

<sup>150</sup> Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках // Избранное: Мир светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 64.

<sup>151</sup> В оригинале «couveuse» – медицинский инкубатор, кувез, в англ. переводе incubator. См. Beavoir S. de *Le Deuxieme Sexe*, Vol. 2: *L'Experience Vecue*. Paris: France Loisirs, 1976. URL: <https://archive.org/details/LeDeuxiemeSexe-Tome2SimoneDeBeauvoir/page/n1/mode/2up> (дата обращения: 30.07.2022). P. 340. Beavoir S. de *The second sex*. London.: Jonathan Cape, 1956. P. 477.

неспособным обосновать существование рожденного ею ребенка, потому что «он сам делается внутри ее», ведь «ее плоть производит только плоть»<sup>152</sup>. С точки зрения Д. Оксалы, С. де Бовуар указывает на серьезные последствия, к которым приводит игнорирование женских описаний собственного тела, что приводит к ограниченному пониманию человеческого опыта или, иными словами, андроцентризму<sup>153</sup>. Однако описания де Бовуар нельзя назвать женскими, она представляет в рамках приведенного примера исключительно мужскую патриархатную перспективу.

Феноменологическая редукция не ведет к преодолению андроцентризма в силу его тотальности и фундаментальности, абстракция от предпосылок в этом случае оказывается едва ли достижимой. Феноменологическая модель не отрывается от опыта, потому что не в состоянии от него оторваться. Она привязывается к интерпретатору столь сильно, что последнему и достается роль своеобразной субстанции, предельной точки, однако редукция лишает его собственных оценок и вырывает из контекста конкретной ситуации.

Конечно, в рамках феноменологии этот момент также не был проигнорирован. Например, М. Мерло-Понти подчеркивает укорененность знания в опыте, причем в телесном опыте<sup>154</sup>. Характерно то, что это вовсе не помешало ему воспроизвести «телесный» андроцентризм, который мы описывали в предыдущем параграфе. Параграф его работы, посвященный телу как половому бытию, включает в себя анализ, в котором отправной точкой выступает исследование сексуального поведения конкретного мужчины<sup>155</sup>. Д. Батлер отмечает, что он подрывает свою собственную позицию, когда подменяет «тело» гетеросексуальным мужским телом. Он пишет о конкретном, живом опыте, но не ставит перед собой вопрос, чей именно это опыт. Женское тело оказывается объектом мужского вуайеристического взгляда и это видение натурализовывается<sup>156</sup>. Л. Иригарей также указывает

<sup>152</sup> Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1 и 2. М.: Прогресс, СПб.: Алетейя, 1997. С. 564-565.

<sup>153</sup> Oksala J. What is feminist phenomenology? Thinking birth philosophically // *Radical Philosophy*. 2004. N 126. P. 16.

<sup>154</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 101-469.

<sup>155</sup> Там же. С. 205-229.

<sup>156</sup> Butler J. Sexual ideology and phenomenological description: a feminist critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* // *The Thinking Muse*, ed. J. Allen and I. M. Young. Bloomington: Indiana University Press, 1989. P. 86, 92.

на мужской характер его субъекта, подчеркивая игнорирование опыта первичного ощущения (пробывания в теле матери)<sup>157</sup>.

Феноменологический метод не ведет к преодолению андроцентризма, он способствует его воспроизводству через оперирование андроцентристскими описательными схемами. Это преодоление требует не описания феноменов, а создание полностью нового языка для этого описания, которое невозможно, если за отправную точку принимается единичный субъект, а право на видение альтернативной субстанции не признается. К. С. Пигров полагает, что феноменологическая точка зрения на общество последовательно проводит установку на свободу человеческого бытия<sup>158</sup> в аспекте постулирования его автономности, независимости от какой-либо формы субстанции. Но это бессмысленная, фиктивная свобода. Человеческое бытие в рамках патриархатного общества фундаментально несвободно, как отмечалось выше. Данная модель, отказывая субстанции, отказывает и слову как проводнику действия. С практической точки зрения она оказывается чрезвычайно эффективна в качестве инструмента лишения последнего его значения: так как все тексты одинаково неспособны познать реальность, все они представляют собой лишь множественные, равные между собой, акты интерпретации. Непреодолимая пропасть между словом и действительностью вновь утверждена и защищена.

Причиной неудавшихся в прошлом революций в рамках феноменологической модели объявляется неспособность революционеров выйти за пределы текущего дискурса, когда бунт неизменно падает жертвой «идеологического терроризма», однако в условиях антиидеологии никакой бунт и вовсе невозможен. Характерно и то, что общая для идеологий прошлых «бунтов» патриархатность не рассматривается как проблема и возможный ответ на вопрос об их неудаче, бунт одной группы мужчин против другой мыслится бунтом как таковым.

Феноменологический дискурс не способствует утверждению андроцентризма тем же образом, что и реалистический, хотя и восстанавливает пропасть

---

<sup>157</sup> Иригарей Л. Невидимое плоти. Чтение Мерло-Понти, глава «Сплетение–хиазм» // Этика полового различия. М.: Художественный журнал, 2004. С. 131-132.

<sup>158</sup> Пигров К.С. Социальная философия. С. 162.

между действительностью и словом. Он защищает андроцентризм, прежде всего, посредством выбивания почвы из-под ног его критики. Феноменологическую модель социального можно рассматривать как союзницу и продолжение реалистического дискурса. Ю. Хабермас отмечает, что на место контроля посредством идеологии, пришел контроль, предполагающий уничтожение любой критики<sup>159</sup>. В рамках критичной к андроцентризму перспективы, однако, продолжает действовать и то, и другое.

Таким образом, только два из описанных К. С. Пигровым дискурсов социального допускают преодоление андроцентризма. Без последнего теряет смысл существование реалистического дискурса. Феноменологический мог бы существовать вне андроцентристского контекста, но, находясь в его рамках, препятствует любым переменам. Натуралистический и деятельностный дискурсы пронизаны патриархатными постулатами. В первую очередь их объединяет роль природы как оправдания той или иной ситуации и «источника зла». Это видение укорено в патриархатной идеологии. Если устранить это ее проявление, стремление оправдать патриархатный порядок как норму, статус-кво, необходимый этап человеческой истории, то граница между этими двумя дискурсами стирается. Выше мы видели, что андроцентризм и недостаток социально-философского подхода, помешал полноценному развитию С. Хрди своих идей, а ниже увидим, что андроцентризм помешал и обращению к опыту животных Ф. Энгельса, нарушив целостность его подхода. Мы предполагаем, что вне андроцентристской парадигмы эти две модели социального могли бы слиться воедино подобно тому, как природа и культура сливаются воедино в философии Ш. Гилман. Таким образом, преодоление андроцентризма может привести к трансформации всего дискурсивного поля социальной философии, а «ответственными» за него являются натуралистический и деятельностный дискурсы.

---

<sup>159</sup> Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // THESIS. 1993. Т. 1. N 2. С. 134-135.

## **Глава 2. Ревизия социально-философских теорий общества на предмет их андроцентристской обусловленности**

### **§ 1. Договорная традиция как андроцентристский фундамент либерализма<sup>160</sup>**

В этой главе первым делом будут рассмотрены теории, предполагающие обоснование нового общественного порядка. Все они широко используют метод моделирования (в случае теорий договора – прошлого, естественного состояния, в случае марксизма – прошлого и будущего). Рисуемые с его помощью картины наиболее ярко высвечивают андроцентристские коды, поскольку последние носят фундаментальный характер, а процесс моделирования в данном случае, по существу, представляет собой выведение следствий из базовых (андроцентристских) утверждений.

Теории классической социологии в силу того, что они содержат в себе нормативное измерение, не говоря уже о стремлении исследовать всеобщее в том, что касается устройства и развития общества, в данном исследовании рассматриваются как социально-философские. Однако их политическая направленность консервативна, за счет чего и возможна присущая им описательность. В рамках подобных теорий значение кодов проступает не так ярко, поэтому они в настоящем исследовании рассматриваются после марксизма. Сами коды, о которых идет речь, универсальны в силу фундаментальности андроцентризма. Обозначенный порядок поэтому соответствует специфике рассматриваемого предмета. Основной массив кодов обнаруживается при рассмотрении первых двух теорий, в последующем же исследуется, как они определяют социологическую и феминистскую традиции или же, каким способом преодолеваются ими.

Либеральная традиция охватывает целый корпус теорий, но в рамках этого исследования важнее всего те из них, которые вводят и обосновывают ее самые фундаментальные понятия. К таковым относится, прежде всего, договорная теория

---

<sup>160</sup> В данном параграфе используются материалы, ранее опубликованные в статье: Кострицкая Т.А. Андроцентризм антропологии И. Канта и легитимация патриархатного порядка // Информация – Коммуникация – Общество (ИКО–2022): Труды XIX Всероссийской научной конференции. СПб.: Изд-во СПбГЭТУ, 2022. С. 167-172.

происхождения государства. Феминистская критика политических оснований либерализма, содержащихся в договорной традиции, представлена, главным образом, работами К. Пейтмен, посвятившей несколько монографий этому вопросу<sup>161</sup>. В них она раскрывает, кто именно в договорных теориях понимается под «индивидами», и какое это имеет значение для общества, конституируемого взаимодействием между ними.

Либеральная теория обладает особым значением в контексте рассматриваемого вопроса. Необходимость анализа на предмет андроцентризма порождается ее неугасающим политическим значением. М. Нуссбаум указывает, что понятия индивидуальности, автономии, прав, самоуважения широко используются в феминистской политике, при этом являясь понятиями либерального просвещения. Либеральная концепция, тем не менее, не раз признавалась феминистскими исследовательницами неадекватной для использования ее теорией женского освобождения<sup>162</sup>. Тем не менее, М. Нуссбаум полагает, что либерализм должен быть не отвергнут, а пересмотрен, причем феминистская его реконструкция должна привести к тому, что он в целом в большей степени будет отвечать собственным наиболее фундаментальным идеям<sup>163</sup>. Схожую мысль высказывал и У. Бек, полагая, что отказ в равенстве женщинам противоречит основным принципам модерна в их целостности, так, тому кто захотел бы восстановить семью в формах 50-х», пришлось бы «располовинить» «неделимые принципы модерна», «естественно» предоставив их одному полу и отняв у другого, причем раз и навсегда<sup>164</sup>. В сущности, именно последним характеризуется большая часть либеральной традиции, мыслящая свободных и равных индивидов как братьев. Как показала К. Пейтмен, это действительно порождает в ней некоторые непреодолимые противоречия, связанные со стремлением ее теоретиков отказать женщинам в свободе путем утверждения статусного в

<sup>161</sup> Pateman C. *The Problem of Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*. Cambridge: Polity in association with Blackwell, 1985. 222 p. Pateman C. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity in association with Blackwell, 1988. 276 p. Pateman C. *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*. Stanford: Stanford University Press, 1990. 236 p. Pateman C. Mills C.W. *Contract and Domination*. Cambridge: Polity Press, 2007. 320 p.

<sup>162</sup> Nussbaum M.C. *The Feminist Critique of Liberalism*. Lawrence: The Lindley Lecture // University of Kansas, 1997. P 2.

<sup>163</sup> Ibid. P. 3.

<sup>164</sup> Бек У. *Общество риска. На пути к другому модерну*. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 181.

своей основе института брака, который не укладывается в рамки договора между свободными и равными индивидами. Это действительно позволяет предположить, что проблема заключается не в фундаментальных понятиях либерализма, которые, в сущности, сопротивляются этому стремлению, а в специфике мысли мужской группы, которая не раз демонстрировала способность с полной уверенностью вынести за пределы человечества ту его часть, которая его из себя порождает. С другой стороны, либерализм порожден этой самой мыслью, мыслью противоречивой, непоследовательной и вовсе не столь рациональной, сколь она хочет показаться, что делает его чувствительный к андроцентризму анализ особенно необходимым.

Чтобы полнее высветить противоречия либерализма, укорененные в андроцентризме, представляется необходимым проанализировать самые истоки договорной традиции, в том числе концепцию Т. Гоббса, представляющую собой нелиберальный эгалитаризм, но положившую начало традиции договора, внутри которой и была рождена первая развитая либеральная теория.

Договорная теория формировалась в полемике с патриархализмом сэра Р. Филмера. Эта полемика нередко вынуждала участников высвечивать те аспекты своего видения политического, которые иначе остались бы в тени, и потому данная дискуссия заслуживает особого внимания. Теорию Р. Филмера К. Пейтмен относит к классическому типу патриархатной теории, противопоставляя последний традиционному и современному ее типам<sup>165</sup>.

Примером традиционной патриархатной теории является теория Аристотеля. Последний полагает семью «общением естественным путем возникшем для удовлетворения повседневных надобностей»<sup>166</sup>, именно это общение является первым шагом к образованию государства. Аристотелевская структура семьи, как это упоминалось выше, включает в себя отношения господина и раба, мужа и жены, отца и детей<sup>167</sup>. Мать в этой структуре отсутствует, и, более того, первичная природная связь между живыми существами – связь матери и рожденного ею ребенка

---

<sup>165</sup> Пейтмен К. И сотворил Бог мужчине помощника: Гоббс, патриархат и супружеское право. С. 87.

<sup>166</sup> Аристотель. Политика. С. 377.

<sup>167</sup> Там же. С. 380, 398.

не просто не вмещается в такую семью, но уничтожается ею; полностью контролируемое мужчинами материнство едва ли можно в принципе считать таковым. Аристотель полностью поддерживает патриархатную концепцию рождения, которая обуславливает его видение структуры семьи, как следствие обуславливая и его видение происхождения государства.

Аналогия между семьей и государством присутствует во всех выделенных К. Пейтмен типах патриархатной теории. В первой главе мы затрагивали этот момент в рамках исследования патриархата. С. Аморос, Х. Хартманн, В. Мюллер и др. связывают власть мужчин в семье с предшествующим ей их объединением. Патриархатные же теории скрывают это путем натурализации этой власти. Речь идет о неоднозначном патриархатном понимании природы, определяющем дихотомию природа/культура. То, что объявляется природным исключается из культуры, теоретического исследования и критики. Один из парадоксов этой дихотомии высветило Просвещение, как отмечает С. Аморос, с одной стороны, природа понимается им как сущность чего-либо, с другой, оказывается необходимым воспитание, которое должно заставить людей вести себя в соответствии с их «природой» (апогея это противоречие достигло у Ж-Ж. Руссо)<sup>168</sup>. Произвольные патриархатные определения «природного» представляют собой, как правило, исходные постулаты теории и имеют зачастую практически религиозное значение (хотя они опровергаемы, подвергать их сомнению значит «идти против природы»).

В договорных теориях основанная на браке семья с «естественной» властью в ней мужа, играет достаточно значимую роль. Это же касается и рассуждений сэра Р. Филмера, который, не подвергая эту «естественную» власть сомнению, главной своей заботой видел опровержение тезиса (теоретиков договора) о естественной свободе мужчин. Его сочинение «Патриархат, или естественная власть королей» начинается со слов: «Утверждение естественной свободы человечества<sup>169</sup>, новое, правдоподобное и опасное»<sup>170</sup>. Теория Р. Филмера воспроизводит в определенной

<sup>168</sup> Amorós C. *Hacia Una Crítica de La Razón Patriarcal*. P. 30-31, 35, 221.

<sup>169</sup> В оригинале – «mankind» (англ.).

<sup>170</sup> Filmer R. *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*. Oxford: Blackwell's Political Texts, 1949. P. 53.

степени историю происхождения государства Аристотеля, в которой отправной точкой выступает институт семьи. В ней утверждается, что расселение наций осуществлялось семьями, над которыми отцы были королями, все короли являются либо отцами своего народа, либо наследниками таких отцов, либо узурпаторами прав таких отцов»<sup>171</sup>. Отцовская власть для Р. Филмера есть то же самое, что и королевская, политическая, власть. Главная цель его произведения – обосновать верховенство государственной власти, происходящей от данной Богом Адаму власти отцовской. Женщины, в том числе матери, на первый взгляд совершенно исключены из рисуемой Р. Филмером картины мира. Текст повествует в основном о мужчинах (men), «mankind», изредка о «людях» (people), кроме того, можно заметить, что слова «дети» и «сыновья» употребляются синонимично. В сущности, даже невооруженным взглядом заметно, что это повествование целиком и полностью о мужчинах.

Картина меняется только тогда, когда Р. Филмер становится вынужден отвечать утверждениям Т. Гоббса о материнском праве в естественном состоянии, а отвечает он им патриархатной концепцией рождения: «Как говорит г-н Гоббс в своей книге *De Cive* ... «мать первоначально правит своими детьми, и от нее Отец получает свое право, потому что она порождает и первая вскармливает их». Но мы знаем, что Бог при сотворении дал мужчине верховную власть над женщиной как существу более благородному и главному агенту в производстве потомства»<sup>172</sup>. А в другой работе он пишет, что Бог предписал Адаму править женой, и ее желания должны были быть подчинены его, как и она сама, поэтому все то, что должно произойти из нее, принадлежит им обоим. «Здесь мы видим первоначальный дар правления и источник всей власти, помещенной в Отца всего человечества»<sup>173</sup>. Р. Филмер, таким образом, прямым текстом признает женское подчинение источником всей отцовской, а следовательно, и политической власти. Он был практически вы-

---

<sup>171</sup> Filmer R. *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*. P. 58, 60.

<sup>172</sup> Ibid. P. 245.

<sup>173</sup> Ibid. P. 283.

нужден сделать это, чтобы противостоять Т. Гоббсу, в то время как в первом упомянутом его сочинении этот фундамент всей власти, которую оно было призвано обосновать, полностью скрыт. В последнем процитированном положении примечателен патриархатный код, открыто выражающий сущность андроцентризма и одно время бывший четко прописанным в английском праве: «муж и жена – одно целое, и это целое – муж». Только в данном случае порядок обратный: сначала муж постулируется господином, а затем из этого выводится, что «все то, что должно произойти из нее [жены], принадлежит им обоим», и эти два утверждения не считаются противоречащими друг другу. Это значит, что везде, где в теории общества упоминается о совместной принадлежности чего-либо мужу и жене (а также женщинам и мужчинам), следует подозревать, что, возможно, ни о какой подлинной общности, совместности и равенстве речи в действительности не идет.

Т. Гоббсу удалось заставить Р. Филмера высветить подлинный источник отцовской власти, сняв завесу андроцентризма, посредством прямого указания на подчинение женщин как на первооснову власти отцов-королей. Ему это удалось потому, что он сам является одним из немногих теоретиков западной политической мысли, который в определенной степени преодолевает андроцентризм. Выше, в его утверждении, цитируемом Р. Филмером, читается отрицание одного из основных тезисов классической патриархатной концепции рождения, постулирующего отца как непосредственного и единственного родителя. В теории Т. Гоббса история политического права начинается с права материнского.

Что позволяет Т. Гоббсу выйти за пределы своей традиции? Во-первых, он является одним из немногих мужчин-теоретиков западного философского канона, которые не признают фантазии о «природном» превосходстве мужчин, полагая, что изначально в естественном состоянии женщины и мужчины равны. Иными словами, он отказывается от опоры на фикцию произвольно определенной «природы» для оправдания неравенства. В результате на сцену выходит элемент, который значительное количество феминистских исследовательниц (большая часть поздней второй волны феминизма), кладут в основу происхождения патриархата – насилие.

Женщины изначально свободны, но на момент заключения первоначального договора они завоеваны, и потому не участвуют в нем, в то время как этот договор создает супружеское право, увековечивающее подчиненное их положение.

Концепция естественного состояния Т. Гоббса вызывает много вопросов, но в тотальном андроцентризме ее упрекнуть нельзя. Зато в нем можно упрекнуть интерпретаторов Т. Гоббса, прочитывающих ее в андроцентристском ключе (Б. Рассел). Такая интерпретация не дает возможности увидеть, например, то, что без завоевания женщин Левиафан не может быть создан<sup>174</sup>. А кроме того, исследователи попросту не задают значимые для раскрытия содержания теории вопросы, например, вопрос о том, как возможна семья в естественном состоянии, если брачное право учреждается первоначальным договором?<sup>175</sup> Часть ответа состоит в том, что в естественном состоянии жены как таковой нет, завоеванная женщина является слугой, что в принципе является весьма честным утверждением в отношении положения женщины в патриархатной семье.

Положение слуг, однако, вызывает множество вопросов. Хотя, теоретик отчасти преодолевает андроцентризм за счет отказа следовать всем постулатам, лежащим в основе патриархатной концепции рождения, последний все еще оказывает существенное влияние на его построения. Прежде всего за счет того, что идеалом категории человека выступает мужчина, причем мужчина – глава семьи, мыслимый в контексте публичной сферы патриархатного общества. В некоторых случаях это лежит на поверхности, когда утверждается, что люди, движимые соперничеством (другими причинами войны являются недоверие и жажда славы, являющиеся проявлением человеческой «природы»), употребляют насилие, чтобы сделаться хозяевами «других людей, их жен, детей и скота»<sup>176</sup>. Едва ли все перечисленные здесь аспекты «природы человека» можно полагать присущими женщинам и мужчинам в одинаковой степени. Прежде всего, изображение Т. Гоббсом человека, как всегда движимого собственными интересами, не способно вместить в себя материнство с

---

<sup>174</sup> Пейтмен К. И сотворил Бог мужчине помощника: Гоббс, патриархат и супружеское право. С. 103.

<sup>175</sup> Там же. С. 96.

<sup>176</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 95.

его принципиально альтруистической составляющей. Рассказ о естественном состоянии начинается с изолированных людей, не объединенных в какое-либо сообщество. Патриархатная концепция рождения (особенно в аспекте отрицания наличия связи между беременной женщиной и создаваемым ею ребенком) и опора на опыт взрослого мужчины позволяют теоретикам договора и многим другим философам игнорировать фундаментальный атрибут человеческого бытия – изначальную взаимозависимость, взаимосвязь людей. Изолированный индивид как исходная точка в рассуждении о происхождении человеческого общества представляет собой плод андроцентристской идеологии и укоренен в устройстве патриархатного общества, определенная форма которого предполагает существование свободных и равных мужчин-граждан-представителей семей в публичной сфере. Именно отношения таких мужчин характеризуются договорным характером. Не-граждане вытеснены в частную сферу, сферу господства, где нет места равенству, как ее описывает Х. Арендт<sup>177</sup>.

Дихотомия публичное/приватное соотносится с дихотомией культура/природа. К. Пейтмен отмечает, что первоначальный договор знаменует создание двух сфер – публичной и приватной, а Ш. Ортнер видит дихотомию культура/природа как универсальную для патриархатных обществ, при этом природа выступает в качестве объекта для покорения<sup>178</sup>. Характерен тот способ, которым Т. Гоббс постулирует войну всех против всех в некоторых современных ему обществах. Он утверждает, что сохранившиеся дикие племена не имеют никакого правительства, кроме власти маленьких родов-семей, внутри которых мирное сожительство обусловлено «естественными вожделениями», и которые до сих пор живут в естественном состоянии<sup>179</sup>. Приватное мирное сожительство он обосновывает «естественными вожделениями», что, впрочем, не совсем согласуется с рисуемой им картиной развития естественного состояния.

<sup>177</sup> Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.

<sup>178</sup> Ortner S.B. *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* // *Feminist Studies*. 1972. Vol. 1. N 2. P. 5-31.

<sup>179</sup> Гоббс Т. *Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. С. 97.

Главное объединение в рамках последнего – это объединение слуги и господина, а соглашение между ними представляет собой, в сущности, первичный договор, единственное долгосрочное соглашение, которое действует в естественном состоянии. Когда Т. Гоббс пишет о семье как состоящей из отца и его детей или отца и его слуг<sup>180</sup>, необходимо понимать, что «отец» в его теории отец постольку, поскольку он хозяин-завоеватель матери этих детей (т.к. при завоевании все принадлежащее слуге отныне принадлежит завоевавшему). Соглашения, заключенные под влиянием страха, являются в естественном состоянии обязательными<sup>181</sup>. Конечно, к этому утверждению возникает множество вопросов, особенно если применить его к женщинам. К. Пейтмен, реконструируя естественное состояние Т. Гоббса, отмечает, что для заключения договора все женщины должны быть завоеваны и стать служанками в одном поколении. Но, учитывая, что в случае женщин речь идет зачастую о куда большем, нежели просто служении, это соглашение противоречит формулируемому Т. Гоббсом естественному закону, поскольку сохранение жизни в случае женщин вовсе не гарантируется, напротив, в условиях патриархальной семьи или подобного ей «служения» она подвергается постоянному риску. Благодаря андроцентризму, который служит защитой от осмысления специфики женского тела с его отделением сексуальности от репродукции, Т. Гоббсу удается мыслить согласие на предполагающий последний договор как «естественное» вопреки этому факту.

«... необходимо для человеческой жизни удержать некоторые права, как, например, право управлять своим телом...»<sup>182</sup>, – пишет Т. Гоббс. То есть это право вроде бы не должно уничтожаться в браке. Право на аборт, формулируемое как «право распоряжаться собственным телом» очевидно укоренено в подобного рода аргументации. Однако нужда в этом праве в большинстве случаев вызвана доступом мужчин к использованию женских тел для собственного сексуального удовлетворения. Противоречит ли это использование «праву управлять своим телом» в

---

<sup>180</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 159.

<sup>181</sup> Там же. С. 106.

<sup>182</sup> Там же. С. 119.

принципе? Единственное, что требуется для легитимности этого использования в рамках договорной теории и либерализма – согласие используемой, поэтому с точки зрения практического критерия ответ отрицательный. Насильственные практики не противоречат естественному закону и «праву управлять своим телом», поскольку последние формулировались для защиты мужской свободы и женского подчинения, в силу чего сама специфика женских и мужских тел поставлена на службу этой цели под знаменами «равенства» и «универсализма».

Именно «соглашение» о подчинении оказывается подлинным первоначалом гражданского общества. В последнем оно узаконивается посредством создания брака, который Т. Гоббс видит продуктом договора, а не «естественным» феноменом. И хотя данное соглашение выглядит неправдоподобно, оно отражает насильственную природу возникновения патриархата, обычно маскируемую утверждениями о «естественности». «Царство приобретается силой»<sup>183</sup>. В пользу многих фундаментальных утверждений Гоббса говорит то, что последовательное выведение из них следствий противоречит патриархатным законам. «Соглашение людей, не защищающее их, недействительно. Соглашение, обязывающее меня не сопротивляться насилию, всегда недействительно»<sup>184</sup>. Таким образом, противоестественным оказывается «супружеский долг» как фундамент брака.

«Сексуальный договор», как обнаружила К. Пейтмен, предшествует первоначальному. Гоббс в наибольшей степени близок к раскрытию этой правды, когда пишет о соглашении о подчинении в естественном состоянии. История заключения первоначального договора базируется на андроцентристских постулатах и рассказана андроцентристским языком, это история возникновения или трансформации патриархатного общества, которое, как отмечалось ранее, в принципе может рассматриваться как набор пактов. Еще один вопрос, возникающий в связи с этим, состоит в назначении самого «первоначального договора». Последний конституирует ситуацию до/после, что в определенном смысле представляет собой наследство

<sup>183</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 111.

<sup>184</sup> Там же. С. 107.

христианской доктрины. В наибольшей степени смысл этого кода раскрывает Т. Гоббс в понятии справедливости.

Он утверждает, что никакое действие не может быть несправедливым до заключения договора, несправедливость порождается нарушением последнего, она есть не что иное, как *невыполнение договора*. «А все, что не несправедливо, *справедливо*»<sup>185</sup>.

Подобного рода ограничение применения справедливости характерны для всей традиции западной патриархатной мысли. Как отмечает А. В. Прокофьев, критерии распределительной справедливости Аристотеля относятся к имуществу полиса, не находящемуся в чьем-то владении, а Цицерон и вовсе исключает распределение материальных благ из числа видов справедливости, и именно по этому пути пошла в итоге и новоевропейская мысль<sup>186</sup>. Сам Гоббс ссылается на определение справедливости схоластов: «Справедливость есть неизменная воля давать каждому человеку его собственное»<sup>187</sup>, там, где нет собственности, нет несправедливости, а там, где нет организованной принудительной власти, т. е. государства, нет собственности, поскольку все имеют право на все<sup>188</sup>.

«Царство приобретается силой». Силой, которая оказывается вне оценки справедливо/несправедливо. Таким образом, под защитой оказывается существующее распределение благ, даже если его укоренность в насилии признается. Стремление же к перераспределению несправедливо в принципе. Т. Гоббс открыто подчеркивает связь справедливости с собственностью, весьма четко высвечивая практический смысл данного понимания справедливости. А равно – и заключения договора. Этот смысл состоит в защите завоеванного.

Частичное преодоление андроцентризма делает теорию Т. Гоббса весьма специфичной. Так как идеалом категории человек выступает в его теории все же взрослый мужчина, женщины им мыслятся как версии мужчин. Как отмечает К.

<sup>185</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 110.

<sup>186</sup> Прокофьев А.В. Типология справедливости: историко-философские и теоретические аспекты URL: <https://iphras.ru/page20329776.htm> (дата обращения: 31.07.2022).

<sup>187</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 110.

<sup>188</sup> Там же.

Пейтмен, даже мать в естественном состоянии предполагается не принимающей помощь в родах, поскольку это может сделать ее уязвимой<sup>189</sup>. Попытка осмысления Т. Гоббсом ситуации женщины наталкивается на андроцентризм, затемняющий эту ситуацию и заставляющий приписывать ей атрибуты мужского опыта, а также не дающий в полной мере вывести все следствия для положения женщин фундаментальных утверждений теории Т. Гоббса о естественном законе и праве.

Однако в результате осуществления этой попытки Т. Гоббс в значительной мере раскрывает нам патриархатные основы гражданского общества, прежде всего, потому что не принимает за свою отправную точку ложь, приписывающую отцу способность рождения. Более того, он вынуждает Р. Филмера практически прямо высказать эту ложь в качестве основания всего его видения политической власти. Можно ли считать в таком случае эту теорию частью андроцентристской традиции в полной мере?

Этот вопрос отсылает нас к современным ее прочтениям, которые зачастую являются в большей степени андроцентристскими, чем она сама, поскольку не способны в должной мере оценить значимость исходных ее предпосылок. В качестве образца обычной в этом отношении интерпретации можно привести описание теории Т. Гоббса Б. Расселом. Он пишет, что «Гоббс считает, что все люди (men) равны от природы»<sup>190</sup>, а затем: «Предполагается, что ряд людей (people) собрались и согласились выбрать правителя или верховный орган, который будет пользоваться правами власти над ними и положит конец всеобщей войне»<sup>191</sup>. Ирония состоит в том, что первое утверждение касается и женщин, и мужчин, в то время как второе – исключительно мужчин. Характерно также и то, что в русском переводе на месте «men» фигурирует слово «люди». Эта расхожая интерпретация демонстрирует, что современные авторы зачастую андроцентричны куда в большей степени, чем их

---

<sup>189</sup> Пейтмен К. И сотворил Бог мужчине помощника: Гоббс, патриархат и супружеское право. С. 94.

<sup>190</sup> Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. М.: Академический проект, 2009. С. 664. Russell B. A History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. New York: Simon & Schuster, 1945. P. 550.

<sup>191</sup> Там же.

предшественники. В подобных интерпретациях Т. Гоббс действительно оказывается частью западноевропейской андроцентристской традиции, поскольку само включение в традицию осуществляется за счет андроцентристского его прочтения. В целом же он выделяется как на фоне своих предшественников, так и на фоне преемников, которые возвращаются к утверждению о естественности женского подчинения, оправдываемого постулируемым мужским превосходством.

Андроцентризм Д. Локка более современен. Последний также воспроизводит классическую патриархатную концепцию рождения, но меняет в ней акценты. А именно, он говорит о «равенстве» между матерью и отцом в рождении детей, которое создается тем, что отец зачинает (то есть начинает беременность, что противоречит очевидному факту автономии женского организма), а мать «питает»<sup>192</sup>. Если раньше такое видение означало, что отец является единственным участником порождения, то теперь, в своем стремлении опровергнуть аргументы Р. Филмера, Д. Локк утверждает, что «питание» (материя) тоже имеет значение, притом, как минимум, не меньшее, чем зачатие. Оценка Д. Локком «вклада» матери в создание ею ребенка как равного отцовскому «вкладу» (или даже превышающего его) все же отчасти вынуждает философа открыто вводить дополнительное обоснование мужского господства. А именно, он утверждает, что раз муж более способный и более сильный, то из этого следует руководство его в семье<sup>193</sup>.

Д. Локк противопоставляет власть отцовскую и политическую, причем последнюю он ставит в зависимость от обладания собственностью<sup>194</sup>. При этом отцовская власть Локка – это по факту супружеская власть мужа «ставить свою волю выше воли жены во всех делах, которые касаются их обоих вместе»<sup>195</sup>, полученная им «естественным» образом<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> Локк Д. Два трактата о правлении. Соч. в 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 179.

<sup>193</sup> Там же. С. 308.

<sup>194</sup> Там же. С. 365.

<sup>195</sup> Там же. С. 174.

<sup>196</sup> Там же. С. 173.

У Локка свободными и равными «рождаются» мужчины и договор заключают они же, в то время как женщины – природные подчиненные, к которым понятие свободы неприменимо. Небольшое отступление от классической формы патриархальной концепции рождения (вызванное полемикой с Р. Филмером, прежде всего) вынуждает его прямо постулировать естественность подчиненного положения женщин в семье, вскрывая подлинные основания своей теории, определяющие значение понятий «свобода» и «равенство». Практически все теоретики договора (за исключением Т. Гоббса) исходили из постулирования природного мужского превосходства и естественности отцовской власти, которое служило основанием помещения семьи вне сферы политического.

Понимание индивида Д. Локком неразрывно связано с понятием собственности: «каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав»<sup>197</sup>. Индивид – собственник на свою личность, который обладает свободой распоряжаться этой собственностью наравне с любой другой. Шаг вперед, сделанный Локком, состоит в обосновании распространения понятия личности на немощных, в результате которого их положение как таковых было закреплено в качестве результата «первоначального распределения», которое было вновь утверждено и защищено в условиях распространения понятия личности на всех мужчин. В этом и состоит специфика либерального равенства. Понятия личности и справедливости неотделимы в либерализме от собственности, а собственность представляет собой в том числе способ закрепления уже осуществленного распределения. «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества»<sup>198</sup>. Для патриархального общества этот момент имеет фундаментальное значение, именно сохранение ресурсов внутри мужчин как группы, осу-

---

<sup>197</sup> Локк Д. Два трактата о правлении. С. 277.

<sup>198</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Ж-Ж. Руссо. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 72.

ществляемое во многом за счет различных механизмов наследования и закрепления, является условием множества патриархатных пактов между доминирующей мужской группой и подчиненными мужскими группами, которым, как правило, дается власть над женщинами и детьми в обмен на лояльность.

Как отмечает Анна Филлипс, не только либерализм утверждает равную важность «индивидов», но в последнем это утверждение имело скорее дескриптивную, нежели нормативную роль. То, что либерализм как в теории, так и на практике столь упорно сопротивлялся использованию его в интересах женщин, с ее точки зрения свидетельствует о том, что главным в либерализме является его приверженность свободе выбора, а не утверждение индивидов как равных и сепарированных<sup>199</sup>. Либеральное противоречие между декларируемыми принципами и исключением женщин из категории индивида хотя и конституирует договорные теории в значительной степени, демонстрирует скорее незначимость этих принципов для либеральной теории, нежели скрытый потенциал либерализма, ограничиваемый неправильным их применением. Либерализм защищается от включения контекста в анализ, в случае универсального контекста – пола, это происходит посредством андроцентризма. Фундаментом для него является собственность, представляющая собой результат первоначального патриархатного распределения, его закрепление и развитие.

«Договор предполагает, что стороны заключающие его признают друг друга личностями и собственниками»<sup>200</sup>, – пишет Гегель. К. Пейтмен в этом отношении указывает на то, что необходимым условием защиты своей собственности путем создания общественных, т.е. договорных отношений является признание индивидом другого индивида как собственника, без которого он будет видеть в нем лишь потенциальную собственность<sup>201</sup>. Именно понятие собственности конституирует либеральный индивидуализм Локка. При это последний, надо заметить, исключая женщин из категории индивидов, поскольку те лишены природных способностей

---

<sup>199</sup> Anne Phillips *Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?* Constellations Volume 8, No 2, 2001. P. 252.

<sup>200</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 128.

<sup>201</sup> Pateman C. *The Sexual Contract*. P. 56.

для заключения договоров, признавал за женами право владения собственностью и право на развод.

Тем не менее, едва ли к этой собственности можно отнести собственность на свою личность, поскольку это означало бы незаконность изнасилования в браке, т.е. «супружеского долга» (эта проблема «решается» Локком также, как и Кантом, т. е. посредством постулирования права супругов на сексуальное использование друг друга). Насколько «гендерно-нейтральным» является понятие собственности в принципе? В известной нам истории (патриархата) женщины чаще представляли собственностью, нежели владели ею. К. Леви-Стросс заявляет, что «брак – архетип обмена»<sup>202</sup>. Он отождествляет группу с патриархатной группой, когда пишет о том, что закон экзогамии относится к ценностям, «а именно к женщинам, ценностям *rag excellence*» и, являясь архетипом всех других проявлений, основанных на взаимности, обеспечивает существование группы как группы<sup>203</sup>. Социальное благо он прямо отождествляет с благом группы мужчин (причем похитителей-насильников по большей части), прямо утверждая, что установленный путем похищения людей экзогамный брак имеет положительное значение не потому, что предотвращает последствия кровосмешения, а потому, что «приносит пользу обществу»<sup>204</sup>. Только в предпоследнем параграфе «Элементарных структур родства» Леви-Стросс замечает, что женщины не только знаки (собственность), но также и личности. Это противоречие еще полнее предстает в теориях договора, поскольку брак в них постулируется договором между мужчиной и женщиной, в котором происходит «обмен» подчинения на протекцию, то есть, в сущности, на собственную жизнь.

Заслуживает внимания в этом отношении то, как Локк описывает возникновение частной собственности. Присвоение осуществляется, когда «человек» прикладывает труд «его тела и работу его рук» (т. е. первичную собственность) к созданию природы и, присоединяя нечто, принадлежащее лично ему, делает его своей

---

<sup>202</sup> Lévi-Strauss C. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston.: Beacon Press, 1969. P. 483.

<sup>203</sup> Ibid. P. 481.

<sup>204</sup> Ibid. P. 480.

собственностью. Никто не имеет право на то, что уже присоединено чужим трудом<sup>205</sup>.

Как тогда вышло, что женщины массово оказались лишены собственности? Ответ кроется в понимании Д. Локком «естественного состояния», которое включает в себя семью как «естественное» же образование, а неотъемлемой частью последней выступает супружеское право, включающее право мужа на результаты труда жены. Д. Локк подчеркивает, что подчинение жены мужу – результат не политической, а супружеской власти, при этом именно в качестве владельца имущества семьи он оказывается господином в ней, не обладая, однако, политической властью над жизнью и смертью<sup>206</sup>.

Здесь важно обратить внимание на понимание Д. Локком политического. Известно, что феминистские исследовательницы и постмодернистские теоретики расширили наше понимание последнего, но полемика Д. Локка с Р. Филмером показывает, что еще раньше оно было предварительно сужено с целью обоснования нового политического порядка. В понимании семьи как властного института нет ничего принципиально нового, новым было, скорее, понимание власти и политики как единого целого, означающее вывод форм власти из-под крыла «природы», постановку их под вопрос и поиск действительных истоков. Политическую власть Д. Локк определяет как власть, переданную в руки нового гражданского общества, в то время как родительская и реже всего упоминаемая (прежде всего, в контексте полемики с Р. Филмером) супружеская – существуют в естественном состоянии и сохраняются после заключения договора. Таким образом, власть в частной сфере выводится из рассмотрения путем объявления ее «естественной».

Труд женщин как подчиненных от природы никогда не был основанием для каких-либо прав, в связи с чем у читательницы Локка должно возникнуть к нему множество вопросов о том, насколько труд как таковой значим в патриархатном обществе на самом деле? И, насколько, следовательно, искренен Локк, когда представляет его первичным источником собственности?

---

<sup>205</sup> Локк Д. Два трактата о правлении. С. 277.

<sup>206</sup> Там же. С. 174.

Для ответа на эти вопросы необходимо обратиться к истории женского труда, которая демонстрирует нам несколько значимых фактов.

Во-первых, то, что в принципе понимается под трудом, работой есть результат политического определения. Как утверждает Сильвия Федеричи, процесс определения женщин как не-работниц к концу XVII века был практически завершён<sup>207</sup>. При этом даже тот труд, который женщины выполняли внутри домов мужей с целью продажи его продуктов, не считался таковым, то есть участием в общественном производстве (он объявлялся частью «ведения домашнего хозяйства»). Тот же самый труд, выполняемый мужчинами в таких же условиях при этом считался «производительным». Но даже когда женщины работали вне дома, они получали несравнимо меньше мужчин и недостаточно для того, чтобы обеспечить собственное выживание. Доходило до того, что когда женщина пыталась обосноваться в деревне, ее изгоняли даже если она получала заработную плату, поскольку считали неспособной к самообеспечению<sup>208</sup>. Значимую роль в этом процессе сыграло сословие ремесленников, последние отказывали женщинам в найме, потому что им было выгодно иметь бесплатную работницу – жену. Иными словами, узурпация мужчинами ресурсов и распределение их между собой, обозначались такими словами, как «производство», «работа», а лишение их женщин обозначалось как «неспособность» женщин «обеспечивать» себя.

К. Пейтмен указывает на в два раза меньшую оплату женщинам за равный с мужчинами труд в Великобритании начала двадцатого века, которая была закреплена законодательно в размере от 50 до 54% от мужской ставки. Когда «семейная зарплата» мужчин была узаконена в Австралии, 45% мужчин-работников были холостыми. Д. Хиггинс в 1912 году оправдывал меньшую оплату женского труда тем, что женщины якобы не ответственны за содержание иждивенцев. В действительности же, в то время как многие одинокие мужчины получали семейную зарплату, а те, у кого были семьи, решали какой частью заработанного с ними делиться, большое количество женщин пытались обеспечить иждивенцев на заработную плату

<sup>207</sup> Federici S. *Caliban and the Witch*. New York: Autonomedia. 2004. P. 92.

<sup>208</sup> *Ibid.* P. 92-93.

«иждивенки». Э. Рэтбоун подсчитала, что до и сразу после первой мировой войны в Великобритании треть женщин на оплачиваемой работе полностью или частично отвечали за содержание иждивенцев. Примерно такая же доля «кормильцев-женщин» была обнаружена при исследовании викторианской обрабатывающей промышленности в Австралии<sup>209</sup>.

В сущности, разница в оплате труда женщин и мужчин означает, что именно первые своим бесплатным трудом «кормят» в том числе мужчин-коллег и их семьи вдобавок ко своим<sup>210</sup>. В патриархатном обществе доходы ни в коем случае не обусловлены выполняемым трудом, они определяются, прежде всего, принадлежностью к мужской или женской группе, наличием или отсутствием политической власти. В современном патриархатном обществе рынок труда представляет собой способ распределения ресурсов, при этом это распределение вовсе не коррелирует с качеством труда и объективной его значимостью для общества. В первую очередь оно подчинено патриархатным пактам, заключающим в себе произвольные оценки значимости труда, выполняемого женщинами и мужчинами. Это объясняет низкую оплату несомненно необходимого для общества репродуктивного труда по уходу за людьми.

Договорная теория происхождения государства в качестве отправной точки мыслит договор взрослых мужчин, не рассматривая то, на каких условиях им в принципе удалось стать таковыми<sup>211</sup>. Мышление человека как независимого индивида, автономной монады, служит одной из предпосылок к таким рассуждениям,

<sup>209</sup> Pateman C. *The Patriarchal Welfare State // Feminism, the Public and the Private*. Joan B. Landes ed. Oxford, New York: Oxford University Press, 1998. P. 253.

<sup>210</sup> Кроме того, именно женщины тратят куда большую часть своих доходов на семью. См., например, Pahl J. *The gendering of spending within households*. URL: <https://www.radstats.org.uk/no075/pahl.htm> (дата обращения: 5.08.2022). Floro M., Seguino S. *Gender Effects on Aggregate Saving // The World Bank. Development Research Group / Poverty Reduction and Economic Management Network. Policy research report on gender and development. Working Paper Series No. 23, September 2002*. 64 p. А также выполняют неоплачиваемый труд, стоимость которого, если оценивать по минимальным ставкам составляет 10,8 триллионов долларов в год. См. *Not all gaps are created equal: the true value of care work*. URL: <https://www.oxfam.org/en/not-all-gaps-are-created-equal-true-value-care-work> (дата обращения: 5.08.2022).

<sup>211</sup> Д. Локк при помощи «естественности» подчинения женщин и семьи затемняет то, что история заключения договора – это не история образования группы (мужчин), а история смены одной группы мужчин другой, отцов-монархов равными братьями. Еще яснее этот момент предстает в теории З. Фрейда об отцеубийстве. Братья объединяются и убивают отца, но отцов де-факто много, и каждый из них осуществил супружеское право над женщиной, чтобы стать таковым. Женщины как группа на этот момент были уже уничтожены и разделены отцами, то есть предшествующей «братству» мужской группой.

однако вариации договорной теории мы обнаруживаем уже в античности. Так, Лукреций полагал, что если бы «добрая часть людей» договоры бы не «блюла нерушимо», то «весь человеческий род уж тогда бы пресекся»<sup>212</sup>. Именно с брака как единицы хозяйства, включающей в себя женщину и мужчину, начинается в его понимании общество<sup>213</sup>, только после его образования «они свое увидали потомство» и начали проявлять ласку к детям.

«После того, как жена, сочетавшись с мужем, единым  
 Стала хозяйством с ним жить, и законы супружества стали  
 Ведомы им, и они свое увидали потомство,  
 ... Да и Венера их мощь ослабляла, и ласкою детям  
 Грубый родителей нрав сломить без труда удавалось»<sup>214</sup>.

До этого же Лукреций описывал первобытное состояние как жизнь, в сущности, взрослых людей, изолированных друг от друга. В нем предполагается наличие коитуса, но места для детей и заботы о них в этой перспективе нет. Свое потомство «люди» увидали и стали проявлять к нему ласку только с развитием общества, откуда же взялись те, кто ему предшествовал?

Эту картину можно было бы прочесть как попытку описания развития общества из животного состояния, но животные заботятся о детенышах. Возможно, предполагается, что именно подобно животным матери сначала заботились о детенышах, а потом их бросали. Но это противоречит утверждению Лукреция о том, что в то время никто не делился своей добычей, а, кроме того, говоря о причинах согласия женщин на коитус он пишет в том числе об обмене его на «плату такую как желуди, ягоды, груши»<sup>215</sup>, что подразумевает неспособность женщин обеспечить себя растительной пищей (как добыть, так и удержать ее), не говоря уже о том, чтобы обеспечить пищей детей.

<sup>212</sup> Лукреций Т.К. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 187.

<sup>213</sup> Г. Лернер, анализируя патриархатные общества, видит это как их главную объединяющую черту. См. Lerner G. The Creation of Patriarchy. Oxford: Oxford University Press, 1987. 386 p.

<sup>214</sup> Лукреций Т.К. О природе вещей. С. 187.

<sup>215</sup> Там же. С. 185.

По сути, Лукреций не может помыслить, что без господства мужчин и семьи в жизни женщин были и дети, о которых их родительницы знали, и забота о них, и, вообще, отношения между людьми. До образования брака он так описывает первобытных людей:

«Общего блага они не блюли, и в сношеньях взаимных

Были обычаи им и законы совсем неизвестны.

Всякий, добыча кому попадалась, ее произвольно

Брал себе сам, о себе лишь одним постоянно заботясь»<sup>216</sup>.

Ш. П. Гилман отмечала, что именно мужская андроцентристская перспектива ставит половую «любовь» выше действительно первичных отношений между матерью и детьми. Представления Лукреция об образовании общества являются точным примером этому. Характерно, что и в версии Лукреция образование брака предшествует соблюдению договоров, то есть его первоначальный договор есть сексуальный договор, как его понимает К. Пейтмен.

То же самое мы находим и у Ж-Ж. Руссо: «Самое древнее из всех обществ и единственное естественное – это семья»<sup>217</sup>, а общественная жизнь присуща людям от природы, в противном случае организация патриархатного порядка была бы невозможной, «нелегко втолковать, что такое порабощение и господство»<sup>218</sup>. Если один отобрал то, что собрал другой, как сможет он достигнуть того, чтобы заставить повиноваться себе и какие могут быть «узы зависимости между людьми, которые ничем не обладают»?<sup>219</sup> Без семьи отсутствовали бы социальные и моральные понятия и желания, которые делают возможным мужское господство, единственное, что связывало бы самок и самцов по Руссо, это удовлетворение физического желания, которое не было бы столь частым как в социальном состоянии<sup>220</sup>.

<sup>216</sup> Лукреций Т.К. О природе вещей. С. 185.

<sup>217</sup> Руссо Ж-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права / Ж-Ж. Руссо Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 152.

<sup>218</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 70.

<sup>219</sup> Там же. С. 71.

<sup>220</sup> Там же. С. 68.

«Эпоха первого переворота»<sup>221</sup> (начинающаяся с возможности построить жилище) сформировала семьи и небольшие общества, при этом узами, связывающими семью, были «взаимная привязанность и свобода»<sup>222</sup>. Возникновению этих чувств предшествовало фактическое объединение в семьи, которое произошло вследствие развития способности построить жилище. Конечно, из второго первое вовсе не следует, вывод осуществляется на основе мышления патриархатной семьи как естественного объединения.

После самопроизвольного образования первых семей установились первые различия в образе жизни людей разного пола, женщины стали «чаще оставаться дома и приучились охранять хижину и детей, тогда как мужчина отправлялся добывать пищу для всех»<sup>223</sup>. Хотя Руссо разделяет патриархатную семью и семью естественную, первая рождается из второй как бы сама собой, в ходе становления общественного, то есть, патриархатного порядка. Последний он обосновывает разделением труда, но так как из разделения труда еще не следует порядок, основанный на господстве/подчинении в его рассуждениях скрыты предпосылки, которые и позволяют в конечном итоге связать первое со вторым. Как отмечалось выше, еще одной чертой патриархатной идеологии являются произвольные оценки значимости труда, при этом труд, выполняемый мужчинами, оценивается как более значимый, каким бы он ни был. Это значит, что разделение труда само по себе в принципе не может быть основанием господства. Этот патриархатный код позволяет Руссо перейти в «Рассуждениях о происхождении...» от саморазвития патриархатной семьи к рассуждениям о сознании и деятельности мужчин, развитие которых рассматривается независимо от утверждения господства над полом их породившим.

Другим патриархатным кодом, маскируемом андроцентризмом и ясно читающимся у Руссо, является утверждение о том, что, порядок – это только патриархат-

---

<sup>221</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 75.

<sup>222</sup> Там же.

<sup>223</sup> Там же. С. 76.

ный порядок, любой иной представляет собой хаос и анархию. Вопрос о происхождении общества в рамках андроцентристской традиции является вопросом о происхождении патриархатного общества. В рассуждениях Руссо это читается наиболее явно в том числе потому, что он не приписывает патриархатный порядок животным, четко осознавая пропасть, которая лежит между способностью отобрать в ходе прямого конфликта пищу и подчинением одной другому на постоянной основе, которое не способна создать простая угроза физической расправой.

«...девочки сознают, что они созданы для того, чтобы повиноваться. ... Девочкам не без основания дают или должны давать мало свободы, ибо, получив свободу, они ею злоупотребляют»<sup>224</sup>. Женщины «всегда зависят или от мужчины, или от мнения мужчин, и им никогда не дозволено пренебрегать этим мнением»<sup>225</sup>. Женщины – причина беспорядков в патриархатном обществе и должны всегда находиться в подчинении, чтобы оно могло существовать. Они разрушительны для (патриархатной) политической жизни и должны быть полностью исключены из нее, чтобы (патриархатный) порядок сохранялся. Для того, чтобы мужчина мог быть хорошим гражданином, он должен быть мужем, у которого есть покорная жена, поддерживающая порядок в сфере, являющаяся «естественной» основой гражданской жизни. Если она отказывается, гражданское общество подвергается опасности. Чтобы избежать беспорядка, люди должны быть сегрегированы по полу во всех сферах жизни, включая дом. Мужчины должны иметь собственные клубы, где они могут, не принижая свои мысли до уровня женщин и «не одевая разум в наряд галантности», «вести важные, серьезные беседы и не бояться быть смешными»<sup>226</sup>, говорить о «родине и добродетели», укреплять свое гражданство без разрушительного женского влияния.

Руссо высвечивает приватную сферу как фундамент для патриархатного гражданского общества, даже не принимая во внимание экономический аспект. Кроме того, он раскрывает объединение мужчин как другую ключевую его черту.

---

<sup>224</sup> Руссо Ж-Ж. Эмиль, или О воспитании. Книга V // Ж-Ж. Руссо. Изб. соч. в 3 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. Т. 1. С. 563.

<sup>225</sup> Там же.

<sup>226</sup> Там же. С. 150.

Объединению женщин должно помешать их воспитание, внушающее «долг» повиновения. Руссо, напуганный перспективами подрыва патриархатного порядка, на редкость честно раскрывает основные его элементы. С одной стороны, его андроцентризм в наибольшей степени обнажает фундамент патриархата в виде представления о мужском превосходстве и центральной роли мужчин, с другой, Руссо четко обозначает женщин как угрозу этой мужской фантазии. Для обоснования мужского господства он воспроизводит андроцентристские коды, принадлежащие старому патриархатному порядку, результатом чего являются запутанные и противоречивые рассуждения, призванные примирить их с новым гражданским обществом.

Примечательно, однако, что в понимании Руссо «естественного человека» четче, чем в таковом, скажем, Т. Гоббса, читается женский образ в форме образа матери. Скажем, говоря о природности сострадания он в том числе приводит пример «нежности матерей к их детенышам»<sup>227</sup>. В целом, конечно, повествование Руссо весьма андроцентрично, порой оно даже представляется пересказом Лукреция: «если случайно делал он [человек] какое-нибудь открытие, то тем менее мог он кому-нибудь о нем сообщить, что не знал даже собственных детей»<sup>228</sup>. Здесь читается отказ помыслить или признать самую что ни на есть «природность» передачи опыта именно от матери к детям. Руссо весьма близок к тому, чтобы вывести непосредственные следствия из природной данности, но отказывается это делать, подменяя их произвольными патриархатными постулатами о том, что «природно», а что нет.

Руссо прямо утверждает, что неравенство людей в силе и уме – есть продукт гражданского общества и, главное, приобретает свое значение как основание неравенства только в нем<sup>229</sup>. Руссо тесно связывает неравенство и взаимозависимость, узы рабства образуются «лишь из взаимной зависимости людей», «объединяющих

---

<sup>227</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 65.

<sup>228</sup> Там же. С. 69.

<sup>229</sup> Там же. С. 70.

их потребностей друг в друге», которых нет в естественном состоянии, «закон более сильного» поэтому там недействителен<sup>230</sup>. Мышление изолированных индивидов как отправной точки развития сильно повлияло на вывод им этого положения (а само оно, в свою очередь, обусловлено отказом помыслить существование людей как группы вне патриархата, причиной чего является отказ принимать во внимание опыт женщин и детей), именно укрепление связей между людьми приводит к образованию новых пороков и созданию гражданского общества неравенства<sup>231</sup>. «... с той минуты, как один человек стал нуждаться в помощи другого, как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, – исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью»<sup>232</sup>. Характерно, что это описание предшествует у Руссо второму значимому перевороту, который он связывает с искусством добывания и обработки металлов и земледелием. «Минуту», знаменующую начало рабству и нищете, о которой идет речь, он связывает с тем, что «люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи для двоих», но помещает ее много позже образованию хижин и разделению труда между полами, в его версии которого женщины оставались в хижинах, в то время как мужчины добывали и, следовательно, владели пищей для двоих. По-видимому, причина этого в натурализации неравенства между женщинами и мужчинами, которое он не мыслит, собственно, неравенством.

К тому времени как понятие собственности возникло из трудовой деятельности (земледелия), «ибо мы не видим, что, кроме своего труда, человек мог внести в что-либо не им созданное, чтобы себе это присвоить»<sup>233</sup>, женщины были вытеснены с земли в «хижины», труд в которых вовсе не стал основанием для собственности на них (то же самое касается истории происхождения Ф. Энгельса). Натурализация патриархатной семьи и разделения труда служит, таким образом, фундаментом развития гражданского общества в версии Руссо.

---

<sup>230</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 71.

<sup>231</sup> Там же. С. 77.

<sup>232</sup> Там же. С. 78.

<sup>233</sup> Там же. С. 80.

Хижины были первой собственностью, из повествования Руссо не ясно точно, кто их строили, однако можно предположить из совместного заселения, что речь шла также о совместном строительстве, а значит, о совместной собственности, которая позже стала принадлежать лишь мужчинам за счет имплицитно предполагаемой патриархатной системы наследования. Удивительным образом труд для мужчин оказывается в конечном итоге основанием для присвоения, в то время как для женщин он сохраняет значение лишь выживания. «Сексуальный договор» выступает основной предпосылкой этой истории. Неспособность увидеть последний сыграла значимую роль в том, что Маркс принял картину Руссо о происхождении неравенства в аспекте укорененности последнего в частной собственности как таковой, упустив из виду ключевые механизмы, сопровождающие и обуславливающие ее формирование (в том числе потому, что и сам натурализовывал семью и разделение труда в ней).

Воспроизводство патриархатной концепции рождения в аспекте понимания женщины как неполноценного мужчины приводит Руссо к неспособности осмыслить устройство женского тела в его отличии не только от тела мужского, но и от тел самок животных. Игнорируя женскую анатомию, он натурализует акт коитуса для женщин, «акт чисто животный» в качестве способа «удовлетворения потребности»<sup>234</sup>. При этом Руссо распространяет на женщин отношение самок животных к детенышам, утверждая, что «даже ребенок ничего уже больше не значил для матери, как только он мог обойтись без нее»<sup>235</sup>. Следствием мышления женщины как неполноценного мужчины является отказ женщине в бытии агентом развития собственно человеческого даже тогда, когда сами рассуждения Руссо подводят его близко к пониманию первичности связи между матерью и детьми, которая даже у животных является основной в отношении передачи опыта.

Основания перехода к гражданскому состоянию оказываются столь же неопределенными, «вдруг» «человек» «сталкивается с трудностями» и начинается развитие в сторону этого перехода, само собой увеличивается количество людей и

---

<sup>234</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 73.

<sup>235</sup> Там же.

т.д.<sup>236</sup> Речь идет об очередной картине развития изолированных индивидов мужского пола: «человек» подмечает сходные между животными и «своею самкою и самим собою» черты, и приходит к заключению, что они думают и чувствуют так же, как и он<sup>237</sup>. Первое «некоторое грубое понятие о взаимных обязательствах» возникло в «стадах» объединенных мужчин под воздействием внешних условий, Руссо не ставит вопрос о том, почему те же условия не могли укрепить в первую очередь первичное сообщество матери и ребенка.

Таким образом, для Руссо значимыми оказываются патриархатные коды природы как легитимирующего принципа и порядка как патриархатного порядка. Кроме того, Руссо дополнительно раскрывает частную сферу как основу гражданского общества, в которой происходит усвоение его законов. Натурализация женского подчинения в семье (и самой семьи как включающей в себя институт отцовства) выступает первоначалом гражданского общества в понимании его Руссо. Она определяет и труд в качестве основания для первичного присвоения собственности мужчинами и только ими, вскрывая иллюзорный характер подобной роли труда.

Теоретические построения И. Канта также демонстрируют андроцентризм, в значительной степени определивший его видение «человека», общества, а также этическую часть его теории.

Само видение человека Кантом сопряжено с гражданством, прагматическая антропология должна содержать, прежде всего, знание о человеке как «гражданине мира»<sup>238</sup>. Но женщин он к гражданам не причислял со всей очевидностью, поскольку «естественные свойства» гражданина должны включать в себя то, что он не является «ребенком или женщиной»<sup>239</sup>. Когда Кант пишет об априорных принципах гражданского состояния, включающих в себя свободу каждого члена обще-

<sup>236</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 73.

<sup>237</sup> Там же. С. 74.

<sup>238</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Собр. соч. в 8 т.. М.: ЧОРО, 1994. Т. 7. С.139.

<sup>239</sup> Кант. И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». Собр. соч. в 8 т.. М.: ЧОРО, 1994. Т. 8. С. 182.

ства как человека, равенство его с каждым другим как подданного, самостоятельность каждого члена общности как гражданина<sup>240</sup>, то он пишет исключительно о мужской части человечества.

Кроме упомянутых естественных свойств, гражданину требуется только одно качество, а именно, чтобы он *«был сам себе господин»* и, «следовательно, имел какую-нибудь *собственность»*, чтобы ему не приходилось получать средства к существованию путем «разрешения пользоваться его силами», т. е. *служить* кому-то, кроме общества<sup>241</sup>. О тех, чей удел служить, Кант не пишет в этом рассуждении, но из его характера ясно, что он видит их существование необходимым, речь идет о невидимом фундаменте всеобщего правового гражданского общества, построенного на труде тех, кто их него исключен. Внимание последним он уделяет, однако, в «Метафизике нравов», когда пишет о «пассивных» гражданах. Характерно, что женщин в целом он упоминает только после перечисления различных групп мужчин (в том числе несовершеннолетних), причисляемых им к этой группе<sup>242</sup>. В действительности Кант не мыслит «пассивных граждан» гражданами, что ясно уже на следующей станице, когда он утверждает, что быть гражданином – значит иметь право голоса<sup>243</sup>.

Гражданин как полноправный член общности по определению не может быть «обязанным своим существованием и содержанием ... произволению кого-то другого в составе народа», т.е. быть представленным кем-то другим<sup>244</sup>. Однако, когда речь идет о «пассивных гражданах» «зависимость от воли других и неравенство ни в коей мере не противоречат свободе и равенству этих лиц *как людей*, которые вместе составляют народ»<sup>245</sup>. Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа, «пассивные граждане» дают свое согласие на принимаемые законы, хотя форма этого согласия не раскрывается в этом рассуждении. Наиболее значимым в этом небольшом отступлении является утверждение о том,

<sup>240</sup> Кант. И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». С. 172.

<sup>241</sup> Там же. С. 183.

<sup>242</sup> Кант. И. Метафизика нравов. Собр. соч. в 8 т.. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. С. 346.

<sup>243</sup> Там же. С. 347.

<sup>244</sup> Там же. С. 346.

<sup>245</sup> Там же. С. 347.

что положительные законы, на которые дается это согласие не должны противоречить естественным законам свободы и равенству всех в составе народа, а именно, «они не должны противиться возможности перейти из этого пассивного состояния в активное»<sup>246</sup>. Однако этого нельзя сказать об отстранении женщин в качестве таковых от гражданства, Кант же просто не считал должным рассмотреть этот момент. Причина последнего состоит, надо думать, в том, что вопрос свободы половины человечества, воспроизводящей это человечество, для него вопрос в принципе решенный. Все обоснование отчуждения у женщин в целом свободы включает в себя произвольные мужские утверждения о собственном превосходстве и о том, что женщина может, а что не может «от природы», представляющей собой произвольное установление мужчинами сущности той или иной вещи (и именно поэтому ее законы непреложны).

Кант в этом отношении представляет собой правило, а не исключение. Как отмечает С. Седжвик, зависимость выживания женщин от воли мужчин он понимает не как исторический факт, а как постоянное свойство женской природы<sup>247</sup>. Генеалогическая легитимность более раннего типа предполагает наличие фигуры отца, переопределяющей в своих терминах прошлое «наследие»<sup>248</sup>. Не сложно увидеть ее следы в обосновании Кантом подчинения женщин женской природой, Богом и традициями<sup>249</sup>. Легитимность же нового типа предполагает разум равных как обоснование общественного порядка. Критикам мужского господства (Олимпия де Гуж, Теодор Готлиб фон Гиппель) оставалось только распространить принципы новой легитимности на женщин. Но способно ли укорененное в них видение человеческой природы выдержать это распространение в полной мере?

---

<sup>246</sup> Кант. И. Метафизика нравов. С. 347.

<sup>247</sup> Sedgwick S. Can Kant's Ethics Survive the Feminist Critique? // *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Ed. by R. M. Schott. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1997. P. 89.

<sup>248</sup> Amorós C. *Hacia Una Crítica de La Razón Patriarcal*. P. 101.

<sup>249</sup> Schröder H. Kant's Patriarchal Order // *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Ed. by R. M. Schott. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1997. P. 284.

В том, что касается мужской приватной сферы, то есть дома, то, говоря на «языке светской любезности», «женщина должна властвовать, а мужчина управлять; ведь склонность властвует, а рассудок управляет»<sup>250</sup>, естественно властвовать женщина должна, подчиняясь. Господство мужа не противоречит постулируемому Кантом равенству вступающих в брак потому, что в его основе лежит «естественное превосходство способности мужчины над способностью женщины в содействии общим интересам домашнего быта и покоящееся на этом право приказывать»<sup>251</sup>.

Из сказанного ясно, что антропологию Канта следует читать, скорее, как «андрологию», то есть повествование о мужчинах. В этом контексте интересно то, что сам Кант (в полном соответствии с принципами андроцентризма) тему пола понимал как обоснование подчиненного положения женщин, во всяком случае, именно этому посвящен соответствующий параграф его «Антропологии...». Последний полон подтасовок («светской любезности»), подмен понятий, вызванных стремлением выставить подчинение властью, и не содержит особенной теоретической ценности даже в контексте вышеобозначенной его задачи. Однако, Кант уже в первом абзаце демонстрирует классические для андроцентризма постулаты. Как отмечалось выше, способность рождения в рамках последнего присваивается мужчинами. У Канта это происходит в контексте обоснования им «естественности» коитуса и брака сохранением рода. Для мужчин сексуальный акт лишен такого значения, поскольку он заканчивается до того, как женщина начинает, собственно, «сохранять род». Эта природная ситуация противоположна той, которая могла бы служить обоснованием семьи под господством мужчины. Именно на основе присвоения женской способности рождения (посредством утверждения ложного равенства женщин и мужчин в отношении репродукции) покоится кантовское обоснование брака.

---

<sup>250</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 348.

<sup>251</sup> Кант. И. Метафизика нравов. С. 307.

Главной чертой кантовского «человека» является разум, понимание которого задает весьма специфическое видение свободы. «Человек» оказывается расчлененным на разум, не обладающий никакими индивидуальными чертами, и чувства, на долю которых и остается все уникальное и контекстно обусловленное. Как отмечает С. Седжвик, феминистская критика подвергает сомнению независимость самоопределения от чувств<sup>252</sup>, но здесь мы имеем не просто эту независимость, но расчленение целостности человеческой личности на два мира, один из которых оказывается независимым от другого и определяющим для человеческого бытия, а другой содержит саму личность с ее особенностями, обусловленностью окружающими обстоятельствами и взаимосвязью с ней подобными. У Канта разум отделяется и отдалается от личности, его мир – это не мир чувственно-воспринимаемых явлений, а мир интеллигибельный, собственный мир. Это разграничение в большой степени определяет кантовскую философию, при этом отношения между двумя мирами оказываются весьма односторонними: интеллигибельный мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира, его законов, устанавливая их для воли (целиком принадлежащей к интеллигибельному миру), но сам при этом никак не обуславливается чувственно воспринимаемым миром<sup>253</sup>. Разум оказывается целой вселенной, оторванной от тела, чувств, мира. Интерпретации философии Канта, отмечающие эту пропасть, вполне обоснованы. Да, чувства здесь не обязательно противоречат морали, но фундамент автономии последней – расчленение человека на два мира, соотносимые друг с другом как вещь в себе и явление (именно это различие служит фундаментом для различения интеллигибельного и чувственно воспринимаемого миров<sup>254</sup>).

С. Седжвик отмечает, что в контексте этой логики можно утверждать, что этика Канта представляет собой этику заботы в широчайшем смысле этого слова. Требование того, чтобы мораль основывалась на практическом разуме, а не на чувствах, выражает его убежденность в том, что постольку, поскольку наши максимы

<sup>252</sup> Sedgwick S. Can Kant's Ethics Survive the Feminist Critique? P. 93.

<sup>253</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. Собр. соч. в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 4. С. 234.

<sup>254</sup> Там же. С. 231.

и действия определяются исключительно нашими личными интересами и проектами, мы не можем признать себя членами человеческого сообщества и не осознаем последствия нашего поведения для этого сообщества в целом<sup>255</sup>. Фундаментом для такого «сообщества», однако, служит низведение собственно человеческого до разумного, причем последнее понимается чрезвычайно абстрактно и, в сущности, не выдерживает возлагаемого на него груза, в результате чего мы имеем дело с ложной абстракцией и ложной универсализацией. Получившееся «сообщество» оказывается бесчеловечным, это не совокупность существ, обладающих индивидуальностью, являющихся частью определенной культуры и связанных отношениями друг с другом, а нечто иное. Едва ли это нечто можно назвать, собственно, «сообществом», ведь объединяющим фактором служит наличие тождественного самому себе разума у каждого (но не каждой) его представителя, связи же между ними оказываются несущественными для предлагаемой морали. Чувства каждого в отдельности могут выступать не только помехой, но и подспорьем в принятии правильного решения, но по большому счету они морально незначимы. Как указывает Б. Херман в контексте исследования этого аспекта у Канта, ничто из того, что мотивирует доброго человека не помешало бы его действиям морально недопустимым образом, если бы это было полезно для других. У него есть только склонность действовать в соответствии с законами морали<sup>256</sup>, но склонности, как мы видели выше, Кант оценивает невысоко.

Кроме того, «всеобщее благо» всегда было результатом произвольных определений господствующих мужских групп. Категорический императив также отступает перед ним, все должны поступать так, чтобы максима воли, лежащая в основе этих поступков, могла бы быть нормой всеобщего законодательства, но что это за законодательство? Сам Кант пишет о том, что некоторые женщины хотели бы быть мужчинами, потому что желают свободы (точнее, «ее склонности» имели бы в этом случае больше свободы), но ни один мужчина не хотел бы быть женщиной<sup>257</sup>. В

<sup>255</sup> Sedwick S. Can Kant's Ethics Survive the Feminist Critique? P. 81.

<sup>256</sup> Herman B. On the Value of Acting from the Motive of Duty // *Philosophical Review*. 1981. N 90. P 377.

<sup>257</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 345-346.

чем же состоит тогда *всеобщее* законодательство, в соответствии с которым мужчины отнимают свободу тех, от кого они получили свои жизни? Категорический императив проверяет универсальность максимы, как отмечает С. Седжвик<sup>258</sup>, но, как это демонстрирует сам Кант, исключая женщин из людей, эта «универсальность» носит весьма ограниченный характер.

Связь отдельного «человека» с человечеством в целом осуществляется на основе ложной универсализации, редукционистского понимания личности, исключаящего важность связи ее с другими людьми. В конечном итоге речь идет о свободе разума, множества изолированных разумов, а не людей в целом. Понимание разума, предполагающее пропасть между его миром и миром чувственно-воспринимаемым, приводит к определенной форме деиндивидуализации. Индивидуальность остается на стороне чувств, но человечность – на стороне разума. Человеческое общество в результате оказывается множественным воплощением последнего, в его основе лежит тождество разума самому себе, а не связь между конкретными людьми со всей их обусловленностью. В итоге утверждается не подлинная универсальность, а мнимая. Разум, понимаемый столь абстрактно, едва ли способен нести на себе груз, собственно, человеческого. Кроме того, такое «человечество» в принципе не способно вместить в себя два пола как два способа существования человека, и в достаточно существенной степени опирается на видение женщины как отклонения от единой мужской нормы. Абстрактное понимание свободы не обосновывает в достаточной степени исключение женщин из практического, гражданского, ее понимания, но оно само по себе содержит в качестве определяющего атрибута специфическое для андроцентристской традиции мышление изолированного индивида в качестве отправной точки для рассуждения вопреки тому факту, что ни один ребенок не выживает без заботы о нем, связи с другими людьми, которая, таким образом, предшествует становлению независимых индивидов.

Несложно увидеть в противопоставлении разума и склонностей связь с классической патриархатной дихотомией культура/природа. Разум – это то, что делает

---

<sup>258</sup> Sedwick S. Can Kant's Ethics Survive the Feminist Critique? P. 84.

«человека» «человеком», а склонности – это то, декларируемый приоритет чего в отношении поступков, служит обоснованием исключения женщин из содержания этого понятия. Модель рассуждений о человеке, основанная на противопоставлении универсально человеческого животному не способна вместить два пола, или, точнее, два типа *человеческих* тел. Даже в самых абстрактных своих формах видение Кантом «человека» и «его» «свободы» укоренено в специфике андроцентристской традиции. Возможно, именно понимание Кантом положения женской половины человечества нагляднее всего демонстрирует бесплодность свободы его разума для достижения свободы человека.

Как отмечалось выше, именно посредством утверждения ложного равенства женщин и мужчин в репродукции Кант обосновывает брак, который представляет собой «соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга»<sup>259</sup>. Однако, в действительности, как отмечает К. Пейтмен, речь идет о мужском сексуальном праве<sup>260</sup>. Брак предполагает одновременно «естественное» равенство человеческой пары и «естественное» же подчинение женщины мужчине. Для чего Канту в принципе нужно утверждать равенство «лиц» в браке? Как отмечает К. Пейтмен, если гражданского равенства между полами нет, если женщины не являются собственницами имущества и своими собственными хозяйками, Канту нечем обосновать свою любопытную категорию «личного права» и свое мнение по поводу брачного контракта<sup>261</sup>. Личное право «представляет собой право владения внешним предметом как *вещью* и пользования им *как лицом*»<sup>262</sup>, но его взаимность в браке, по-видимому, должна нивелировать эффект низведения до вещи.

Кант одновременно утверждает и отрицает, что женщины являются личностями<sup>263</sup>. С одной стороны, все обладают разумом, дающим возможность действо-

<sup>259</sup> Кант И. Метафизика нравов. С. 305.

<sup>260</sup> Pateman C. The Sexual Contract. P. 168.

<sup>261</sup> Ibid. P. 169-170.

<sup>262</sup> Кант. И. Метафизика нравов. С. 303.

<sup>263</sup> Pateman C. The Sexual Contract. P. 168.

вать в соответствии с нравственными законами, с другой, женщины на это неспособны, поскольку являются созданиями чувства, и действуют только если это приносит им удовольствие, для женщин благо – это то, что приятно, они не знают «никого «должно», никакого «надо», никакой обязанности»<sup>264</sup>.

Произвольное определение мужчинами «природы» женщин и мужчин позволяет не принимать во внимание реально существующие феномены вроде проституирования женщин и детей, имеющего целью мужское удовольствие, или заботы женщин о детях, значительную часть времени далекую от такового. Впрочем, когда речь заходит о проституировании, Кант игнорирует мужское удовольствие как его реальный смысл, сосредотачивая внимание на жертвах и задаваясь вопросами о том, насколько «некто» вправе «продать себя или сдать в аренду»<sup>265</sup>. Он отвечает на этот вопрос отрицательно, аргументируя это тем, что человек не является своей собственностью и не может делать, что захочет со своим телом, поскольку оно относится к его самости<sup>266</sup>. Однако, так как приобретение какой-нибудь части человеческого тела есть приобретение всего человека как лица, отдача себя представителем одного пола другому и использование друг друга ради наслаждения «не только допустимы при вступлении в брак, но и возможны единственно при этом условии»<sup>267</sup>.

Но если человек неделим и его сексуальные свойства неотделимы от него, то почему бы мужу и жене не остаться личностями друг для друга?<sup>268</sup> С точки зрения К. Пейтмен, причина состоит в том, что Кант исключает женщин из категории личностей или индивидов в принципе, они могут быть только собственностью. Общественный договор, который создает гражданскую свободу и равенство, зависит от сексуального договора, который создает патриархатное (личное) право. По контрасту с господством мужчин над женщинами в браке становится ясно, что значит быть хозяином самому себе в гражданской жизни<sup>269</sup>.

<sup>264</sup> Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. Собр. соч. в 8 т.. М.: ЧОРО, 1994. Т. 2. С. 115.

<sup>265</sup> Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 156.

<sup>266</sup> Там же. С. 157.

<sup>267</sup> Кант. И. Метафизика нравов. С. 305.

<sup>268</sup> Pateman C. The Sexual Contract. P. 171.

<sup>269</sup> Ibid. P. 171.

Андроцентризм играет ключевую роль в сокрытии подлинного значения кантовского равенства в сексуальном использовании, поскольку именно он заставляет нас поверить в это равенство. Кант утверждает, что если один из супругов сбежал, то «другой вправе в любое время и беспрекословно вернуть его, словно вещь, в свое распоряжение»<sup>270</sup>, хотя очевидно, что фактически это может осуществить только муж. Характерно, что одновременно с этим он прямо противопоставляет раба мужского пола и жену, поскольку владение последней – это владение той, кто «от природы», то есть по властному утверждению мужской группы, как таковая лишена гражданской личности<sup>271</sup>.

В рассмотрении договорной традиции следует обратить внимание на еще одного теоретика, которого многие комментаторы, будучи «слепыми» в отношении сексуального договора, считают противником договорной теории. Речь идет о Г. В. Ф. Гегеле, который не принимал идею первоначального договора, однако полагал, что брак берет свое начало в договоре: это не договор о взаимном использовании, но «договор, выходящий за рамки договора», и все же – договор.

К. Пейтмен отмечает, что для того, чтобы включить женщин в гражданское общество, одновременно исключив их, Гегель воспроизводит противоречие теории И. Канта<sup>272</sup>. Брачный договор Гегеля – это договор не о взаимном сексуальном использовании (собственник всегда находится за пределами договора), но об объединении в одно лицо, отказа от «природной и единичной личности», с помощью которого достигается субстанциальное самосознание. Отказ от индивидуальности, однако, сопровождается усилением ощущения собственной автономии, противоречие разрешается взаимным признанием, утверждающем единение и сохраняющем автономию<sup>273</sup>.

Однако Гегель заимствует произвольные патриархатные представления о различии полов (действительно существующее при этом не признается значимым) и наделяет их политическим значением. Женщина «имеет свое субстанциальное

<sup>270</sup> Кант. И. Метафизика нравов. С. 306.

<sup>271</sup> Там же. С. 395-396.

<sup>272</sup> Pateman С. The Sexual Contract. P. 173.

<sup>273</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 210-211.

назначение» в семье<sup>274</sup>, женщины не могут участвовать в гражданской публичной жизни, поскольку с точки зрения мужчин «от природы» лишены способности подчиняться «требованиям всеобщего»<sup>275</sup>.

Характерно, что Гегель практически прямо утверждает правомерность андроцентризма в форме права мужчин олицетворять и представлять всеобщее: «...*один* пол есть духовное как развивающееся на *для себя* сущую личную самостоятельность и на знание и воление *свободной всеобщности*, на самосознание постигающей мысли и воление объективной конечной цели; *другой* пол представляет собой сохраняющееся в единении духовное как знание и воление субстанциального в форме конкретной *единичности и чувства*»<sup>276</sup>.

Семья понимается как естественная сфера, в то время как публичная жизнь полагается продуктом мужского творчества. Утвержденная признанием в браке автономия мужчины проявляется в публичной сфере, где он и представляет то самое «единое целое», одно лицо брака. Где же и как проявляется утвержденная признанием женская автономия?

В сущности, нигде и никак. Муж должен добывать вовне средства для семьи, заботясь об удовлетворении ее потребностей, ему же принадлежит право распоряжения семейным имуществом<sup>277</sup>. Не сложно увидеть здесь андроцентристский код: «труд женщин – не труд». В действительности самым непосредственным трудом по обеспечению потребностей является репродуктивный труд, который, как имплицитно предполагается Гегелем, выполняют женщины в семье. Однако этот труд вообще не включается им в труд по удовлетворению потребностей. Последний помещается в раздел о гражданском обществе и предполагается выполняемым в его рамках. Безвозмездный женский труд, выполняемый в семье, не признается фундаментом для экономики, однако семья полагается фундаментом гражданской жизни, поскольку именно там мужчины учатся недоговорному взаимодействию в контексте союза, основанного на любви и доверии. Женщины, однако, не учатся

<sup>274</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 215.

<sup>275</sup> Там же. С. 216.

<sup>276</sup> Там же. С. 215.

<sup>277</sup> Там же. С. 218.

там тому же, их проникновение в гражданскую сферу означает подмену общей цели власти частной целью<sup>278</sup>. Причина, по которой это так, становится ясна, если принять во внимание код: «порядок – патриархатный порядок»: поскольку «общая цель власти» состоит в сохранении мужской власти, ради которой конкретные мужчины поступаются с частными интересами, у женщин причин поступаться с такими не оказывается.

Признание является частью становления самосознания и в этом качестве требует взаимности. Однако признание, являющееся этапом становления самосознания, это признание равного, признание неравным – это признание в качестве господина. Если, как указывает К. Пейтмен, полноценное признание в браке невозможно, то как он может быть «моментом» социального целого «семья – гражданское общество – государство»?<sup>279</sup> Признание неравным, имеющее место в диалектике господина и раба, действительно является «моментом» развития, однако и господин, и раб встречаются в гражданском обществе как равные, делая возможным становление самосознания.

С. де Бовуар, подобно многим другим, пыталась применить диалектику господина и раба к отношениям жены и мужа, но сам Гегель вытесняет женщин из исходного отношения, не выделяя им даже роль рабынь, поскольку эта роль должна была бы быть преодолена, в то время как в гражданском обществе подчиненная роль женщин должна сохраняться. Развитие «всеобщей» свободы не затрагивает женщин. По замечанию К. Пейтмен, у Гегеля (так же, как и у классических теоретиков договора) якобы универсальная публичная сфера обретает смысл, когда мужчины смотрят из общественного мира на частную бытовую сферу, в которой господствует подчинение жён<sup>280</sup>. Гражданин – это не только самосознание, признанное равным, но и господин, признанный естественной подчиненной, поэтому семья и гражданская сфера/государство неразделимы. Это признание не полагается, однако, подобным таковому раба, оно должно происходить из любви, а не страха

<sup>278</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Соч. в 14 т. Т. 4. М.: Академия наук СССР. Институт философии, 1959. С. 255.

<sup>279</sup> Pateman C. The Sexual Contract. P. 177.

<sup>280</sup> Ibid. P. 178.

смерти, поэтому брак должен быть союзом между равными, т. е. договором. В противном случае нельзя утверждать тождественность интересов женщин-индивидов с субстанциальным целым (чтобы могло быть создано единство в браке, объединение лиц, у женщин должно быть лицо). Это значит, что к Гегелю возникает тот же вопрос, что и к теоретикам договора: если женщины – естественные подчиненные, неспособные к участию в договорах, почему они всегда способны заключать брачный договор?

Единство и доверие создается осознанием индивидами своих интересов как интересов субстанциального целого<sup>281</sup>. Непосредственные связи между людьми не создают единства. Братство формируется на основе одного и того же отношения к чему-то третьему. Доверие, формируемое осознанием тождества субстанциального интереса, это не доверие ближнему, но доверие, вызванное общей выгодой (поэтому женщины не могут быть частью общего и представляют частное). Этот специфический тип внутригрупповой связи замещает первичные личные отношения в качестве структуры общества. Подлинно личные отношения с другими людьми оказываются случайностью.

Из сказанного выше очевидно, что под субстанциальным целым скрывается патриархатный порядок. Именно подчинение ему представляет собой добродетель. Метафизически понимаемая природа (т. е. как нечто данное и неизменное) также важна для построения Гегеля, поскольку патриархатная система родства в ней понимается как «естественная всеобщность», а семья как непосредственный или природный дух. Рождение детей вновь утверждается как мужской, а не женский акт: рожаящая в браке женщина не имеет лица, рожаящая вне брака женщина – преступница, а ее ребенок – ошибка, которая не может быть полноправной частью патриархатного общества за неимением представителя, т. е. вне брака женщина фактически также не имеет лица. После выхода из семьи дети предназначены «субстанцией» для основания новой, но до этого они, по утверждению Гегеля, существуют для себя<sup>282</sup>. Женщины в рамках вышеописанной логики не могут выйти из семьи

<sup>281</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия духа. М.: Издательство АСТ, 2022. С. 476.

<sup>282</sup> Там же. С. 478.

(гражданское общество для них закрыто), получается, что они выходят из нее прямо в брак и как личности существуют только в краткий миг, предшествующий заключению брачного договора: момент, после передачи отцом мужу и до произнесения брачного обета послушания.

Вытеснение женщин из области универсального посредством андроцентристских кодов – это способ, которым идея Гегеля навязывает себя действительности. Одним из важных кодов в этом отношении оказывается код изолированного индивида. Диалектика самосознания Гегеля может быть прочитана как история становления этого индивида. В ходе становления самосознания отвергается, ничтожается, окружающая действительность, вещь, вплоть до ее уничтожения. Победа над страхом смерти означает победу над жизнью, над бытием частью мира. Личности, связанной с миром посредством первичных человеческих отношений (с матерью и ее окружением), все же можно найти место в системе Гегеля: она представляет собой этап, который должен быть преодолен. Самосознание для становления должно преодолеть факт своей порождённости, природной зависимости: «... проявление себя как чистой абстракции самосознания состоит в том, чтобы показать себя чистой негацией своего предметного модуса, или показать себя несвязанным ни с каким определенным наличным бытием, не связанным с общей единичностью наличного бытия вообще, не связанным с жизнью»<sup>283</sup> (единичное, конкретное бытие, как мы видели выше, представляет женщина).

Для становления нужно уничтожить связи с наличным бытием даже если это потребует уничтожения их носителей. Смерть, убийство, уничтожение – это не просто метафоры в этом описании становления самосознания патриархатного индивида. Вполне возможно, что это описание действительно верно (особенно в контексте данного нами ниже на основе теории Ф. Энгельса предположения о том, что становление патриархата начиналось с отделения от сообщества мужских групп).

Риск жизнью не в столкновении с себе подобным, а при рождении себе подобной не дает признания (он в принципе не имеет никакого значения). Признание

---

<sup>283</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 101.

происходит не из риска жизнью, но способности убить, намерения, демонстрирующего, что способный «для себя». В этом сложно не усмотреть специфику мужской автономии: будучи порожденным женщиной, мужчина отрицает эту данность, присваивая себя контроль над сферой воспроизводства и преобразуя мир для утверждения собственной квазиавтономии. Поддержание последней требует поэтому исключения женщины – первой свидетельницы фактического отсутствия автономии и обеспечительницы потребностей, труд которой не может быть признан значимым, как и она сама, поскольку это признание несовместимо с мужской автономией.

Господин – это отрицание человека как части мира, это «чистая негативная власть, для которой вещь – ничто»<sup>284</sup>. Раб благодаря служению «снимает свою привязанность к естественному наличному бытию и отделяется от него»<sup>285</sup>. Раб отныне тоже не часть мира, он отстранен и независим от него, поскольку зависим от господина, который стоит между ним и миром. Свободный труд не ведет к «созерцанию самостоятельного бытия как себя самого», потому что «если сознание формирует, не испытав абсолютного страха, то оно – только тщеславный собственный смысл; ибо его форма или негативность не есть негативность в себе и его формирование не может поэтому сообщить ему сознание себя как сущности»<sup>286</sup>.

Часто утверждается, что признание господина со стороны равного невозможно: «тот либо умрет за свободу, либо победит господина и станет им сам, либо проиграет»<sup>287</sup>. Жизнь победившего господина «становится постоянным и неизменным бездельем и потреблением»<sup>288</sup>, даже если он нападает другого господина и побеждает, его положение, в сущности, не меняется, как утверждает Ф. Фукуяма<sup>289</sup>. И все же, почему господин, выбирая смерть, в конечном итоге выживает?

<sup>284</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 101.

<sup>285</sup> Там же. С.105.

<sup>286</sup> Там же. С. 106.

<sup>287</sup> Корецкая М.А. Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. N 3. С. 124.

<sup>288</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2015. С. 284.

<sup>289</sup> Там же. С. 284.

Руссо прав в своем указании на дистанцию между завоеванием и удержанием: из первого не следует второе, но рабство необходимо длительно. Это означает, что ситуации битвы господина против раба не могло быть в принципе (и как принципа) – господ необходимо должно быть несколько и для успешного удержания они должны завоевать группу, общество, которое должно работать на это удержание. Господство создается договором. Несколько господ могли объединиться против одного потенциального раба или нескольких, но не иначе. Битвы не на жизнь, а на смерть не могло быть ни в действительности, ни в качестве принципа. Физические преимущества и все то, что имеет значение в битве один на один, несущественны для установления господства.

Господа должны объединиться и захватить группу, чтобы обеспечить удержание и утвердить себя в качестве таковых. Прежде всего, они должны захватить женщин, которые обладают природной монополией на сферу воспроизводства группы, чтобы отнять эту власть. «Господин самого себя» Ницше, который якобы властвует над своими желаниями и потребностями, подчиняет последним все общество: чтобы он мог существовать, «счастье женщины» должно состоять в исполнении желаний мужчины<sup>290</sup>, пока мужчина-господин живет для войны, он занят подчинением себе мира, воспроизводство существования которого обеспечивается женщинами.

Если бы господа боролись между собой, их бы не стало, цель договора – потребление жизней тех, кто из него исключены. Специфика данного объединения состоит в общей цели, объединяет всегда нечто внешнее, а не межличностные отношения. Эта структура отражает структуру группы господ, объединившихся для захвата. Эта группа необходимо замкнута на себе, поскольку для удержания она должна навязать идеологию, в основе которой ложь (патриархатная концепция рождения) и всеми силами сопротивляться истине.

---

<sup>290</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 48.

Нередко отмечается противоречие между диалектическим методом Гегеля и конечностью его системы. Более удивительным предстает, однако, то, что развивающийся как проявление абсолютной идеи индивид оказывается неожиданно статичным, как и сама идея, занятая лишь самопознанием. Раб не преобразует себя в творчестве, а переносит в него уже готовую форму. «Оттого, что форма выносится вовне, она не становится для него чем-то другим, нежели оно само, ибо именно форма есть его чисто для-себя-бытие, которое становится тут для него истиной»<sup>291</sup>. В процессе труда он не изменяет себя, а обнаруживает. Он замкнут на себе. Трудящийся не-раб не «в-себе», поскольку трудится не под влиянием страха и не извлекает из себя форму как для-себя-бытие. Форма не меняется от того, что раб переносит ее вовне, она не преобразуется из-за действительности, последняя оказывается пассивной материей, лишенной творческой силы. Диалектика Гегеля – философия самопознания, становления неизменного, она изначально замкнута на себе. С этой замкнутостью согласуется фундаментальная роль негативности, пределом которой выступает уничтожение мира, утверждающее ложную автономию и независимость сознания.

Таким образом, философия Гегеля пронизана андроцентризмом на фундаментальном уровне, но это не значит, что ее повествование ложно или бесполезно. Теория, андроцентризм которой столь силен, работает за счет кодов, вытесняющих действительность, однако при правильном прочтении она раскрывает специфику группы мужчин-господ. Правильное прочтение подобной теории, преодолевающее заложенные в ней коды и мифы, имеет, как это неиронично, существенную негативную пользу – оно раскрывает нам то, чего быть не могло (битва господина и раба, физическое превосходство как источник угнетения), а также те способы, которыми эта группа защищает себя на символическом уровне. Гегель в отношении брака выступает как теоретик договора, при этом он отрицает договорную сущность господства, утверждая его как необходимый момент развития самосознания.

---

<sup>291</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 106.

В конечном итоге он предстает защитником господина (именно господская перспектива определяет начало повествования, кроме того, как отмечает М. А. Корецкая, ранее Гегель защищал господина в тех же терминах, которые после использовал для защиты раба<sup>292</sup>), искусно вытесняя договор ценой неправдоподобного повествования, элиминирующего аспект удержания (что ранее уже критиковалось Руссо). Диалектика господина и раба еще раз демонстрирует роль метафор в философии: искусное их применение создало вокруг господина романтический ореол, благодаря которому философию Гегеля, порой, рассматривают как философию духовного вызова, тесно связанного с жизненным опытом<sup>293</sup>.

Договорная теория происхождения государства даже понятая метафорически (когда договор выступает актом разума, как у И. Канта) ничего не говорит о происхождении государства, она рассказывает историю борьбы мужских групп за власть, демонстрируя попытки обосновать эту власть друг перед другом. Это мужской рассказ о мужчинах, которые мыслят себя единственными достойными права определять устройство современного общества, переворачивая с ног на голову путем присвоения женской способности рождения природную ситуацию, в которой это право неотделимо от последней. Женщины вытесняются из группы индивидов, что полностью соответствует духу андроцентристской перспективы, содержащей в своей основе патриархатную концепцию рождения, исключаящую женщин из категории людей. Это вытеснение мужчины-философы осуществляли в том числе посредством приписывания мужчинам больших природных способностей в силе и разуме даже несмотря на то, что в рамках ими же рисуемого гражданского общества господство не может быть обосновано апеллированием к естественным качествам (а кроме того, обосновывая мужское господство силой, они одновременно отрицали его установление посредством ее, т. е. посредством войны; исключением является Т. Гоббс, который открыто признавал, что без войны оно не могло быть

---

<sup>292</sup> Корецкая М.А. Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба. С. 120.

<sup>293</sup> Маркова Л.В. Философия Г. В. Ф. Гегеля как философия духовного вызова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. Т.14. N 2. С. 151.

утверждено). Отчасти поэтому так важно постулировать брак договором, добровольным соглашением, в рамках которого женщина передает вдруг возникшие у нее естественные права мужу. Политическим смыслом утверждения брака договором является новая легитимация мужского господства, которая в новых условиях не может быть осуществлена без противоречий, но должна быть осуществлена, в чем философы договорной теории не имеют разногласий.

Ложное равенство, произвольное определение природы в эссенциалистском ключе, изолированный договорной «индивид», патриархатная концепция рождения, «мужской» характер присваивающего труда, сексуальный договор – все это коды патриархатной идеологии, обязанные андроцентризму тем, что остаются незамеченными в качестве таковых. Патриархатные дихотомии публичное/приватное, культура/природа также являются такими кодами.

Андроцентризм обуславливает специфическое видение человека как совокупность универсально человеческого и природного. Как отмечалось выше, такое видение не способно вместить два пола, два типа человеческих тел. Все проанализированные теории отрицают специфику женского тела как тела человеческого, включающую в себя значимые его отличия как от тел самок животных, так и от мужского тела. К. Пейтмен указывала на то, что договорные теории вмещают в себя только один тип человеческих тел, обращая внимания на утверждение Т. Гоббса о том, что единство лица обуславливается единством представителя, а не единством представляемых. Андроцентризм, таким образом, имеет фундаментальное значение в отношении видения теоретиками договора человека и общества.

У всех рассмотренных философов либеральной части договорной традиции «сексуальный договор» является более или менее явным фундаментом их рассуждений. Только не признающий утверждений о мужском природном превосходстве Т. Гоббс полагает брак результатом общественного договора, хотя черты сексуального договора все же прослеживаются в его понимании первичного соглашения между хозяином и слугой. Д. Локк в полемике с сэром Р. Филмером вынужденно

раскрывает «природную» супружескую власть как основание «отцовской» («родительской») «природной» власти и частной сферы<sup>294</sup>. Ж-Ж. Руссо также помещает ее в самое начало процесса развития гражданского общества посредством натурализации семьи и разделения труда в ней.

«Естественность» разделения труда обосновывает то, что женщины оказываются исключенными из первичного распределения собственности, закрепляемого договором (и этикой в аспекте западноевропейского понимания распределительной справедливости). Сама собственность в картинах теоретиков договора зарождается одновременно с семьей, то есть со становлением патриархата (в картине же рисуемой, например, Ф. Энгельсом последний ей предшествует). Собственность охраняется патриархатными механизмами наследования, которые воплощены в семье, основанной на браке как основном элементе патриархатных систем родства. Именно поэтому она является основой гражданского общества, хотя открыто признается таковой теоретиками договора разве что в рамках воспитательной функции (Ж-Ж. Руссо). Сам первоначальный договор играет роль закрепления первоначального распределения, воплощая еще один патриархатный код «до/после», разделяющий историю на две части. Этому разделению соответствует и противопоставление хаоса порядку, под которым мыслится только патриархатный порядок.

Обоснование собственности в рамках либеральной традиции представляет собой тавтологию. Труд выступает обоснованием присвоения постольку, поскольку этот труд тела, который находится в собственности у личности. Приложение собственности к «природе» ведет к ее увеличению, поэтому, как отмечала Х. Арндт, собственность в данном случае выступает, скорее, присвоением<sup>295</sup>. Именно обоснование неограниченного роста собственности (в руках определенной группы мужчин) стремились сформулировать договорные теоретики либерального толка, этой цели отвечает и трансформация распределительной справедливости. На практике главную роль в этом процессе играют произвольные властные определения

<sup>294</sup> Локк Д. Два трактата о правлении. С. 306.

<sup>295</sup> Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. С. 140-151.

«природного» мужчинами. Последние, будучи скрытыми, представляют собой подлинную основу либерализма как политической практики.

Все теоретики договора воспроизводят патриархатную концепцию рождения, хотя для той или иной теории более значимыми оказываются различные ее предпосылки. У Гоббса, например, аспект отказа в связи между матерью и ребенком играет меньшую роль, чем у Локка и Руссо. Для Локка первичны отношения «мужа и жены», а не матери и ребенка, Руссо не мог представить, что отношения между матерью и ребенком имеют значение в передаче человеческого опыта, а окружающие условия, которые толкнули на объединение в «стада» мужчин, могли бы толкнуть к сохранению и развитию связи между матерями и детьми. То же самое можно сказать о Лукреции. За счет отрицания материнства происходит порождение изолированных взрослых мужчин как идеала категории «человек» и отправной точки в истории о происхождении человеческого общества.

Кант наследует все перечисленные противоречия, хотя и скрывает их более искусно. На примере его теории видно, как все эти патриархатные коды обуславливают патриархатную мораль и видение человеческой свободы.

Гегель же скрывает за историей становления самосознания историю становления изолированного индивида, члена группы господ, объединившихся для захвата. Он воспроизводит все противоречия теоретиков договора, связанные с браком, в остальном затемняя договор путем игнорирования аспекта удержания. Женщины исключены из движения «человечества», которое представляют мужчины, к свободе, и это исключение является необходимым условием этого движения.

Таким образом, андроцентризм обуславливает договорные теории в самой их основе и скрывает одни и те же фундаментальные ходы в рассуждениях упомянутых теоретиков. Речь идет о постулатах, которые мыслятся не нуждающимися в доказательствах, определениях реальности с позиции власти.

Либерализм, изначально заключающий в себе интенцию сохранения первоначального распределения (воплощением которого и является собственность), противостоит как теория и как практика стремлению к перераспределению, которое в

его рамках предстает как несправедливость. Государство представляется единственным ограничителем свободы, и любая его попытка снизить эффект концентрации значительного количества ресурсов в руках мужской группы является нарушением прав. Чем в большей степени либерализм воспроизводит вышеобозначенные коды, тем меньше он способен преодолеть свои недостатки, если это в принципе возможно.

Речь идет о патриархатных кодах, имеющих значение и за пределами договорной традиции, многие из них, как мы увидим далее, заимствует и марксизм.

## **§ 2. Марксистская традиция: феминистская надстройка и андроцентристский базис<sup>296</sup>**

Анализ марксизма в качестве андроцентристской теории важен как для понимания его самого, так и для понимания андроцентристской традиции. Представляя собой критическую теорию, стремящуюся очертить пути освобождения всего общества от системной эксплуатации, он продолжает оставаться актуальным постольку, поскольку таковым остается объект его критики. Бесчисленное множество раз эту теорию подвергали анализу с целью ответить на вопрос о том, какие ошибки и какие все еще важные для нас прозрения она содержит.

В отличие от множества других андроцентристских теорий, составляющих так называемый философский канон, марксизм лишен явных признаков андроцентризма вроде открытого женоненавистничества. Напротив, утверждения о женщинах, которые он содержит, соответствуют в большей или меньшей степени феминистским ценностям. И именно поэтому анализ теории Маркса как части андроцентристской традиции представляется особенно важным. Речь идет о теории, которая по степени своего андроцентризма значительно уступает даже и некоторым своим последовательницам, однако по-прежнему остается частью традиции, их породившей.

---

<sup>296</sup> В данном параграфе используются материалы, ранее опубликованные в статье: Кострицкая Т.А. Марксизм как часть андроцентристской традиции: феминистская надстройка и андроцентристский базис // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21. N 4. С. 382-385.

Слова «феминистская надстройка» в названии параграфа отсылают к многочисленным утверждениям Маркса о женщинах и их роли в обществе и освободительном движении. Эти утверждения соответствуют, как уже было сказано, феминистским ценностям и потому с позиции, скажем, И. Ландау андроцентризма в теории Маркса в принципе быть не может. Однако если внимательнее всмотреться в то, каковы следствия этих утверждений и как они вплетены в целое теории, станет ясно, что значение их для последней поверхностно. Последнее утверждение ни есть ни в коем случае подозрение в неискренности, наоборот, Маркс на определенном уровне весьма последовательно придерживался ценностей, лежащих в основе женского освобождения, «поверхностность» здесь отсылает лишь к большой пропасти между констатацией факта и выведения из него всех следствий для своей теории, которое Маркс не осуществил.

«Освобождение класса производителей есть освобождение всего человеческого рода, без различия пола и расы»<sup>297</sup>, – писал Маркс. Однако он также отмечал, что капиталисты предпочитают нанимать женщин, потому что их труд стоит дешевле<sup>298</sup>, а это значит, что производящий класс состоит, как минимум, из женщин, труд которых обходится дешевле и мужчин, труд которых оплачивается выше. Сам философ не поставил вопрос о том, каково происхождение этой разницы или о том, что в этом случае имеет место быть – более высокая оплата труда мужчин или более низкая оплата труда женщин? Чтобы утверждение Маркса было правдиво, происхождение этой разницы должно заключаться в структуре производящего класса и быть отражено в анализе последней соответственно. Иначе, то есть в том случае, если причина этой разницы лежит вне производственных отношений, освобождение производящего класса никак не может привести к ее устранению и, соответственно, к освобождению всех людей независимо от пола. В отличие от Маркса мы имеем исторический опыт, который наглядно свидетельствует об истинности по-

---

<sup>297</sup> Маркс К. Введение к программе французской рабочей партии // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 19. М.: Политиздат, 1961 г. С. 246.

<sup>298</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 533.

следнего утверждения, но опыта и тех знаний, которыми обладал Маркс, было более чем достаточно для того, чтобы поставить обозначенные вопросы и попытаться дать на них ответы.

Итак, откуда приходит вся эта дешевая рабочая сила в лице женщин и детей? Самый очевидный ответ на этот вопрос – семья. Маркс пишет, что нынешняя многогамная семья должна развиваться и меняться по мере развития и изменения общества, он предполагает, что это «порождение социальной системы» способно улучшаться, пока не будет достигнуто равенство полов<sup>299</sup>. Если мужское господство в семье и более низкая оценка труда женщин и детей вплоть до его оценки как «не-труда» – это порождение социальной системы, каким именно образом социальная система его порождает?

Маркс утверждает, что существование семьи неизбежно обусловлено ее связью со способом производства, существующим независимо от воли буржуазного общества, предопределяющего форму семьи, «в которой скука и деньги являются связующим звеном»<sup>300</sup>. То есть семья как таковая определяется связью с производством. Маркс избегает представления ее как «гавани в жестоком мире» (Н. Фрейзер) даже в большей степени, чем, скажем, Ю. Хабермас, высвечивая то, что эта связь говорит нам о семье, но что она говорит о производстве?

Рассказ Маркса вновь начинается с взрослых индивидов, которые воспроизводя собственную жизнь, «начинают производить других людей» в рамках семьи, включающей в первую очередь отношения мужа и жены, а после – родителей и детей. Основанная на браке семья вначале была «единственным социальным отношением», а затем вследствие само собой размножившегося населения (несложно углядеть в этом повествовании следы Ж-Ж. Руссо) становится подчиненным отношением, которое должно рассматриваться согласно эмпирическим данным, а не «понятию семьи»<sup>301</sup>.

<sup>299</sup> Krader L. The Ethnological Notebooks of Karl Marx. Assen: Van Gorcum, 1974. С. 124.

<sup>300</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. в 50 т. Т 3. М: Политиздат, 1955. С. 168-169.

<sup>301</sup> Там же. С. 27-28.

При этом самому Марксу вовсе не чуждо «понятие семьи», на основе которого он пишет об утрате семейных уз в капиталистическом обществе и лицемерии буржуазной ее версии. Кроме того, он соглашается с гегелевским определением любви как основы семейной жизни и на его основе критикует гегелевское же описание сословия землевладельцев, в котором семейная жизнь «бездушна» и иллюзорна<sup>302</sup>. Описывая в Коммунистическом манифесте трансформацию семьи, Маркс писал о разрушении всех семейных связей в среде пролетариата благодаря развитию крупной промышленности и положению женщин как орудий производства<sup>303</sup>. При этом орудием производства женщина выступает и в буржуазной семье, во всяком случае Маркс не спорит с буржуа, смотрящим на свою жену «как на простое орудие производства»<sup>304</sup>. Позже он повторяет эту мысль в «Капитале», утверждая, что «крупная промышленность разрушает вместе с экономическим базисом старой семьи и соответствующего ему семейного труда и старые семейные отношения»<sup>305</sup>.

Следует отметить, что Маркс в целом не идеализировал разделение труда в патриархатной семье докапиталистического типа, полагая, что в нем уже было сокрыто рабство<sup>306</sup>, хотя и отказал ему в полноценном исследовании, полагая что изначально оно было «естественным», возникшим на основе половозрастных различий, чисто на «физиологической почве»<sup>307</sup>. «Естественность» вновь служит проводником андроцентризма в аспекте затемнения основ мужского господства.

Разделение труда покоится на «естественном» разделении его в основанной на институте брака «естественной» семье. «Примитивное и скрытое» рабство в ней – первая собственность, являющаяся непосредственным результатом разделения труда. Вообще, разделение труда и частная собственность, это, с точки зрения К.

<sup>302</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 1. М: Политиздат, 1955. С. 334.

<sup>303</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 4. М: Политиздат, 1955. С. 443-444.

<sup>304</sup> Там же.

<sup>305</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 23. М: Политиздат, 1955. С. 500.

<sup>306</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 31.

<sup>307</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. С. 364.

Маркса, тождественные выражения. Они же порождают и противоречие между интересами отдельного индивида или семьи и «общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом»<sup>308</sup>.

Здесь мы видим выявленный в рамках договорной традиции андроцентристский код, сопоставляющий распределение (присвоение) с выполняемым трудом непосредственно, в то время как между этими двумя вещами располагается произвольная мужская оценка значимости труда. Этот код скрывает, что *господство предшествует присвоению, а не следует из него*. У теоретиков договора он не отделим от натурализации патриархатной семьи, и то же самое мы находим у Маркса. Последний также не отмечает противоречия между интересами «индивида» и «семьи», которая подчинена мужчине. Хотя оно читается в его повествовании, следствий из него практически не выводится, интерес семьи мыслится не как таковой мужчин, а как объединяющий ее членов. Это типичный для андроцентристской традиции ход, который совершает также и Д. Ролз, когда полагает семью справедливой без исследования отношений в ней<sup>309</sup>.

И все же, какие именно «семейные узы» разрушает большая индустрия в пролетарских семьях? Каким образом она превращает женщин в инструменты производства, и, что более важно, какова отправная точка этого превращения? П. Чаттопадхьяй отмечает в отношении анализа семьи Маркса, что его интересовала вовсе не семья как таковая и не буржуазная семья, но именно семья рабочего класса под властью капитала составляла существенную часть Марксовой критики политической экономии<sup>310</sup>.

Круг замыкается, женщины и дети приходят из семьи в производство, будучи уже к своему приходу более дешевой рабочей силой, но именно производство, с точки зрения Маркса, определяет в значительной степени то, что из себя представляет семья, не наоборот. П. Чаттопадхьяй аргументировал против утверждения

<sup>308</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 31.

<sup>309</sup> См. анализ с этой точки зрения теории справедливости Д. Ролза в Оукин С.М. Джон Ролз: справедливость как честность – для кого? // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М.: РОССПЭН, 2005. С. 249-273.

<sup>310</sup> Chattopadhyay P. Women's labor under capitalism and Marx // Bulletin of Concerned Asian Scholars. 1999. Vol. 31. N 4. P. 69.

об игнорировании Марксом репродуктивного труда и различной роли полов в производстве тем, что тот не раз признавал разницу в эксплуатации капиталом женщин и мужчин<sup>311</sup>. И последнее утверждение несомненно правдиво, Маркс недвусмысленно продемонстрировал свое знание различного положения в производстве женщин, детей и мужчин, выражающееся в том, что первые подвергаются наиболее жестокой эксплуатации по сравнению с последними<sup>312</sup>. Вот только это никак не опровергает позицию, с которой спорит автор, поскольку Маркс не отвечает на ключевой в этом отношении вопрос о том, почему именно женщины и дети эксплуатируются наиболее сурово? Почему «капитал» оберегает мужскую жизнь и ценит ее больше жизней женщин и детей?

Зато Маркс пишет о том, что труд на капиталиста овладел «обычным временем свободного труда в домашнем кругу», «узурпировав» труд, необходимый для потребностей семьи<sup>313</sup>. Иными словами, он понимал, что репродуктивный труд необходим для существования общества, но не включил его в производство (объявив «свободным»), частью которого он является, поскольку, как минимум, воспроизводит самого рабочего, обеспечивая его возможность «выйти» на работу.

Маркс утверждает, что нормой заработной платы является стоимость существования рабочего во время работы и сверх этого столько, чтобы он мог «прокормить» семью и чтобы «рабочая раса не вымерла», речь идет о минимуме, предполагающем «животный уровень существования»<sup>314</sup>.

В этом утверждении имеют место сразу две ложные метафоры. Во-первых, здесь Маркс использует распространенную и далекую от политической нейтральности метафору кормления, под которым понимается зарабатывание денег на средства для выполнения репродуктивного труда. Все понимают, что кормление – это то, что осуществляют матери, а не отцы «семейства», но при этом данная метафора успешно отрицает женский труд и приписывает его результаты мужчине. Известно (в том числе и самому Марксу), что только мужчинам рабочим платили достаточно,

<sup>311</sup> Chattopadhyay P. Women's labor under capitalism and Marx. 69.

<sup>312</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. С. 308, 406, 481.

<sup>313</sup> Там же. С. 406.

<sup>314</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 523.

чтобы выполнение репродуктивного труда по обеспечению выживания семьи было возможно. Очевидно, что именно мужчина-рабочий здесь понимается под «рабочим», а сравнение его положения с положением животного – это вторая ложная метафора, потому что имеет он куда больше, чем любой самец животного, получая обеспечение своей жизни на безвозмездной основе от женщины. Отработав смену, он отдыхает, пользуясь плодами чужого труда, которые позволяют ему есть, спать, одеваться и пр. Женщина же в таких условиях имеет куда меньше, чем любая самка. Работница, отработав смену и получив минимальные средства, недостаточные для дальнейшего обеспечения ею выживания ее семьи (предполагается, что ее «обеспечивает» муж) приходит домой, чтобы выполнить работу, которая позволит выжить ей, ее детям и взрослому мужчине.

«Капитал» в своей основе предполагает выполнение определенного количества труда вне производства без какой-либо компенсации. А если учесть сверхэксплуатацию женщин и детей на производстве, отнимающую у них возможность выполнить этот бесплатный труд, то можно сделать вывод о том, что даже полноценное воспроизводство жизни рабочих в его суть вовсе не входит. Здесь мы подходим очень близко к тому, что обнаружила С. Федеричи, исследуя становление капитализма с использованием марксистской и феминистской методологии, а именно – переизбыток рабочих рук как неотъемлемую часть капитализма, само условие его возможности. Исследовательница выявила, что превращение женских тел в ресурс в ходе первоначального накопления есть неотъемлемая черта последнего<sup>315</sup>. Сам Маркс отмечал, что рост численности рабочих наиболее интенсивен среди самого нищего слоя, частично подводя это явление под свой анализ производства и утверждая, что *«спрос на людей неизбежно регулирует производство людей, как и любого другого товара»*<sup>316</sup>. В данном случае это утверждение, скорее, метафора, нежели обоснованный тезис. Андроцентристская перспектива помешала Марксу исследовать то, какими методами регулируется «производство людей», а поскольку

<sup>315</sup> Federici S. *Caliban and the Witch*. P. 61-132.

<sup>316</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 523.

методы эти со всей очевидностью исключительно патриархатные (пакт об абсолютной власти мужей над женами вплоть до непосредственного использования их тел в обмен на лояльность), патриархат в случае их рассмотрения во весь рост предстал бы как необходимый фундамент для становления и развития капитализма.

Андроцентристская идеология проявляла себя и в анализе Марксом эксплуатации рабочих даже на самом поверхностном уровне. Он не видел ничего особенно важного и значимого в так называемой «семейной» заработной плате для мужчин (представляющей собой еще один патриархатный пакт), напротив, он исходил из нее в своих размышлениях как от неподвергаемой сомнению отправной точки рассуждения, когда писал о том, что машины «распределяют стоимость рабочей силы мужчины на всю его семью», понижая ее, и что рабочий теперь продает жену и детей, становясь работоторговцем. Только рабочий муж – «формально свободная личность», при этом Марксом имплицитно подразумевается, что он владелец не только своей рабочей силы, но и таковой жены и детей, «свободно» трудящихся под его началом до становления капитализма<sup>317</sup>. Рабочая сила жены и детей некритически мыслится как принадлежащая «главе семьи», именно в качестве последнего анализируется здесь «рабочий». Маркс видел, насколько неравным образом распределяется зарплата за тот же самый труд<sup>318</sup>, он не раз подчеркивал экономическое значение института семьи, но в итоге не пришел к вопросу о том, что именно лежит в основе такого положения дел, принимая его как должное.

Маркс, однако, отмечает, что «регулирование так называемой работы на дому с самого начала выступает как прямое вторжение в *patria potestas*»<sup>319</sup>, полагая, что именно значительная роль, отводимая женщинам и подросткам «крупной промышленностью» в «общественно организованном процессе производства вне сферы домашнего очага» создает новую экономическую основу для высшей формы семьи и отношения между полами<sup>320</sup>. Уничтожение *patria potestas* мыслится Марксом необходимым для подлинного освобождения, однако в своем оригинальном

---

<sup>317</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. С. 406-407.

<sup>318</sup> Там же. С. 509.

<sup>319</sup> Там же. С. 500.

<sup>320</sup> Там же.

виде она не представляется ему злоупотреблением, точнее, тем злоупотреблением, которое имеет значение. Это видение обусловлено воспроизводством кода о труде как обосновании присвоения, который затемнил то, что *patria potestas* была «злоупотреблением» изначально, представляя собой безосновательную власть отца над женой и детьми, которая Марксу представляется «естественной» (к этому вопросу мы вернемся ниже). Тем не менее, он осознавал политическую природу *patria potestas*, при этом упрямо идеализируя докапиталистическую семью, которую видел «природным объединением» с «естественным» разделением труда.

Присвоение женского труда семьей не являлось для Маркса существенной проблемой, поэтому он не включил его в свое видение экономики. Все явные свидетельства того, что главную роль в эксплуатации женщин и детей играет вовсе не «капитал» игнорировались. Каким образом победа над капитализмом должна была бы решить проблему эксплуатации женщин Маркс не мог объяснить, хотя всячески стремился подчеркнуть связь между ними (например, в описании грубого коммунизма), будучи, однако, не в состоянии раскрыть эту связь, которая, по сути, просто констатировалась.

Кристина де Стефано обращает внимание на то, что Маркс «успешно» исключает мать из анализа общественных отношений, в чем он не сильно отличается от большинства современных политических теоретиков<sup>321</sup>. Игнорирование родительского труда приводит к волюнтаристскому его пониманию, а последнее является ключевым компонентом объективации Марксом природы, выступающей пассивным (феминизированным) субстратом человеческих (мужских) активных усилий. Оно же порождает противоположность свободы и необходимости. «Post-embeddedness – неизбежно «утопический» конец подобных схем»<sup>322</sup>.

Благодаря андроцентризму Маркс воспроизводит и патриархатный код культура/природа. При этом К. де Стефано упоминает еще одно важное противо-

---

<sup>321</sup> Стефано К. ди Маскулиный Маркс // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М.: РОССПЭН, 2005. С. 222.

<sup>322</sup> Там же.

поставление, которое также можно рассматривать как таковой. Противоположность свободы и необходимости у Маркса вместе с его видением труда основаны на идеализации буржуазного мужа (в обоих смыслах), жизнь которого мыслится за образец подлинно человеческой жизни<sup>323</sup>. Труд господина – человеческий труд, его тонкий вкус, способный оценить красоту музыки, человеческий вкус, он тот идеал, к которому должны прийти все остальные, уничтожив эксплуатацию. Необходимый труд, которым и характеризуется пролетариат, есть нечто нечеловеческое, то, что техника должна устранить.

Именно идеализация господского образа жизни приводит Маркса к идеализированному представлению о подлинно человеческом труде и утопичному видению будущего. В ином случае проблемой могло бы предстать, прежде всего, несправедливое распределение необходимого труда между людьми, и источник ее явно лежит вне капиталистической экономики. Устранение этой несправедливости – дело прошлого ровно в той же степени, что и будущего. Так как с этой перспективы ясно, что источником проблемы является мужская группа (Т. Веблен прямо обозначает, что женщины в праздный класс не входят<sup>324</sup>), то и возможность ее решения всегда актуальна, а вовсе не дело прогрессивного развития. В сущности, именно андроцентризму марксизм обязан своим линейным видением исторического процесса.

Удивительным образом последний проявляет себя даже там, где его намеренно пытаются избежать, включив в рассуждение женщин. Так, Маркс пишет: «непосредственным, естественным, необходимым отношением человека к человеку является *отношение мужчины к женщине*»<sup>325</sup> или «отношение мужчины к женщине есть *естественнейшее* отношение человека к человеку»<sup>326</sup>. То есть именно отношение мужчины задает содержание человеческих отношений в мире, где первичными для человеческого существа являются взаимоотношения с матерью. Надо отметить, что если понимать это утверждение как описание специфики

<sup>323</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 593-594.

<sup>324</sup> Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984. С. 58.

<sup>325</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 587.

<sup>326</sup> Там же.

патриархатного общества, то с ним можно даже согласиться, но Маркс явно видел его как описывающее человеческие отношения в принципе. Такого рода замечания призваны, скорее, привлечь женщин к теории, нежели раскрыть суть последней. В конце концов Маркс недвусмысленно утверждал, что никакая революция не обходится без женского участия.

Примеров явного андроцентризма у Маркса также немало. Начиная от замечания о роли английских кабаков среди рабочих<sup>327</sup>, заканчивая рассуждениями о том, что рабочий находится в чужом доме, поскольку он вынужден платить квартирную плату за жилище, образующее «полную противоположность потустороннего, пребывающего на небе богатства, человеческого жилища»<sup>328</sup>. Бездомность, как писала А. Дворкин<sup>329</sup>, характеризует положение всех женщин, и во времена Маркса это утверждение было еще актуальнее, но последний видит ее только в мужском опыте и забывает о бездомных женщинах, которые не столько «принадлежат к классу», сколько «принадлежат классу» буржуа, мужчин. Женщины буржуазии знакомы с богатством человеческого жилища, которое им так близко и при этом совершенно недоступно. Их дом для них не просто чужой, но тюрьма, в которой они находятся в личном распоряжении хозяев, а возможности побега из нее ограничены всеми возможными способами (выше упоминалось об обосновываемом Кантом праве мужа вернуть сбежавшую жену как вещь в свое распоряжение). Любое разрушение их личности легитимировано на всех уровнях, о чем писал в том числе Д. Милль<sup>330</sup>, с работами которого Маркс был знаком. Понимание вышеописанного не позволяет рассуждать о бездомности мужчины-рабочего так, как это делал Маркс, поскольку его положение несравненно выгоднее положения любой женщины (не имеющей в своем распоряжении даже места для сна, которое по факту является местом легитимного и освященного, а потому еще более разрушительного для личности, над ней насилия) и, особенно, его жены.

<sup>327</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 605.

<sup>328</sup> Там же. С. 607-608.

<sup>329</sup> Dworkin A. Prostitution and Male Supremacy // Michigan Journal of Gender & Law. 1993. Vol. 1. N 1. P. 1-12.

<sup>330</sup> Милль Дж.С. О подчинении женщины. М.: РИПОЛ классик, 2020. 304 с.

Рабочие и женского, и мужского пола работали за выживание, но если у мужчин речь шла о жизни на женском обеспечении, то выживание женщин предполагало выполнение необходимого труда для воспроизводства жизни своей и других. Распределение заработной платы между женщинами и мужчинами в пользу мужчин вкупе с распределением репродуктивного труда, который исключен из экономики находясь в ее основе, определяет абсолютно различное положение работниц и рабочих. С перспективы последних капиталисты и мужчины-рабочие выступают союзниками, узурпирующими ресурсы и распределяющие их так, чтобы они оставались внутри мужской группы. С этой точки зрения рабочий класс в контексте философии Маркса предстает как новая разновидность мужчин-граждан, желающая заменить собой прошлую и не более того. Речь идет об очередном патриархатном пакте внутри мужской группы, который невозможно разглядеть, если не анализировать положение женщин.

Однако куда больше о воспроизводстве марксизмом патриархатных кодов могут дать рассуждения Ф. Энгельса о создании семьи, поскольку именно вопрос «происхождения» для анализа андроцентризма наиболее плодотворен. Патриархатные коды лежат в самом фундаменте андроцентристских теорий и на момент анализа такой теорией «происхождения» они уже предопределили ее первый шаг, задав перспективу всему исследованию. Энгельс в этом отношении ушел недалеко от теоретиков договора, воспроизведя те же самые патриархатные коды, главными из которых, как мы увидим ниже, являются сексуальный договор и труд как обоснование присвоения.

Последний четко указывал на то, что семья подчинена интересам мужчины, но речь вновь шла о буржуазной семье, в то время как отношения в семье рабочих (те самые, которые обеспечивают «производство» людей в нищету, или, иными словами, беременность и роды в условиях, когда их угроза для жизни и здоровья крайне высока) им превозносятся<sup>331</sup>. Энгельс вновь повторяет утверждения о муже

---

<sup>331</sup> «Половая любовь может стать правилом в отношениях к женщине и действительно становится им только среди угнетенных классов...» «...в пролетарском жилище лишились всякой почвы последние остатки господства мужа, кроме разве некоторой грубости в обращении с женой, укоровившейся со времени введения моногамии» (Энгельс

как о «кормильце», полагая, что именно эта роль дает ему господство в семье<sup>332</sup>. Однако подлинная история труда (включающая в себя «женскую» ее часть) говорит о том, что не сам тип труда, а доступ в публичную сферу, представительство, делают мужчину господином. Это вопрос не «экономического» господства мужчины, но политического. «Община находится под высшим управлением домохозяина (*domacin*), который представляет ее перед внешним миром», – пишет Энгельс, не делая, однако, полноценных выводов из этого факта. Разделение общества на публичную и приватную сферу было не раз проанализировано феминистскими исследовательницами как политическое изобретение. С точки зрения К. Пейтмен именно оно является результатом заключения мужчинами первоначального договора, в который входит сексуальный договор. Смысл этого разделения состоит в организации приватной сферы как сферы личных форм контроля, реализуемых мужчинами на основе их положения в сфере общественной.

Как отмечает Г. Лернер, Энгельс поставил перед теориями о происхождении мужского господства ряд вопросов и выдвинул ряд ключевых тезисов, однако, «не доказал ни один из них»<sup>333</sup>. Она обращает внимание на то, что разделение труда, которое с его точки зрения привело к «поражению женского пола», было похоже на распространение быта европейских крестьянских дворов на доисторические времена, подчеркивая, что имеющиеся данные об обществах охотников-собирателей указывают на то, что женщины поставляли от 60% пищи<sup>334</sup>. Г. Лернер утверждает, что, хотя Энгельс предположил, что в племенном обществе развитие животноводства привело к торговле и владению стадами отдельными главами семей, предположительно мужчинами, он не смог объяснить, как это произошло. Не ясно, как именно, излишки от скотоводства были присвоены мужчинами и стали частной собственностью<sup>335</sup>. Кроме того, исследовательница связывает видение им перехода

---

Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 21. М: Политиздат, 1961. С. 74).

<sup>332</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 21. М: Политиздат, 1961. С. 158-159.

<sup>333</sup> Lerner G. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 23.

<sup>334</sup> *Ibid.* P. 21-22.

<sup>335</sup> *Ibid.* P. 22.

к моногамии как выгодного женщинам с распространением на древних людей современной ему морали.

Действительно, в сочинении Энгельса все то, что связано с «поражением женского пола» вызывает множество вопросов. Прежде всего, оно описано вскользь, Энгельс не приводит ни одного примера подобного переходного общества, что контрастирует с описанием им предыдущего и последующего этапов развития семьи. Принятие им руссоистского мифа о разделении труда в древнем обществе накануне «поражения» представляет собой еще одну иллюстрацию обнаруженного нами в «либеральной» части договорной теории кода, обосновывающего присвоение трудом. Оно может быть вызвано, помимо прочего, желанием мыслить присвоение мужчинами собственности как результата их труда, а не насилия. Энгельс, кроме того, не уделяет внимание ответу на вопрос о том, как именно у женщин было отнято все, что им принадлежало даже в соответствии с высказываемым им представлением о разделении труда.

Этот код затемняет путь к еще одному, скрытому у Энгельса в предшествующей происхождению истории. А именно, сексуальному договору. Также, как и либеральные теоретики договора, Энгельс натурализует супружеское право, которое в его теории предшествует семье и пронизывает всю историю. Мужская андроцентристская перспектива приводит к тому, что последняя рассматривается на основе определения того, к каким женщинам на определенном ее этапе имел доступ мужчина, но при этом не ставится вопрос о том, когда у него вообще возник этот доступ, когда именно возникло мужское право на женское тело, с которым феминистские исследовательницы вроде Г. Лернер и связывают становление патриархата.

Несложно увидеть, какую роль в этом сыграло игнорирование специфики женского тела. Сексуальные отношения с мужчиной на мужских условиях представляют для женщины огромную, подчас, смертельную опасность, вследствие чего возможность не вступать в эти отношения (которая является необходимой предпосылкой вступления в них только на своих условиях) является абсолютно ключевой. Возможно, что Энгельс все же не смог полностью проигнорировать то,

что коитус (и изнасилование) значит для женщины, и причина, по которой он считал, что женщины предпочтут сексуальное использование одним мужчиной «унизительным и тягостным» отношениям со многими – вовсе не современная ему мораль, как утверждает Г. Лернер. Не ясно, однако, что именно подразумевал Энгельс под такими отношениями. Кроме того, примечательно, что перспектива свободы от сексуального использования мужчинами все же читается в самом конце исследования Энгельсом происхождения семьи – она трактуется им как невиданная и помещается в будущее. Тем не менее, этот вопрос явно не считался им значимым до этого момента, что привело к уравниванию обществ, в которых женщина может изгнать неугодного мужа, к обществам, в которых муж может «предложить гостям» тело жены. Сексуальное право мужчин оказывается далеко предшествующим «поражению женского пола».

Женщины мыслятся Энгельсом своеобразными природными подчиненными в том смысле, что их сопротивление не учитывается как реальная возможность. Предполагается, что неподчиненные еще женщины молча согласились с сексуальным использованием мужчинами других женщин в форме «брака-похищения»<sup>336</sup>. «Поражение женского пола» не мыслится требующим нападения, войны. «Матриархат» оказывается соседствующим с тотальным проституированием, на фоне которого «единобрачие» – это то, что женщина должна «выкупать»<sup>337</sup>.

Брачная форма рабства предполагает постоянные изнасилования и пытки в форме насильственных беременностей. И это только одна из причин, по которым на практике подобного рода насилие требует покровительства общества, которое и делает его возможным. Ситуация принятия одних женщин мужского насилия над

---

<sup>336</sup> Энгельс Ф. К истории первобытной семьи (Баховен, Мак-Леннан, Морган). Предисловие к четвертому немецкому изданию работы «Происхождение семьи, частной собственности и государства» // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 22. М: Политиздат, 1962. С. 218.

<sup>337</sup> «С рабочей силой, в особенности после того как стада окончательно перешли во владение семей, произошло то же, что с женами, которых раньше добывать было так легко и которые приобрели теперь меновую стоимость и стали покупаться. Семья увеличивалась не так быстро, как скот. Для надзора за скотом требовалось теперь больше людей; для этой цели можно было воспользоваться взятым в плен врагом, который к тому же мог так же легко размножаться, как и скот» (Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 58). Все это происходило в картине Энгельса во времена парного брака и господства материнского рода.

другими подразумевает одновременно поддержку женщинами этого насилия (поскольку новое окружение должно помешать похищенной убежать и в целом успешно сопротивляться), она не может быть исходной. Мужчины уже должны были подчинить женщин своей группе перед похищением «чужих». Или же группа похитителя должна состоять полностью из мужчин, сформировавших в себе допустимость подобного отношения к женщинам. Если исходить из видения патриархата как набора пактов между мужчинами, такая ситуация кажется наиболее правдоподобной, хотя исследование этого вопроса выходит за рамки настоящей работы.

Характерна в этом отношении интерпретация истории Симоной де Бовуар, которая безусловно верит Энгельсу в фактическом смысле, однако все его описание матриархата интерпретирует как форму мужского господства, а весь матриархатный «почет» видит как проявление воли мужчин. Женщины в перспективе Энгельса и доверившейся ему де Бовуар предстают абсолютно безголосыми и бездействующими. Им отказано даже в бытии проигравшей стороной, потому что проигрыш требует предварительного участия в игре (в данном случае – в войне). Энгельс цитирует Мак-Леннона, утверждающего, что убийство детей женского пола тотчас же после рождения – это «широко распространенный среди дикарей» *обычай*<sup>338</sup>. И не спорит с подобной интерпретацией, хотя то, что этот «обычай» есть проявление агрессии к женщинам как таковым вполне очевидно даже в контексте рисуемого им разделения труда.

Андроцентризм определяет перспективу Энгельса и тогда, когда он обращается за ответами к животным. Как мы видели выше, деятельностная и натуралистическая модели социального могут отлично сосуществовать, хотя андроцентризм служит серьезным препятствием на этом пути. Подход Энгельса в отношении животных характеризуется классической формой андроцентризма, которую критиковала С. Хрди, иными словами, он полностью сконцентрирован на самцах. Этим, как

---

<sup>338</sup> Энгельс Ф. К истории первобытной семьи (Баховен, Мак-Леннан, Морган). Предисловие к четвертому немецкому изданию работы «Происхождение семьи, частной собственности и государства». С. 219.

минимум, отчасти обусловлено противопоставление семьи и стада, основанное на феномене ревности самца<sup>339</sup>.

Семью у высших позвоночных Энгельс также определял на основе положения самца и его доступа к самкам, выделяя две ее формы: многоженство и парное сожителство и подчеркивая, что «в обоих случаях допускается лишь один взрослый самец, лишь один супруг»<sup>340</sup>. Но как насчет более первичного сообщества самки и ее детенышей, особенно в том, что касается видов, в которых все отношения ее с самцом завершаются после сексуального акта? Эти сообщества в этой перспективе не являются семьями, они оказываются абсолютно лишенными значения<sup>341</sup>. В целом, подобное демонстрируемому Энгельсом понимание семьи невозможно вне андроцентристской перспективы, замещающей длительные необходимые для выживания всего вида отношения краткими моментами сексуальной связи лишь постольку, поскольку в последних участвуют самцы. В этом вопросе перспектива Энгельса недалеко ушла от таковой Руссо, переняв основные черты последней.

Сходством с построениями Руссо является и противопоставление семьи стаду (в случае Руссо речь шла буквально о стаде мужчин). В контексте исследования Энгельсом животных ревность самцов выступает движущей силой общественных взаимоотношений (взаимоотношения между самками, самками и детьми – «никогда не меняются» и не значимы), но у людей ревность мужчин оказывается поздним социальным изобретением, поскольку ее отсутствие было первым условием для образования крупных и долговечных групп, в которых «только и могло совершиться превращение животного в человека»<sup>342</sup>. Соперничество между самцами моментально определяется как плод ревности, но истоки этой ревности не рассматриваются, в то время как их рассмотрение могло бы привести к исследованию действий самок и их отношений между собой как источника объединения или распада.

<sup>339</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 39.

<sup>340</sup> Там же.

<sup>341</sup> Это последствие андроцентризма критиковала еще Ш.П. Гилман.

<sup>342</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 40.

«Женщины не развиваются». А также не сопротивляются и не действуют. Этот патриархатный код сопровождает Энгельса на всем протяжении его исследования за исключением лишь одного весьма спорного момента возложения ответственности на женщин за переход к моногамии.

Еще один код, воспроизводимый здесь Энгельсом – понимание группы как патриархатной группы. Группам, в которых нет мужчин (самцов) или они не занимают центральное положение, отказывается в существовании.

Семья Энгельса необходимо предполагает самца или мужчину и «взаимные супружеские права и обязанности». Андроцентризм позволяет ему рассказать историю, в которой жена первична по отношению к матери. Хотя его пример к противопоставлению семьи и родства в виде сопоставления американских наименований родства и семьи гавайского типа в определенной мере убедителен, в нем он также движется от «жены» и «мужа» к «матери» и «отцу», при том, что только одно из этих понятий несомненно отсылает к первичным и естественным отношениям – «мать». Сестры, братья определяются в повествовании Энгельса сначала именно по (групповому) браку, а не по рождению их одной матерью<sup>343</sup>, что ставит вопрос о происхождении терминов родства и их соотношении с политическим устройством, которому Энгельс не уделяет отдельного внимания.

Итоговая картина материнского права получается весьма противоречивой, ведь само это право оказывается вторичным по отношению к устанавливаемому браком родству. Позже Энгельс раскрывает, что в контексте группового брака в его пуналуальной форме (образующего первую форму рода) речь идет не о матери-родительнице, а о родоначальнице, то есть, родственнице. Мать как родительница, определяющая родство актом рождения, оказывается вновь более поздним изобретением (сам Энгельс нередко вынужден использовать слово «единоутробная» для обозначения сестер и братьев по матери и едва ли мог бы без него обойтись). Выше отмечалось, что приоритет родства над рождением в определении связей ребенка с людьми является имплицитно заложенной оценкой в патриархатной концепции

---

<sup>343</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 42.

рождения. Мать, выступающая поздним изобретением, вызывает к картине, рисуемой Энгельсом, вопрос о том, как в принципе возможно появление прародительницы до утверждения значимости матери как непосредственной родительницы.

В повествовании Энгельса род оказывается противоречивым и загадочным местом. Он появляется на втором этапе развития семьи и происходит от родоначальницы, но на первом этапе термины родства уже не определяются действительными близкими отношениями. Мать распознает своих детей, но то, что они ее дети, не должно для нее иметь никакого значения, что еще больше, чем неоднозначное понимание ревности самцов и мужчин, отделяет первобытных людей от животных.

Андроцентризм препятствует и формулировке очевидных решений той или иной проблемы. В контексте перехода от первого типа семьи ко второму, который Энгельс объясняет возникновением «представления о непозволительности половой связи между детьми одной матери»<sup>344</sup>, подробно не исследуя истоки этого представления. В целом этот момент теории Энгельса кажется не сильно противоречащим упоминаемой выше концепции К. Леви-Стросса, связывающей запрет инцеста с практикой обмена женщинами между мужчинами. И в том, и в другом случае, женщины как вероятностный субъект даже не рассматриваются, хотя именно в женском опыте нагляднее всего могли встать во весь рост негативные последствия инцеста физического плана.

Кроме того, если мужское супружеское право уже установлено, если «брак между братьями и сестрами оставался правилом и обязанностью»<sup>345</sup>, не ясно, как действия женщин или вообще кого-либо могли привести к изменению этого порядка. На этом фоне связь запрета инцеста, устанавливаемого мужчинами, с обменом женщинами, помещающая этот запрет уже после «поражения» выглядит, во всяком случае, более обоснованно, чем то, что «стремление воспрепятствовать кровосмешению проявляется все снова и снова, действуя, однако, инстинктивно, стихийно, без ясного сознания цели»<sup>346</sup>.

---

<sup>344</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 43.

<sup>345</sup> Там же.

<sup>346</sup> Там же. С. 49.

Противоположность между семьей и стадом, читающаяся еще у Руссо, происходит, скорее, из переноса специфики патриархатного устройства на животных, нежели из действительных отношений последних. При патриархате действительно существует такая противоположность между репродукцией, осуществляемой за счет женщин, и требованием постоянной эксплуатации, вынуждающей женщин оставлять своих детей задолго до образования капитализма. Х. Хартманн в связи с этим отмечает, что «Маркс, Энгельс и Каутский не очень хорошо представляли экономическую роль женщины до капитализма»<sup>347</sup>, обращая внимание на роль женского труда в сельском хозяйстве и ремесле. Новым при капитализме было не участие женщин в «производительном» труде за заработок, а участие в нем «вне контроля со стороны отца и мужа»<sup>348</sup>. При этом упоминаемый нами анализ С. Федеричи показывает, что это произошло не благодаря капитализму, но вопреки ему.

Разделение труда между обоими полами обусловливается с точки зрения Энгельса «не положением женщины в обществе, а совсем другими причинами»<sup>349</sup>. Он помещает тяжелый труд женщин в эпоху варварства, игнорируя, что большинство женщин выполняли его на всем протяжении существования цивилизации в рамках «приватной» сферы как сельскохозяйственные работницы, подмастерья мужей-ремесленников и т.д. Последнее является той причиной, по которой ремесленники, а впоследствии и работники, отчаянно сопротивлялись освобождению своих сестер, жен, дочерей и работе их вне дома на равных с мужчинами условиях. Одновременно с этим Энгельс распространяет положение «дамы», являющееся по сути исключительным, на эпоху, в которой произошло «всемирно-историческое поражение женского пола» в форме разделения труда, приписывающего женщинам выполнение только репродуктивной его части, которая, согласно Энгельсу, вскоре «перестала касаться общества» (то есть публичной патриархатной сферы).

---

<sup>347</sup> Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. С. 55.

<sup>348</sup> Там же.

<sup>349</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 53.

Правовое неравенство в браке жены и мужа, «унаследованное нами от прежних общественных отношений, – не причина, а результат экономического угнетения женщины»<sup>350</sup>, – подчеркивает Энгельс. Но исходя из реальной истории женского труда не ясно, в чем состояло экономическое угнетение, ведь женщины всегда имели доступ ко всему объему абсолютно необходимого для существования общества труда. И выполняли, по-видимому, большую его часть, но это выполнение не давало им свободы и уважения, лишь укрепляя подчиненное положение.

Энгельс утверждает, что ведение домашнего хозяйства утратило свой общественный характер, перестав касаться общества и став частным занятием, жена при этом сделалась главной служанкой и была устранена от участия в общественном производстве<sup>351</sup>. Он связывает это с переходом от коммунизма к частной собственности. Этот переход, который марксизм осмысливает в терминах противостояния общественной и частной собственности на средства производства, знаменует образование двух раздельных сфер. Первой предпосылкой освобождения женщин с перспективы Энгельса является возвращение их к общественному производству, а для этого индивидуальная семья должна перестать быть хозяйственной единицей общества<sup>352</sup>. Утрата общественного характера труда происходит потому, что он выполняется в частной сфере, но если принять во внимание общественную необходимость этого труда и то, что, выйдя в публичную сферу, женщины столкнулись с сохранением прежней оценки своего труда, ясно, что само по себе это деление является вторичным. Оно представляет собой инструмент патриархального общества, в основе которого лежат произвольные оценки значимости труда, а не атрибут общества как такового. Марксизм упускает, что слова «частный» и «общественный» относятся не к экономической, но политической сфере, поскольку воспроизводит патриархальный код, обосновывающий присвоение трудом.

Кроме того, как отмечает Г. Лернер, противопоставление Энгельсом истории семьи и труда имплицитно подразумевает отсутствие труда в семье, домашнее

---

<sup>350</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 76.

<sup>351</sup> Там же.

<sup>352</sup> Там же. С. 77.

хозяйство в принципе не анализируется с содержательной точки зрения, сразу будучи отнесенным в разряд незначимого. Конечно, Энгельс признает наличие труда в семье, но это признание у него (так же, как и у Маркса) носит декларативный характер.

Моногамная семья «была первой формой семьи, в основе которой лежали не естественные, а экономические условия – именно победа частной собственности над первоначальной, стихийно сложившейся общей собственностью»<sup>353</sup>. Победа эта в картине Энгельса объясняется само собой закрепившимися обычаями вроде типа наследования. Община находится под управлением домохозяина, представляющего ее перед внешним миром, публичной сферой, являющейся клубом избранных, к которому большинство не имеет непосредственного доступа. Необходимостью поэтому является институт представительства, должный возникнуть не позже основанного на нем рабства. Помещение момента происхождения рабства перед возникновением патриархатной моногамной семьи означает, что деление общества на две сферы должно было возникнуть раньше частной собственности. Рабы принадлежали «семьям», основанным, по-видимому, на парном браке, когда частная собственность еще не оформилась до конца. Энгельс утверждает, что они принадлежали мужу на основе обычая (основанного на разделении труда). Первой читаемой формой частного у него является не частная собственность на землю и орудия труда (она окончательно оформляется позже), а частное в форме собственности на людей (в этом отношении он следует за Марксом), которых мужчины по «обычаю» представляли перед обществом, то есть в публичной сфере. ИмPLICITно политическая форма дихотомии публичное/приватное оказывается предшествующей экономической.

У либеральных теоретиков договора политическое разделение общества на две сферы также образуется «само собой» в естественном состоянии. Однако в экономической его форме оно закрепляется раз и навсегда именно при заключении

---

<sup>353</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 68.

договора. «Всемирно-историческое поражение женского пола» в сущности также представляет форму первоначального договора.

«Согласно существовавшему тогда разделению труда в семье, на долю мужа выпадало добывание пищи и необходимых для этого орудий труда, следовательно, и право собственности на последние; в случае расторжения брака он забирал их с собой, а за женой оставалась ее домашняя утварь. По обычаю тогдашнего общества муж был поэтому также собственником нового источника пищи – скота, а впоследствии и нового орудия труда – рабов»<sup>354</sup>. Затем без каких-либо проблем, потерь и сложностей мужчины осуществили «ниспровержение материнского права», которое было всемирно-историческим поражением женского пола. «Муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почетного положения»<sup>355</sup>. Только в этот момент в уравнении появляется дом, вопрос собственности на который не проясняется Энгельсом (как и Руссо).

«Одной из самых радикальных революций, пережитых человечеством» «не было надобности затрагивать ни одного из живущих членов рода. Все они могли оставаться и далее тем, чем были раньше. Достаточно было простого решения»<sup>356</sup>, что на будущее время потомство членов рода мужчин должно оставаться внутри него, тогда как потомство женщин должно исключаться из него и переходить в род своего отца. Этим отменялось определение происхождения по женской и право наследования по материнской линии и вводилось определение происхождения по мужской и право наследования по отцовской линии»<sup>357</sup>. «Этот переход кажется вообще самым естественным», – цитирует Энгельс слова Маркса.

И действительно, в обществе, базирующемся на мужском праве на женские тела, то есть на уже осуществленном отчуждении в самой тотальной его форме, этот «переход» не кажется чем-то удивительным. Характерно, что у Энгельса разрыв связи между матерью и детьми и отцовство как правовая связь для наследова-

<sup>354</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 58-59.

<sup>355</sup> Там же. С. 60.

<sup>356</sup> Или, можно сказать, договора.

<sup>357</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 59.

ния – явления, возникающие одновременно. Помещение рожденных женщиной детей в чужой род предполагает замещение матери отцом, которое Энгельс представлял как несущественное, иначе невозможно объяснить, как все остались «тем, чем были раньше». Необходимо отметить, что это замещение в определенной степени «само собой» происходит уже в парном браке, за образование которого по Энгельсу ответственны женщины. Для них «простое решение» означало:

1. Замещение матерей отцами по отношению к рожденным ими детям.
2. Лишение дома и всей собственности (основанной на «обычае»).

Энгельс полностью игнорирует вопрос о том, как именно это произошло, и потому не замечает радикальность изменения наследования, которая происходит в нарисованной им картине перехода от материнского к отцовскому праву. Именно с этого момента наследование становится не групповым, но индивидуальным, превращаясь в инструмент контроля отца над женой, подчиненной лишением наследства, и детьми, подчиненными вероятностью этого лишения.

Энгельс утверждает, что мужчины были заинтересованы в моногамии, так как хотели передать имущество *своим* детям, не уделяя внимание тому пути, который они должны были пройти, чтобы считать рожденных женщинами детей своими, поскольку сам мыслит в терминах патриархатной концепции рождения<sup>358</sup>. Он пишет, что «собственные» дети отца были лишены наследства, но они получали его от родственников матерей (наследование от группы). Дочери наследовали за матерями (индивидуальное наследование; а кроме того, они могли наследовать за бездетными родственницами, и распределение могло происходить отчасти по групповому типу, Энгельс не уделяет большого внимания этому вопросу). Однако за кем они стали наследовать после «поражения»? Этот вопрос исследователь не ставит, так как в ходе последнего женщины лишились любой собственности (уже через абзац «муж захватил бразды правления в доме»). Имплицитно предполагается,

---

<sup>358</sup> «...то, что признавать родной можно лишь мать, при невозможности с уверенностью знать родного отца, означает высокое уважение к женщинам, то есть к матерям» (Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 52). Из одного, однако, вовсе не следует другое, Энгельс в принципе не исследует истоки наделения родства таким значением, не ставя последнее под вопрос.

что в прошлое ушла групповая форма наследования и соответствующее ей внутреннее распределение, происходящее под влиянием отношений в группе. Действительно обратная ситуация предполагала бы, что мальчики стали наследовать за отцами, а девочки за родственницами отца, однако в ходе смещения материнского права отцовским женщины были лишены всего. Совершенно не ясно, как при этом «все они могли оставаться и далее тем, чем были раньше».

Х. Хартманн ссылается на С. Хаймера, который указывал на слабость анализа Энгельса, связанную с пониманием им специфики наследования, а именно, он подчеркивал, что в буржуазных семьях наследство совсем не является «подарком», а используется в качестве кнута, с помощью которого отцы заставляют детей работать на себя<sup>359</sup>. Также Х. Хартманн указывает на специфику роли детей, утверждая, что, когда они были рабочей силой, мужчины заявляли на них свои права, когда же дети перестали быть таковой – они стали делом женщин.

Андроцентризм помешал Энгельсу увидеть специфику нового наследования как формы контроля. Атрибутом частной собственности с ее зарождения является принадлежность объектов этой собственности мужской группе. Ключевым в этом отношении является наследование на основе патриархатных механизмов, к числу которых относится патриархатная структура родства. Это значит, что без разрушения последней преодоление частной собственности не представляется возможным. Последняя является не корнем проблемы, но лишь его ответвлением.

В предыдущем параграфе была обнаружена та роль, которую играет общественный договор как обоснование закрепления первоначального распределения. Последнее обосновывается при помощи кода, утверждающего непосредственную связь между трудом и присвоением, и дихотомии публичное/приватное. Именно семья у либеральных теоретиков договора служит инструментом отчуждения женщин от «присваивающего» труда. Она же закрепляет результаты при помощи механизма наследования. В картине, рисуемой Энгельсом, этот механизм характери-

---

<sup>359</sup> Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. С. 51.

зуются переходом от группы равных к группе рабов, подчиняющихся отцу, от группового наследования к индивидуальному. Наследование как патриархатный код включает в себя не только аспект сохранения первоначального завоевания, но и аспект контроля, сосредоточенного в «приватных» руках. Поистине удивительной является работа этого механизма: наследники контролируются наследством, а лишённые такового оказываются под тотальным контролем этого лишения. Эта ситуация создается патриархатным пактом между мужчинами, который можно рассматривать как общественный договор.

Из вышеобозначенного ясно, что Маркс и Энгельс недалеко ушли от либеральных теоретиков договора, воспроизведя в своей теории те же патриархатные коды, а кроме того – сам договор. Чертами последнего обладает «всемирно-историческое поражение» женщин. Оно происходит быстро, является закономерным и закрепляет порядок, к которому уже созданы предпосылки. Одной из этих предпосылок, как и у либеральных теоретиков договора, выступает сексуальный договор о мужском супружеском праве на женские тела, брачный договор, предшествующий истории происхождения. В этом отношении марксизм и либеральная теория не имеют разногласий. Т. Гоббс во многом преодолел андроцентризм в основе своей теории постольку, поскольку отказался оправдывать истоки происхождения государства «совестью». Маркс и Энгельс в этом отношении делают шаг назад, стремясь представить мужское господство не как завоевание (даже при том, что сам Энгельс вполне включает в рисуемую им картину мужское насилие), а как следствие экономического развития. Это приводит к имплицитному включению политического измерения в экономические термины. Марксу и Энгельсу не пришлось в этом отношении что-либо изобретать, достаточно было заимствовать обоснование трудом присвоения у либеральных теоретиков и сформировать на его основе видение происхождения частной собственности.

Идеализируя (рабочую) семью и не уделяя внимание подлинному значению и содержанию женского труда, Маркс и Энгельс неправильно определили роль капитализма для женщин. Последний привел к относительному их освобождению не

потому, что дал массам доступ к «производительному» труду, но потому, что сделал невозможным его выполнение в рамках семьи. Индустриализация вытаскила часть выполняемого женщинами труда из «приватной» сферы и тем самым вытаскила оттуда самих женщин, дав им очень ограниченную возможность действовать от своего имени<sup>360</sup>. До этого разделение общества на публичную и приватную сферы исправно служило фундаментом патриархата, но оно не сумело в полной мере вынести тяжесть развития технологий. Политические усилия мужчин были направлены на сохранение прежнего порядка в новых условиях<sup>361</sup>, что привело к охоте на ведьм и первоначальному капиталистическому накоплению, то есть – к становлению капитализма. В результате, как отмечает С. Федеричи, женские тела были как никогда непосредственно и явно низведены до инструментов деторождения, принадлежащих мужчинам<sup>362</sup>. Капитализм оказывается результатом политических усилий по сохранению патриархатного порядка в условиях индустриализации, если во внимание принимается «женская» часть истории<sup>363</sup>.

Таким образом, само видение экономики как базиса и представление о линейном развитии общества на ее основе порождено андроцентристским фундаментом философии Маркса и Энгельса. Опора на либеральных теоретиков предопределила фундаментальную роль экономики в теории Маркса, поскольку те удачно скрыли политическую природу своих экономических терминов. Обоснование присвоения трудом и мифическое естественное разделение труда лежат в самом фундаменте марксистского мировоззрения. Характерно, что при рассмотрении брака

---

<sup>360</sup> Нельзя не отметить также существование в определенный период права мужа на зарплату жены, являющегося формой сохранения прежнего порядка политическими методами. Рабочие не протестовали против этого права. Именно феминизм привел в конечном итоге к формальному женскому освобождению от мужского представительства.

<sup>361</sup> П. Мейсон отмечает, что после 1819 года прядильщики-мужчины регулярно устраивали забастовки против найма женщин, отказываясь обучать девушек своей работе и настаивая на том, чтобы на их место выбирали их сыновей. Они выдавливали женщин из сферы и вскоре добились полного в ней господства. Он делает вывод, что «подлинную историю труда нельзя представлять по схеме «экономика плюс технологии». Она включает в себя взаимодействие технологий с организациями, созданными рабочими, а также складывание властных отношений, в основе которых лежат различия в возрасте, поле и национальности» (Мейсон П. Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 258).

<sup>362</sup> Federici S. *Caliban and the Witch*. P. 89.

<sup>363</sup> Вышесказанное отвечает и на вопрос о том, почему пакт о «семейных зарплатах» продержался столь недолго и был сильно ограничен территориально: патриархатное общество не может существовать без отчуждения у женщин всего объема их труда – как репродуктивного, так и производительного.

как договора критика Энгельса направлена на то, как фактически получается необходимое согласие, однако к концепции права собственности на свою личность, не говоря уже о супружеском праве у него претензий не возникает. «Разве двое молодых людей, которым предстояло соединиться, не имели права свободно располагать собой, своим телом и его органами?»<sup>364</sup>

Марксизм и либерализм не противостоят друг другу, но являются двумя формами патриархатной теории. «Феминизм» Маркса и Энгельса поверхностен и декларативен, представляя собой лишь надстройку к патриархатному базису.

Преимуществом марксизма перед любой другой утопической и критической теорией является наличие исторического опыта попыток реализации теории на практике. Поэтому рассмотреть то, как он осмысливается деятельницами, участвовавшими в создании соответствующей марксистским идеям государственности, представляется весьма плодотворной задачей. В контексте анализа андроцентризма ценность в этом отношении представляют воззрения А. Коллонтай, которая однажды заявила, что «женщины и их судьбы занимали всю мою жизнь. Именно их участь подвигла меня к социализму»<sup>365</sup>.

Конечно, это утверждение не отражает действительности. А. Коллонтай можно было бы обозначить, скорее, как весьма последовательную антифеминистку, если понимать под феминизмом идеи о женском освобождении, а в содержание свободы включать самый ее фундамент – физическую автономию. С точки зрения феминизма, ни о какой свободе женщин не может идти речь, если самая основа их физического существования – тело, контролируется мужчинами. Физическая автономия женщин (за мужчинами она никогда не отрицалась ни теоретически, ни практически на системном уровне) – это главное основание для «объединения всех женщин для борьбы за чисто женские права и интересы»<sup>366</sup>, против которого выступала А. Коллонтай с самого начала своей деятельности. Следует от-

<sup>364</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 82.

<sup>365</sup> Цит. по Брайсон В. Политическая теория феминизма. М.: Идея-Пресс, 2001. С. 138.

<sup>366</sup> Коллонтай А. Введение к книге «Социальные основы женского вопроса». 1908 г. // Избранные статьи и речи. М.: Политиздат, 1972. С. 63.

метить, что она практически полностью воспроизводила андроцентристские постулаты марксизма, утверждая, например, что это экономические причины вызвали в свое время подчиненное положение женщины, в то время как «природные свойства ее играли при этом лишь роль вторичного фактора»<sup>367</sup>. В основании этого марксистского тезиса лежит стремление представить патриархат как независимое от мужской воли явление, естественное для конкретного исторического этапа. Это стремление в полный рост раскрывается в споре А. Коллонтай с феминистками, которых она упрекала в том, что для них мужчина является «ближайшим врагом», в то время как в глазах пролетарок он «товарищ в общей безрадостной доле» и «верный соратник в борьбе за лучшее будущее»<sup>368</sup>. Равноправие – только один шаг по направлению к этому будущему, потому что, как и Маркс, А. Коллонтай мыслит положение женщин несущественным.

Игнорирование отношения «верных соратников» к своим «соратницам», следствием которого является сопротивление мужчин-рабочих вовлечению женщин (в то числе своих дочерей) в оплачиваемый квалифицированный труд, представляет собой условие подобного видения. А. Коллонтай не могла о нем не знать, учитывая, что она прямо пишет о восприятии, лежащем в его основе – восприятии женщины как «злостной» конкурентки, снижающей общую стоимость труда<sup>369</sup>. Безосновательное доверие «верным соратникам», незнание истории женщин и, наконец, андроцентризм в форме отождествления патриархатного общества с обществом как таковым привели к тому, что она приняла эти претензии как правомерные. Даже весьма андроцентричная С. де Бовуар заметила на этот счет, что только свое право на этот мир мужчины сомнению не подвергают<sup>370</sup>, в то время как А. Коллонтай не увидела предательства в восприятии мужчинами-рабочими труда, выполняемого женщинами, как изначально менее ценного (с этой подлинной причиной того, что женское участие в рынке труда приводит к снижению стоимости

---

<sup>367</sup> Коллонтай А. Введение к книге «Социальные основы женского вопроса». 1908 г. С. 63-64.

<sup>368</sup> Там же. С. 79.

<sup>369</sup> Там же. С. 67-69.

<sup>370</sup> Бовуар С. де. Второй пол. С. 35.

последнего, мужчины-рабочие не спорили никогда) и в их стремлении узурпировать весь женский труд в рамках семьи. Вместо этого она отвечает, что работница, не поддерживающая социализм, действительно является такой «злостной» конкуренткой.

Еще одной значимой частью приведенного выше утверждения является интерпретация вообще мужчины как главного врага феминисток. Характерно, что А. Коллонтай в полной мере высвечивает основания этого восприятия, но отмахивается от их осмысления, которое могло бы привести к вскрытию андроцентризма в основе марксистского понимания класса. В результате она не задается вопросом, на каком вообще основании причисляет феминисток как женщин к классу буржуазии. Уж точно не на основании прав собственности на средства производства, в конце концов, А. Коллонтай сама отмечала, что главной сохранившейся формой дискриминации женщин буржуазии является доля в наследстве<sup>371</sup>. Эти женщины причисляются марксизмом к буржуазному классу на основе их отношения к тому или иному мужчине, а не на основе анализа их собственного положения. Принадлежностью же феминисток к классу буржуа обосновывается неспособность «бороться за коренное переустройство современной экономико-социальной структуры общества»<sup>372</sup>.

Следует отметить, что круг затрагиваемых вопросов у феминисток того времени действительно был весьма ограничен: он не охватывал в полной мере вопрос физической автономии, однако включал в себя уничтожение конкретных способов контроля мужчин над женщинами (сложность развода, понятие «внебрачных» детей и пр.). А. Коллонтай же просто игнорирует важность вопроса, отмахиваясь от него и безосновательно утверждая, что, например, что ««Женская прогрессивная партия» явилась выразительницей требований и запросов женщин крупной буржуазии»<sup>373</sup>. В программе этой партии, однако, отстаивание прав женщин всех социальных групп декларировалось главной партийной задачей, ключевым ее отличием

---

<sup>371</sup> Коллонтай А. Введение к книге «Социальные основы женского вопроса». 1908 г. С. 71.

<sup>372</sup> Там же. С. 78.

<sup>373</sup> Там же. С. 74-75.

от социализма является видение политического бесправия как главной проблемы<sup>374</sup>.

А. Коллонтай пишет о том, что требование политического равноправия является со стороны женщин необходимостью, продиктованной самой жизнью<sup>375</sup>, поскольку этого требует капитал. Из контекста ясно, что «жизнь» порождает эту нужду путем конкуренции сторонников буржуазии с социалистами. Иными словами, женские права выступают в этом отношении рычагом влияния в конкретной политической ситуации (определяемой во многом присутствием феминисток), а не проистекают из требований капитализма. Пожалуй, одним из главных упреков, который можно бросить А. Коллонтай, является отказ подвергать критическому исследованию собственное основание в виде марксизма с женской перспективы и прислушиваться к мысли других женщин. Она не прибавляет к марксизму ничего нового, лишь более явно высвечивая в своей мысли и делах предпосылки последнего.

«Необходимо поставить тогда прямой вопрос: что могло бы принести пролетаркам объединение с буржуазными «сестрами» и чего, с другой стороны, могут добиться женщины-работницы, опираясь на собственную классовую организацию?»<sup>376</sup> Это поистине замечательный вопрос, ответ на который дала сама история, которую А. Коллонтай наблюдала своими глазами. Итак, чего добились женщины-работницы, вследствие победы «верных соратников»?

Открыв женщине доступ «во все области творческой деятельности», Советское государство одновременно «обеспечило все необходимые условия для того, чтобы она могла выполнять свой естественный долг – быть матерью»<sup>377</sup>, – пишет А. Коллонтай тридцать девять лет спустя. Материнство – не частное дело, а «социальный долг активной и равноправной гражданки государства»<sup>378</sup>. Таким образом, женские тела были почти открыто объявлены общественной собственностью.

<sup>374</sup> Юкина И.И. Русский феминизм как вызов современности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 354-355.

<sup>375</sup> Коллонтай А. Введение к книге «Социальные основы женского вопроса». 1908 г. С. 77.

<sup>376</sup> Там же. С. 78.

<sup>377</sup> Коллонтай А. Советская женщина – полноправная гражданка своей страны // Избранные статьи и речи. М.: Политиздат, 1972. С. 378.

<sup>378</sup> Там же.

В отношении андроцентризма понимания интимной сферы А. Коллонтай следует за Энгельсом. В. Брайсон отмечает как ее теоретическое достижение мнение о том, что секс не грешен и «может быть высшей формой человеческой активности»<sup>379</sup>. Она же делает предположение о том, что А. Коллонтай читала первого сексолога Х. Эллиса. Нет сомнений, что в упоминаемом в первой главе (в связи с анализом женской телесности) конфликте между сексологией и феминизмом, она выступила на стороне первой, защитив право мужчин сексуально использовать женские тела, не взирая на все последствия этого для женщин. Много внимания А. Коллонтай уделяет картине будущего, в котором «товарищ» лишен даже тех крох последствий, которые выпадают на его долю в современном обществе. И хотя сам очерченный ею принцип, в соответствии с которым о детях должны заботиться те, кто извлекает выгоду из их существования (то есть общество в целом), верен, его аргументация нарушением «принципа равенства членов класса» вследствие выплаты мужчиной пособия на «последствие», выдает предпосылку в виде интересов мужчин, в то время как фундаментальные интересы женщин (сохранение здоровья, жизни) не принимаются во внимание.

В качестве отличия А. Коллонтай от классического марксизма обычно указывают ее утверждение о том, что отношения между женщиной и мужчиной должны измениться посредством воспитания в процессе классовой борьбы, а не сами собой в далеком будущем. Причиной этого видения является, скорее всего, то, что А. Коллонтай испытала на собственном опыте, что «верные соратники» «само собой» своего отношения менять не хотят. Более существенно ее утверждение о том, что воспитание это должно осуществляться коллективно, она подчеркивала антиобщественные черты как одной пары, так и традиционной семьи, которая, будучи деспотичной по своей сути, выступает средством увековечивания буржуазных ценностей. В этом А. Коллонтай предвосхитила критику авторитарной сущности семьи критической теорией и выступила в унисон со сходными идеями Ш. П. Гилман с тем отличием, что последняя хотя и писала о превращении материнства

---

<sup>379</sup> Брайсон В. Политическая теория феминизма. С. 144.

в коллективный институт, оставляла за ним все же понимание как, собственно, материнства. В то же время обеих исследовательниц критикуют за отсутствие анализа роли отцов в предлагаемой картине, которая остается не до конца проясненной.

Д. Кул отмечает, что оценка А. Коллонтай элементов личной жизни с точки зрения их последствий для социума оправдывает властные манипуляции семьей и сексуальностью<sup>380</sup>. В. Брайсон на это отвечает, что сексуальные и семейные отношения, с точки зрения А. Коллонтай, не могут быть исключительно личными (хотя могут рассматриваться как таковые), поскольку неизбежно влияют не только на тех, кто в них вовлечен<sup>381</sup>.

Однако этот ответ не схватывает скрытую андроцентризмом часть уравнения – принятие претензий патриархатного общества (т.е. мужчин) на контроль над женскими телами. Без этого элемента из обладания женщиной способностью рождения нельзя сделать вывод о допустимости контроля женских тел извне. А. Коллонтай открыто отстаивала власть «общества» над телами женщин. Это закономерно вытекает из марксизма как андроцентристской теории. Конечно, речь шла не о любом обществе, а только построенном на социалистических принципах, но насильственное материнство независимо от контекста отчуждает каждый орган женских тел (этот самый тотальный тип отчуждения марксизм не критикует).

После 1923 г. А. Коллонтай была, в сущности, отстранена от участия в управлении страной, ее представления о семье были объявлены ошибочными, а взгляды забыты. В связи с этим важно напомнить о роли самой А. Коллонтай в уничтожении памяти о женских достижениях и женской мысли. Начав свою деятельность с противостояния многочисленным феминистским организациям, в 1947 году она пишет, что «в России никогда не было так называемого женского движения», она признает отдельные попытки его создания, утверждая, что они «не имели успеха»<sup>382</sup>. Однако в действительности их результатом было предоставление женщинам Временным правительством гражданских и политических прав по итогам

<sup>380</sup> Coole D.H. Women in political theory: From ancient misogyny to contemporary feminism. Sussex: Wheatsheaf Books Ltd., 1988. P. 229.

<sup>381</sup> Брайсон В. Политическая теория феминизма. С. 149.

<sup>382</sup> Коллонтай А. Советская женщина – полноправная гражданка своей страны. С. 380.

40-тысячного шествия 19 марта в Петрограде. Зато она упоминает выступление 8 марта 1917 года с требованиями не политических прав, но окончания «империалистической войны», «мужей» и «хлеба», утверждая, что именно Советская власть уравнивала женщин в правах с мужчинами<sup>383</sup>. А. Коллонтай внесла существенный вклад в уничтожение исторической памяти о женских достижениях и формированию ошибочного представления о том, что права женщинам «дали» большевики, стерев из истории героизм боровшихся за них женщин.

В соответствии с марксистским видением женской свободы внешний для женщин контроль над их телами не является чем-то эту свободу ограничивающим. Иными словами, свобода в его рамках – это свобода мужчин, право на телесную автономию которых никогда не подвергалось сомнению. Человеческое тело в марксизме – это мужское тело. Андроцентризм А. Коллонтай, проявляющийся в том числе в принятии интересов патриархатных государств (воины) за интересы государств как таковых<sup>384</sup>, выразился в принятии ею положения вещей, при котором женщины унижительно просили у партии возможность принять решение, ключевое для их жизней и здоровья и затрагивающее каждый орган их и только их тел. Ведение войн, которые требуют «мужского населения», оказывается более настоятельным, нежели наличие самого минимального уровня свободы женщин.

Маркс и Энгельс игнорировали женскую часть истории, в том числе, истории становления капитализма, которая наглядно показывает, что как только степень опосредованного социальными институтами контроля уменьшается, и последние уже не выполняют свою задачу, в ход идут политические меры, чтобы вернуть то, что раньше происходило «само собой». Марксизм в СССР в конечном итоге стал еще одной иллюстрацией этого тезиса. Он «освободил» женщин именно и в точности так, как и обещал<sup>385</sup>.

<sup>383</sup> Коллонтай А. Советская женщина – полноправная гражданка своей страны. С. 380.

<sup>384</sup> Коллонтай А. Введение к книге «Общество и материнство». 1915 г. // Избранные статьи и речи. М.: Политиздат, 1972. С. 160.

<sup>385</sup> Не удивительно, что, как отмечает О. А. Воронина, семья в СССР вскоре стала определяться как ««основная ячейка» общества с естественным разделением ролей по признаку пола» (Воронина О.А. Феминизм и гендерное равенство. М.: Эдиториал УРСС, 2003. С. 113).

Характерен тот путь, по которому пошел марксизм в лице Франкфуртской школы, приняв в себя фрейдизм и превратившись в негативную теорию. При этом тип андроцентристского повествования, которое в заглавии параграфа было обозначено как сочетания «феминистской надстройки» и «андроцентристского базиса» едва ли претерпел изменения, разве что став более явным и осознанным.

В качестве продолжателя идей А. Коллонтай в его рамках можно рассматривать М. Хоркхаймера, исследующего связь семьи с авторитаризмом. Он также в полной мере наследует выявленные нами андроцентристские коды и предпосылки марксизма. Так, Хоркхаймер видит «главу семьи» как добытчика средств для ее существования; когда он оговаривается, что речь может идти и просто о владении, то говорит, скорее всего, о классе буржуазии, нежели, скажем, о существующем еще в его время в некоторых странах праве мужа на получение заработной платы жены или дискриминацию женщин в отношении оплаты труда. Следует отметить усиление явного андроцентризма в исследовании М. Хоркхаймера по сравнению с таковым Ф. Энгельса, объектом его анализа с очевидностью выступают отношения отец – сын, и сам автор этого не скрывает<sup>386</sup>. В силу специфики исследуемого вопроса, однако, значимым выступает тот факт, что сын, в отличие от дочери, может оказаться рано или поздно на месте отца, что подталкивает его к поддержке этой авторитарной системы. Формирование семьей личности, ориентированной на авторитаризм, с очевидностью отличается по гендерному принципу, но Хоркхаймер игнорирует этот вопрос. Последнее вызвано андроцентристской предпосылкой, в соответствии с которой женский опыт не может иметь значение системообразующего.

Х. Хартманн критикует утверждение марксиста Э. Зарецкого (признающего экономическую значимость женского труда в семье) о том, что труд женщин на благо мужчин – лишь видимость, маскирующая труд женщин на благо капитала, указывая на то, что труд женщин в семье – это действительно труд на благо мужчин, хотя, безусловно, он также воспроизводит капитализм<sup>387</sup>. Иными словами,

<sup>386</sup> Horkheimer M. Authority and the Family // Selected Essays. New York: Continuum, 1982. P. 111.

<sup>387</sup> Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. С. 12.

мужчины получают непосредственную выгоду «здесь и сейчас» от этого труда (поэтому эту ситуацию можно рассматривать как пакт между группами мужчин разных классов), что не может не влиять на механизм воспроизводства капитализма и видение того будущего, которое они хотят получить при его преодолении (отсюда проистекает идеализация образа буржуазного мужа). Речь идет о, несомненно, значимом аспекте воспроизводства авторитаризма семьей, который М. Хоркхаймер «опустил» при помощи достаточно явного андроцентризма.

Даже когда М. Хоркхаймер пишет о том, что ограничение женщин домашней сферой продиктовано стремлением сохранить фундаментальную роль семьи для авторитаризма<sup>388</sup>, он остается последовательно андроцентричным, поскольку рассматривает посягательство на контроль над женщинами как побочный эффект стремления укрепить авторитетно-ориентированный характер семьи, что обусловлено ограничением его анализа рамками мужского опыта и андроцентристской предпосылкой незначительности женщин.

Андроцентризм также повлиял на марксистскую точку зрения о разрушении семьи<sup>389</sup>. Перенос функции обеспечения контроля над женщинами с семьи на государство, потеря ею прежнего экономического значения рассматриваются как разрушение семьи, однако во внимание при этом не принимаются иные патриархатные механизмы вроде узурпации ею сферы личного и наследования, которое продолжает сохранять свое значение в высших эшелонах буржуазии. Эти механизмы способны объяснить, почему разрушающаяся семья все никак не разрушится даже там, где государственный и негосударственный контроль политически влиятельных мужских групп не ограничивает женщин в правах явным образом. В эпоху непрямого контроля объяснение этого сохранения усилиями государства недостаточно, тем более что они не несут «особенно большой угрозы распаду семьи»<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> Horkheimer M. Authority and the Family. P. 112.

<sup>389</sup> Ibid. P. 113.

<sup>390</sup> Ibid.

Х. Хартманн отмечала, что Энгельс романтизирует доиндустриальную семью<sup>391</sup>, и в отношении М. Хоркхаймера это также верно<sup>392</sup>. Это же касается и буржуазной семьи, в которой «пострадавший находил убежище». Так как внутри семьи отношения не опосредовались рынком, индивидуум всегда имел возможность жить как человек, а не только функция<sup>393</sup>. Этот вывод во многом предопределен андроцентризмом, так как низведение до функции женщины может быть физически воплощено в ее теле в форме прямого и непрямого репродуктивного принуждения, в силу чего бытие функцией (не «рынка», но мужского тела) охватывает ее всю.

Вскоре после процитированных выше утверждений Хоркхаймер пишет о том, что «общие заботы приняли положительную форму в половой любви и особенно в материнской заботе», поэтому семья не только воспитывает авторитет в буржуазном обществе, но и культивирует мечту о лучших условиях для человечества<sup>394</sup>. Он приводит примеры отношения матери к сыну и жены к мужу, но не наоборот. Если учесть то, что мужчины получают непосредственную выгоду от положения женщин, то их мечту о лучших условиях можно интерпретировать как желание распространить свое положение в семье за ее пределы. Случай же женщин куда более сложен. А. Коллонтай писала о безразличии последних в отношении собственной судьбы, и действительно, оно и сейчас во многом характеризует женщин как группу и имеет свой исток, возможно, в семье. Иными словами, последняя рождает в своих членах разные стремления на самом фундаментальном уровне, и мужской опыт наименее всего пригоден в качестве образца для анализа в силу привилегированного положения в семье как отца, так и сына.

М. Хоркхаймер в конце концов признает, что «вообще, власть буржуазного самца преобладает даже в любви и определяет ее течение»<sup>395</sup>. Однако говоря о причинах поддержки мужчинами существующего порядка, он, во-первых, имеет в виду

---

<sup>391</sup> Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. С. 11.

<sup>392</sup> Horkheimer M. Authority and the Family. P. 124.

<sup>393</sup> Ibid. P. 114.

<sup>394</sup> Ibid. P. 114.

<sup>395</sup> Ibid. P. 126.

буржуазных мужчин, во-вторых, объясняет ее зависимостью от глубоко укоренившихся понятий и обычаев. В целом Хоркхаймер полностью воспроизводит марксистскую подмену политического экономическим, верит в непосредственную связь труда с присвоением, «естественность» разделения общества на публичную и частную сферы. «В золотой век буржуазии существовало плодотворное взаимодействие между семьей и обществом», поскольку авторитет отца основывался на его роли в нем<sup>396</sup>. В самом деле, авторитет отца основывался на его роли в обществе, но роли гражданина, а не «добытчика» или участника в общественном производстве, которую он фактически разделял с женой-подмастерьем или сельскохозяйственной работницей. Неспособность схватить этот момент, обусловленная андроцентризмом, приводит к тому, что повествование Хоркхаймера о семье носит в большой степени описательный характер. Следствием всего вышеобозначенного явилась неспособность неомарксизма осмыслить ошибки оригинального марксизма и предложить на этой основе новый политический проект.

Г. Маркузе также воспроизводит все выявленные нами патриархатные коды, причем в достаточно явной форме. Принятие патриархатной концепции рождения лежит в основе его интерпретации в «Эросе и цивилизации» теории З. Фрейда: «Восстание против отца – это восстание против биологически оправданной власти»<sup>397</sup>. «Убийство отца – это тягчайшее преступление, потому что он установил порядок сексуального воспроизводства и является, таким образом, олицетворением рода, который создает и оберегает своих индивидов»<sup>398</sup>. Так как отец находится на периферии процесса воспроизводства, в центре которого – мать и ее дети, установление им его порядка несовместимо с человеческой свободой. Очевидно, что оберегаемой в данном контексте может быть только мужская группа, включающая в себя больший или меньший процент мужчин, а главным оберегаемым объектом является угнетенное положение всех женщин как таковых. Последние в интерпрета-

---

<sup>396</sup> Horkheimer M. Authority and the Family. P. 128.

<sup>397</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: Издательство АСТ, 2003. С. 61.

<sup>398</sup> Там же.

ции Г. Маркузе фигурируют только как «высшее удовольствие» для мужчин. «Патриархатный деспотизм» означает для З. Фрейда и Г. Маркузе власть отца над сыновьями, а «патриархатное угнетение» – это отнятие отцом доступа к «высшему удовольствию» – женщинам<sup>399</sup>. Никаких вопросов к выведению цивилизации из внутригруппового мужского взаимодействия, в котором женщины в качестве людей не фигурируют в принципе, у Г. Маркузе к З. Фрейду не возникает.

Андроцентризм в аспекте телесности выдает его утверждение о неразличимости «удовольствия индивида» и экономической пользы от повышения рождаемости<sup>400</sup>. В своей речи, посвященной взаимоотношению феминизма и марксизма, он демонстрирует следствия такого мышления, когда в качестве основания для утверждения категорий «женщина» и «мужчина», проходящих «поперек классового деления», подводит то, что «в течение долгого исторического периода социальные, ментальные и даже психологические свойства женщин развивались иным или противоположным образом, чем мужские»<sup>401</sup>. Вопрос воспроизводства людей в его политическом измерении вытесняется из анализа. Этим отчасти обусловлен и вывод Г. Маркузе о том, что экономическое, социальное и культурное равенство возможно в рамках капитализма, а противостояние феминизма современному капиталистическому обществу носит в первую очередь ценностный, а не экономический и политический характер.

Видение структуры общества Ю. Хабермасом демонстрирует забвение даже декларативного признания оригинальным марксизмом семьи хозяйственной единицей. В отношении теории коммуникативного действия примечательно то, как быстро она на уровне базовых категориальных делений и оценок утратила актуальность. Для иллюстрации этого тезиса мы рассмотрим противоречащее обозначенным в ее рамках тенденциям явление, которое К. Морини обозначила как феминизацию труда.

---

<sup>399</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. С. 60.

<sup>400</sup> Там же. С. 272.

<sup>401</sup> Маркузе Г. Марксизм и феминизм. М.: Свободное марксистское издательство, 2008. С. 3.

Структура общества модерна Ю. Хабермаса содержит четыре компонента. В первую очередь он вводит деление на жизненный мир, включающий в себя частную и общественно-политическую (публичную) сферы, и систему, проявлениями которой являются экономика и власть. Уже в самой этой базовой структуре частная сфера выносится за пределы экономики, но Хабермас идет дальше, когда полагает, что семья – это институт, отвечающий, прежде всего, за символическое воспроизводство. Построения Ю. Хабермаса предполагают мужчину-рабочего, труд которого в семье задействуется в порядке исключения, как отправную точку.

Хотя структурно Ю. Хабермас воспроизводит видение семьи как «гавани в жестоком мире»<sup>402</sup>, в рамках более частных делений он дает возможность частично преодолеть эффекты такого представления. Например, Хабермас разделяет социально интегрированные контексты действия, характерные для жизненного мира, на нормативно гарантированные и коммуникативно достигаемые<sup>403</sup>. И хотя, с точки зрения Н. Фрейзера, он недостаточно четко подчеркивает, что координируемые нормативно гарантированным соглашением действия регулируются властными отношениями<sup>404</sup>, это деление отчасти вмещает в себя перекрестную (в рамках схемы общества модерна) связь между частной сферой и системой власти. Нормативно гарантированные контексты действия схватывают природу власти мужчины в семье больше, нежели утверждение М. Хоркхаймера о том, что она обусловлена его контролем над доходами, поскольку значимость последних определяется произвольной оценкой, конституирующей нормативно гарантированный контекст.

Н. Фрейзер принимает видение Ю. Хабермасом ролей работника, гражданина, потребителя, клиента социальных программ как воплощающих связи между элементами рисуемой структуры, упрекая его, однако, в том, что он не сумел обнаружить гендерный подтекст этих ролей, а его модель не способна его объяснить (эта линия критики в общем повторяет таковую Х. Хартманн оригинального марк-

---

<sup>402</sup> Фрейзер Н. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М.: РОССПЭН. 2005. С. 352.

<sup>403</sup> Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Boston: Beacon Press, 1984 P. 85-86, 88-90, 101, 104-105.

<sup>404</sup> Фрейзер Н. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер. С. 354.

сизма). Однако констатация ею того, что различия в оценке женского оплачиваемого труда обнаруживают концептуальное несоответствие между фемининностью и ролью работника в классическом капитализме<sup>405</sup> видится недостаточной, поскольку ставит различия в оценке труда в зависимость от определений фемининности/маскулинности. Именно в маскулинности роли «добытчика» она видит причину борьбы мужчин за семейную зарплату и более низкую оплату труда женщин, хотя последняя ситуация нагляднее всего демонстрирует мифический характер этой роли.

Желание мужчин сохранить ситуацию, при которой труд женщин не ведет к присвоению (или ведет к нему в минимальной степени) ресурсов и осуществляется на условиях зависимости, объясняет эту борьбу с точки зрения текущей и очевидной для субъекта выгоды, что кажется более убедительным нежели объяснение этих действий через психологический аспект. Н. Фрейзер пишет, что гендерный подтекст роли потребителя женский и мужчины играют эту роль с «чувством когнитивного несоответствия», так же, как и женщины – роль работника<sup>406</sup>. Однако, как упоминалось ранее, еще Т. Веблен утверждал, что потребление – это удел праздного класса, к которому никакие женщины не относятся. Последние, скорее, посредницы, подготовительницы услуг, и то же самое касается роли воспитателя, которая в патриархатных условиях вовсе не женская, как полагает Н. Фрейзер<sup>407</sup>. Исследовательница также отмечает «концептуальное несоответствие» между фемининностью и способностью вести диалог, которую Хабермас считает главной в своей концепции гражданства<sup>408</sup>. Однако куда более глубоким объяснением этой «неспособности» будет описываемая С. Аморос ситуация прединтерпретированности, которая по своей сути исключает коммуникацию.

---

<sup>405</sup> Фрейзер Н. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер. С. 359.

<sup>406</sup> Там же. С. 354.

<sup>407</sup> Б. Ротман отмечает, что именно отец в патриархатном обществе является тем, кто без того, чтобы заботиться о ребенке, устанавливает границы, моральный тон и ценности, в соответствии с которыми мать может растить детей. Именно он, таким образом, контролирует символическое воспроизводство в качестве господина частной сферы, то есть, полноправного гражданина (Rothman B.K. *Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. P. 204).

<sup>408</sup> Фрейзер Н. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер. С. 360.

Н. Фрейзер подчеркивает, что гендерные нормы, «как розовая и голубая нити», пронизывают сферы оплачиваемого труда, государственного управления и гражданства, отношения внутри семьи и между полами<sup>409</sup>, сводя таким образом действие патриархатного механизма именно к ним. Однако последние служат, скорее, описанию ситуации, нежели ее объяснению. Пожалуй, сама линия критики Н. Фрейзер служит демонстрацией «некритичности» исходной концептуальной схемы, так как исследовательница только через гендерные нормы и стереотипы сумела включить критику патриархата в модель Хабермаса.

Анализ гендерного подтекста той или иной роли не может заменить опору на женскую и мужскую группы как группы политические. Ю. Хабермас, в свою очередь, также активно избегает такой опоры, и андроцентризм в этом деле выступает для него незаменимым помощником. В первую очередь он помогает не замечать, что андроцентризм как идеология продолжает оставаться актуальным некоммуникативным фундаментом коммуникативного поля и продолжает функционировать как, собственно, идеология. Ю. Хабермас отмечает, что политическая лояльность масс достигается конструктивным и селективным способами. В отношении критики андроцентризма в большей степени значим второй способ, предполагающий исключение из публичных дискуссий определенных тем и сообщений. Он конкретизирует его, выделяя такие проявления, как социально-структурные фильтры доступа к формированию общественного мнения, деформация структур общественной коммуникации с помощью бюрократических методов, а также манипулирование потоками информации<sup>410</sup>. Все это верно, но андроцентризм воспроизводится на фундаментальном уровне, начиная с образования (философский и литературный каноны), и работает как шоры, заставляющие самих индивидов отсекал противоречащую ему информацию как неверную или незначимую, препятствуя полноценному ее осмыслению. Иными словами, несмотря на фиксируемую Хабермасом рационализацию мировоззрения, ведущую к уничтожению сакрального компонента (обуславливающего целостное видение общества в рамках той или

<sup>409</sup> Фрейзер Н. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер. С. 361.

<sup>410</sup> Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма. С. 127.

иной идеологии), андроцентризм все еще работает как идеология, конструирующая базовое восприятие (которое может быть трансформировано впоследствии) всех субъектов общества без исключений. Поэтому к нему все еще применим марксистский анализ ложного сознания, которое Хабермас видит уступившим место фрагментарному, но для этого потребовалось бы переосмыслить структуру классов, которая в неомарксизме продолжает оставаться андроцентристской.

Несмотря на то, что «испаряется субстанция фундаментальных убеждений, освященных культурой и не требовавших обоснования»<sup>411</sup>, андроцентризм упрямо сохраняет свое определяющее положение в рамках жизненного мира и системы. В этом контексте особое значение приобретает выделенный Хабермасом «функциональный заменитель идеологических построений» (о котором мы упоминали ранее в контексте рассмотрения феноменологической модели социального), включающий в себя замену позитивной задачи идеологического обоснования негативным требованием подавить в зародыше любые попытки создать целостную идеологическую интерпретацию<sup>412</sup>. Этот «заменитель» работает в том числе как запрет на осмысление андроцентризма как идеологии патриархата. Речь идет не только о сохранении фрагментированного сознания, но и единой андроцентристской базы этого сознания. В этом контексте оно предстает не как итог «безнадежного распада» традиционализма с его отвергнутыми претензиями на значимость, а как результат специальной идеологической обработки, приводящей к неспособности субъекта сформировать даже собственную однозначную позицию и дополняющей «традиционную», а не заменяющей ее.

Андроцентризм предопределяет видение Ю. Хабермасом структуры общества, главного источника проблем и, соответственно, предлагаемые их решения. Он определяет семью как институт, осуществляющий символическую репродукцию, а после утверждает, что такого рода деятельность должна осуществляться в рамках

---

<sup>411</sup> Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма. С. 134.

<sup>412</sup> Там же.

жизненного мира, так как требует социальной интеграции<sup>413</sup>. Именно в проникновении элементов системы (с ее формально-бюрократическим характером) в жизненный мир Хабермас видит основную проблему позднего капитализма в государствах всеобщего благосостояния. Клиент социальных программ подчинен механизмам функционирования системы и лишен возможностей выбрать способы решения своих проблем<sup>414</sup>. Н. Фрейзер справедливо подчеркивает связь между тезисом Ю. Хабермаса о колонизации жизненного мира и недостатком анализа патриархального характера как его самого, так и системы, в результате чего он дублирует, а не проблематизирует мощную институциональную поддержку подчиненного положения женщин<sup>415</sup>.

Ю. Хабермас полностью воспроизводит свойственные марксизму патриархальные коды, связанные с трудом, в том числе определение труда женщин как нетруда или несущественного труда. Это сыграло огромную роль в том, что он не смог предугадать даже общее направление трансформации капитализма и общества всеобщего благосостояния. В самом деле, можно сказать, что колонизация жизненного мира произошла, но не путем навязывания императивов системы, действующих в мире определенного типа труда, а посредством преобразования последнего в рамках системы по образу и подобию труда, выполняемого в жизненном мире. То есть по образу и подобию исторической эксплуатации женщин в семье.

К. Морини указывает на то, что пространственно и темпорально современный тип труда приблизился к тому, который исторически выполняли исключительно женщины<sup>416</sup>. Пространство ныне реорганизовано таким образом, что стало единым для работы и жизни. В отношении времени произошло стирание границы между работой и отдыхом, означающее, что субъект никогда не свободен от вовлечения в труд. Когнитивный капитализм удваивает и утраивает рабочие роли, вводя

---

<sup>413</sup> Habermas J. *The Theory of Communicative Action*. Vol. II: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1985. P. 523-524, 547.

<sup>414</sup> Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма. С. 126, 132.

<sup>415</sup> Фрейзер Н. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер. С. 374.

<sup>416</sup> Morini C., Fumagalli A.M. *Life put to work: Towards a life theory of value* // *Ephemera*. 2010. Vol. 10. N 3. P. 240-242.

хорошо известную женщинам идею бесконечной приспособляемости, работа может претендовать на роль живого тела, которое постоянно нуждается в заботе, слове и действии<sup>417</sup>. Важно отметить, что этот процесс осуществляется целенаправленно, от работниц и работников требуют полного вовлечения и самоотдачи ради блага компании-семьи. Сама возможность такого капитализма, вовлекающего саму жизнь в производство, обусловлена распространением исторически специфического для женщин типа эксплуатации, от критики которого столь старательно отмахивался марксизм, на широкие массы трудящихся. Именно за счет единого патриархатного фундамента жизненного мира и системы такая трансформация оказалась возможной, продемонстрировав наглядно, насколько существенна эксплуатация женщин в ее специфике.

Характерны в этом отношении и тенденции, связанные с уничтожением государства всеобщего благосостояния, включающие в себя увеличение спроса на труд по уходу<sup>418</sup>. К. Морини приводит в качестве примера способ решения проблемы ухода в Италии, представляющий собой возврат «проблемы» в дом, что значительно ее удешевляет. Важным элементом в этом процессе выступает низкооплачиваемый труд мигранток в качестве домашних сиделок, который и позволил перенести проблему в рамки дома без вреда для участия женщин в оплачиваемом труде за его пределами. Таким образом, на смену умиротворению классового конфликта, осуществляющемуся за счет постоянного прироста общественного продукта, что позволяет избежать перераспределения, приходит умиротворение за счет «классической» формы эксплуатации внутри семьи и «традиционного» обесценивания труда по уходу, которое, присутствуя во всех патриархатных обществах, позволяет задействовать труд женщин из развивающихся стран.

Марксизм, находясь в плену патриархатных оценок, не включил в свой анализ труд выполняющийся преимущественно женщинами. Если бы Ю. Хабермас в должной мере учел женский опыт эксплуатации, то смог бы сделать вывод о том, что жизненный мир давно и прочно колонизирован, однако вместо этого эффекты

---

<sup>417</sup> Morini C. The Feminization of Labour in Cognitive Capitalism // *Feminist Review*. 2007. Vol. 87. P. 47.

<sup>418</sup> Morini C., Fumagalli A.M. Life put to work: Towards a life theory of value. P. 242.

колонизации он в духе классического марксизма мыслил естественными, а потому искал источник проблем в «зле материализации», а не доминировании-подчинении, пронизывающем все выявленные им сферы.

Марксистская традиция по линии Франкфуртской школы не преодолевает андроцентризм оригинального марксизма (и либерализма, с которым он в этом отношении не имеет различий), но укореняется в нем.

Таким образом,

1. Марксистская традиция укоренена в андроцентризме, его оценках и кодах. В этом отношении она не сильно отстоит от договорной, а в том, что касается интерпретации труда, наследует либеральной ее части. Так, марксизм явно или неявно воспроизводит: патриархатную концепцию рождения, отрицание значимости материнства, понимание взрослого индивида мужского пола как идеала категории «человек», понимание женщины как «никогда не развивающейся», натурализацию разделения труда между полами, связь труда с присвоением у мужчин и отсутствие таковой у женщин, оценку женского труда как незначимого, сексуальный договор (предшествующий истории происхождения семьи, частной собственности и государства). Свое понимание труда как обуславливающего первичное распределение марксизм перенимает у Д. Локка и Ж-Ж. Руссо. Посредством этого кода в экономический анализ имплицитно включается политический аспект.

2. Собственность – это в значительной степени политическая категория, представленная экономической на основе кода, обосновывающего присвоение трудом. Между первым и вторым лежит политический акт (произвольной) оценки труда властной группой. Именно последняя определяет придаваемое в обществе ему значение, а вовсе не его роль в экономике. Эта оценка выносится в рамках публичной сферы, в которой и локализуется труд-присвоение. Публичное и приватное – способ, которым труд разделяется на труд-присвоение и труд, выполняемый под угрозой наказания.

3. Индустриализация сделала невозможным отчуждение «производительного» труда женщин внутри семьи, тем самым послужив освобождению феминиз-

мом женщин из-под опеки. Однако патриархатная экономика, разновидностью которой является капитализм, построена на отчуждении у женщин, как минимум, двойной нормы труда, в силу чего пакты о «семейной зарплате», ограничивающие женский труд только одной, репродуктивной, нормой, существовали недолго и трагивали меньшинство.

4. Вышеобозначенное обусловило статус экономики как базиса, линейную концепцию исторического развития и утопичность картины коммунистического общества будущего, рисуемой на основе идеализации образа жизни буржуазного главы семьи.

5. Результатом андроцентризма стало создание неомарксизмом концептуальных схем, не схватывающих основные способы воспроизводства статус-кво и неспособных предвосхитить тенденции развития капитализма и, что важнее, объяснить его трансформации.

Андроцентризм в огромной степени определил марксистскую традицию, задав рамки понимания ею труда, эксплуатации и отчуждения, которые существенно ограничили марксизм как критическую теорию. Отвечая на вопрос Н. Фрейзер о том, «что критического в критической теории?», можно сказать, что критическим в марксизме является все то, что продиктовано отказом оправдывать статус-кво, но патриархатным в нем является все обусловленное стремлением представить патриархат как естественный, закономерный, безальтернативный и порожденный объективными условиями этап человеческой истории.

### **§ 3. Андроцентристские корни социологии**

В предыдущих параграфах рассматривались традиции, направленные на обоснование нового социального порядка, поскольку подобное стремление способствует наиболее полному выявлению оснований существующего общества. Оно отличает и философа, считающегося «отцом» социологии – Огюста Конта, который рассматривал ее как теорию, обосновывающую новый общественный порядок, а позитивизм в целом как новую религию человечества. Социология Конта носит характер политической программы не в меньшей степени, чем марксизм (он не раз

четко обозначает своих политических конкурентов, к каковым относились утопические социалисты и католицизм).

Также в данном параграфе будут рассмотрены версии социологии Г. Спенсера, М. Вебера и Э. Дюркгейма.

Мэри Пикеринг выделяет несколько этапов в творчестве О. Конта по принципу его отношения к женщинам<sup>419</sup>, ранний О. Конт критикует угнетение женщин в письмах, в то время как тот Конт, который был «канонизирован» Э. Дюркгеймом как основатель социологии является реакционным «антифеминистом». Эта стадия охватывает, прежде всего, его «Курс позитивной философии». Третья фаза, выделяемая М. Пикеринг связана с его любовью к писательнице Клотильде де Во, она характеризуется «высокой амбивалентностью», в ней признается интеллект и влияние женщин, но общая установка остается «патриархальной». Главным трудом этого периода является «Система позитивной политики». Основное внимание в настоящем исследовании будет уделено «Общему обзору позитивизма», хронологически занимающему промежуточное положение между этими трудами.

Андроцентризм О. Конта проявляется и на самом поверхностном уровне, когда в качестве основных сил грядущего позитивного преобразования он указывает философов, пролетариев и женщин, высвечивая, что идеалами первых категорий выступают мужчины. При этом женщины включаются в «преобразовательный союз»<sup>420</sup> как представительницы аффективного, чувственного элемента (в противовес элементам рассудка и деятельности, которые представляют мужчины-философы и мужчины-пролетарии). Женщины выступают «наиболее нравственным элементом человечества», их постулируемое холодное отношение к революционным преобразованиям во Франции времен Конта вызвано предпочтением режима, в котором мораль преобладает над политикой<sup>421</sup>.

В качестве части народа женщины не мыслятся, но они сочувствуют народным требованиям, хотя им никогда не внушить счастье как счастье пользоваться

<sup>419</sup> Pickering M. Angels and Demons in the Moral Vision of Auguste Comte // Journal of Women's History. 1996. Vol. 8. Iss. 2. P. 12-21.

<sup>420</sup> Конт О. Общий обзор позитивизма. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 59.

<sup>421</sup> Там же. С. 59.

политическими правами<sup>422</sup>. «Женщины», о которых пишет Конт, не включают людей подобных Олимпии де Гуж (автор «Декларации прав женщины и гражданки»), «женщины» – это те, кто признает взгляд О. Конта как свой собственный. Конт упоминает лишь одно имя – Клотильда (имея в виду Клотильду де Во). Женщинам же подобным некой «красноречивой современнице», представляющей позицию ранних феминисток, просто не достаёт таланта и добродетели<sup>423</sup>. В целом, однако, быть признанной добродетельной О. Контом сложнее, чем может показаться на первый взгляд, если учитывать его отношение к исключениям из рисуемого им правила. Так, выдающиеся исключения из общей однородной женской массы предлагается почитать в рамках культа женщины.

Исключения в принципе не опровергают позитивные утверждения. В отношении рассматриваемого вопроса проблема состоит в том, что природа исключений из описываемых Контом женщин (т. е. всех женщин, не согласных с ним) не проясняется, не ясно, как и почему они в принципе существуют и почему не соответствуют «женской природе», ведь «добродетель» полагается не развиваемым качеством в женщинах, а природным. О. Конт в полной мере воспроизводит код неизменной женской природы, прогрессивизм его концепции, замена причин законами соседствуют с вполне метафизическим утверждением неизменной человеческой сущности как постоянной основы социального устройства.

При этом Конт «расчленяет» эту сущность, приписывая каждое качество определенным социальным группам. Только лишь как представительниц «чувства» он мыслит женщин, которых обозначает как «наиболее чистый и наиболее прямой тип Человечества»<sup>424</sup>. Последнее, однако, не находит дальнейшего подтверждения в его теории, ведь именно в спекулятивном разуме Конт видит основное отличие «человека» от низших животных, и именно в отношении умственной деятельности он утверждает «сравнительную неполноценность» женщин<sup>425</sup>. Равенство полов (т.е. равные их возможности в обществе) с точки зрения О. Конта несовместимо с

<sup>422</sup> Конт О. Общий обзор позитивизма. С. 60.

<sup>423</sup> Там же. С. 103.

<sup>424</sup> Там же. С. 62.

<sup>425</sup> Comte A. The Positive Philosophy. Trans. Harriet Martineau. New York: AMS Press, 1974. P. 505.

социальностью в принципе. Он продвигает свои взгляды в форме комплементаризма, и, как минимум, в его версии последний предстает лишь способом затемнения классических андроцентристских утверждений о женщине как неполноценном мужчине.

Конт рассматривает общество как «социальный организм», именно оно оказывается носителем гармонии всех качеств человеческой природы. Для его теории большое значение приобретают андроцентристские коды, позволяющие вытеснить из рассмотрения противоречащий рисуемой картине опыт. Он прямо воспроизводит миф об историческом ограничении деятельности женщин домашним кругом и натурализует разделение труда также, как и предыдущие рассмотренные нами традиции. Подобно последним Конт не рассматривает домашний труд как труд, в чем ему помогает код публичное/приватное. Господство мужчин в публичной сфере соотносится с выполнением ими более тяжелого труда по удовлетворению материальных потребностей, которого нет в «домашнем кругу». Таким образом воспроизводится код, связывающий общественную оценку труда с его подлинной полезностью для общества, а также код, связывающий труд с присвоением. Труд здесь выступает основанием власти не в меньшей степени, чем утверждения о мужском превосходстве, обосновывающие, однако, само это разделение труда (Конт один из немногих теоретиков, не прибегающих к помощи материнства в этом вопросе). Практическое первенство принадлежит деятельности, а не рассудку и чувству, но положение мужчин в обществе это позволяет обосновать только за счет андроцентристских кодов.

Нет сомнения в том, что предлагаемое Контом общество – это патриархатное общество. Код «порядок – это патриархатный порядок» реализуется в социологической традиции как отождествление общества и патриархата, понятия социального и мужского господства. Вопрос состоит в том, что эта теория может рассказать нам о последнем. И в этом отношении Конт в самом деле раскрывает его основания, те инструменты, с помощью которых создается «природное подчинение» женщин. Здесь философ вполне откровенен. Он рисует картину, в которой у женщин нет

абсолютно ничего своего, в которой все связи между ними уничтожены, что создает ситуацию, в которой в условиях конфликта каждая женщина в одиночку противостоит обществу (мужчин) (большую значимость этот аспект приобретает у М. Вебера, как мы увидим ниже). Отдельно он оговаривает полный отказ в праве наследования, аргументируя это тем, что в противном случае мужчины будут охотиться за приданым<sup>426</sup>. Чтобы мужчины не руководствовались корыстью, женщин необходимо лишить средств к существованию. Андроцентризм здесь выступает как инструмент, позволяющий представить поведение мужчин как общечеловеческую проблему, ответственность за решение которой должно нести все общество, а конкретно – женщины. Однако Конт заходит еще дальше в своей откровенности. Выше мы упоминали структуру патриархатной семьи Аристотеля, из которой оказывается вычеркнута мать. Конт же открыто ставит в зависимость бытие хорошей матерью от бытия хорошей женой<sup>427</sup>. Иными словами, хорошая мать между потребностями ребенка и требованиями мужа должна выбрать последние, чтобы быть таковой.

Следует отметить, что патриархатная концепция рождения для теории Конта не так важна, как «природная неполноценность» и «природное подчинение» женщины. Брак он обосновывает вовсе не детьми и заботой о них, а комплементарностью женщин и мужчин (Конт открыто отвергает обоснование в виде материнства, утверждая, что позитивизм должен представлять женщину как подругу мужчины<sup>428</sup>). Пожалуй, одна из немногих особенностей Конта состоит в том, что источником морали полагаются женщины, а потому брак необходим для приобщения к ней мужчин (схожий ход, однако, совершает и Дюркгейм, никаких преимуществ женщинам для этого не приписывающий). Иными словами, брак на условиях женского бесправия нужен для установления гармонии в социальном целом. В иных условиях он существовать не может, т. к. участие женщин в интеллектуальной и активной деятельности подрывает их моральность. Органицизм представляет собой

---

<sup>426</sup> Конт О. Общий обзор позитивизма. С. 90.

<sup>427</sup> Там же. С. 79.

<sup>428</sup> Там же.

ключевой момент в этом обосновании, выступая как андроцентристский код, скрывающий отождествление социального и мужского господства, общественного блага и интересов мужчин как группы.

Характерно, что в этой философии не остаётся места индивиду, ячейкой общества выступает семья, носителем всей совокупности человеческих качеств «Человечество». Код изолированного индивида не так важен для рассматриваемой теории в силу андроцентристского же утверждения природной неполноценности женщин. Тем не менее он (вместе с изгнанием материнства) обуславливает полагание человеческой (мужской) природы изначально эгоистичной и представление брака как единственного способа победы общественного начала над эгоизмом. Практическим содержанием брака выступает потребление мужчинами женской «нежности», любви, при этом необходимость соразмерного ответа не утверждается.

Практическим содержанием любви женщин к мужчинам оказывается отказ от собственной личности и обеспечение потребностей мужчин. Содержанием любви мужчины к женщине – культ женщины, в который входят молитвы, обожествление женских образов, иными словами, то, что не затрагивает действительных женщин, такая любовь даже не предполагает с ними взаимодействия. Настоящее взаимодействие происходит только между мужчинами. Женщины могут приобщать мужчин к моральности «добрым советом» в рамках домашних салонов и не более того. Теория Конта предполагает идеальной ситуацию, которую критикует С. Файерстоун, указывая, что при патриархате мужчины получают от женщин любовь, эмоции, то, что они не получают от других мужчин, но не дают этого же взамен<sup>429</sup>.

Андроцентризм, несомненно, обусловил отношение позитивизма Конта к опыту. Во-первых, женщины исключаются из процесса его осмысления, а их опыт из человеческого опыта (женщины должны получать такое же образование, как и мужчины, но только последние определяют содержание этого образования). Он,

---

<sup>429</sup> Firestone S. The dialectic of Sex. New York: Bantam book, 1972. P. 127.

кроме того, полагает исключения из правил несущественными, поскольку прогрессивное развитие, накопление опыта, несомненно должно прояснить связанную с их возникновением ситуацию. При этом не ставится вопрос о том, весь ли имеющийся на данный момент опыт схватывается нашими средствами познания в принципе, что неудивительно, учитывая, что речь идет о системе, для которой жизненно важной является неспособность половины человечества озвучивать свой опыт. Речь идет о черте, которую нельзя списать на «ранний этап», ведь в то же время этому вопросу уделяла значительное внимание «прародительница социологии» Г. Мартино<sup>430</sup>.

Как отмечалось выше, «природа» является еще одним андроцентристским кодом, под которым скрываются произвольные определения, в случае Конта ее практическим содержанием выступают требования мужчин к женщинам. Кроме того, «природа» в этом смысле выступает как неизменная «сущность», конечная причина, то есть речь идет ни в коем случае не о биологическом понимании (как обозначают этот аспект некоторые интерпретаторы, например, Р. А. Сиди<sup>431</sup>), а метафизическом, если противопоставлять эти понятия как включающее в себя движение и воплощающее неподвижность. Подобного рода подмену натуралистического дискурса реалистическим и позволяет совершать андроцентризм.

Отрицание роли репродуктивного труда для общества и факта участия женщин в продуктивном труде имеет важнейшее значение для рисуемой Контом картины. Код «труд женщин – не труд» создаёт абсолютно нереалистичное видение экономики, в соответствии с которыми представляется, что ее функционирование без женского труда в принципе возможно. В то время как современная ему «управляющая власть» сохраняла статус-кво при помощи меньшей оплаты женщин за тот же или больший труд, Конт полагал возможным функционирование экономики без этого труда в принципе. Именно этот код прокладывает путь к утверждению мужчин как действующих, а женщин как бездействующих, «аффективных». Однако

---

<sup>430</sup> См., например: Martineau H. How to Observe: Morals and Manners. London: Charles Knight and Company, 1838. 238 p.

<sup>431</sup> Sydnie R.A. Natural Women, Cultural Men. A feminist Perspective on Sociological Theory. Vancouver: UBC Press, 1994. P. 3, 47.

нельзя сказать, что женскому труду совсем нет места в этой системе. Он существует под флагом «любви», в той области, где нет ограничений для его извлечения.

В действительности теория Конта провозглашает культ мужчины, что становится ясным, если мы рассматриваем происходящее с точки зрения временных затрат. Все время женщины принадлежит мужчинам, но деятельность мужчины, его время, направлено на других мужчин. Именно такую ситуацию М. Фрай обозначила как «гомоэротичность» мужской культуры<sup>432</sup>. По-видимому, на сглаживание этого и направлен культ женщины, содержанием которого являются слова, причем обращенные к себе же в молитве (Конт критикует католицизм за подмену любви к людям любовью к Богу, но его теория отличается лишь тем, что на место Бога ставится полумистическая фигура женщины). Конкретное содержание особой женской моральности не раскрывается, но исходя из реконструкции можно предположить, что им является любовь как некомпенсируемый труд. В этом случае проясняется и причина, по которой женщины должны положительно влиять на рабочих<sup>433</sup> – последние трудятся за оплату, в то время как женщины самоотверженно отдают себя благу общества (мужчин). Содержанием активной и аффективной жизни являются публичная и приватная сферы. *Vita activa*, жизнь свободного гражданина в полисе и жизнь претерпевающая, жизнь рабыни.

Андроцентризм, способствуя универсализации патриархата, отбрасыванию множества фактов, обуславливает положение о единственно возможном порядке, претерпевающим лишь незначительные изменения в ходе исторического развития. Он весьма значим для консервативной установки. Кроме того, установка на открытие всеобщих законов этого развития также предстает продуктом андроцентризма. Последний однозначно определяет содержание этих законов за счет вычеркивания существенной части человеческого опыта. Если мы выходим за пределы этой идеологии, то нам оказывается перекрыт путь к общим законам истории. К линейному прогрессивному развитию, или цикличному, или спиралевидному. Максимум, что

---

<sup>432</sup> Frye M. The politics of reality: essays in feminist theory. Trumansburg, New York: Crossing Press, 1983. 192 p.

<sup>433</sup> Конт О. Общий обзор позитивизма. С. 76, 78.

нас ждет на этом пути – закономерности, которые не создают общей истории. Подобные закономерности способны осветить некоторые механизмы трансформации общества, но они не могут породить единую прогрессивную историю.

Таким образом, в теории О. Конта ключевые факты, составляющие основные элементы социальной системы, оказываются вычеркнуты андроцентризмом, причем позитивизм осуществляет это вычеркивание решительней предыдущих рассматриваемых нами теорий (например, ни одна из них не изгоняла все связанное с материнством в той же степени). Его обращение с фактами представляется достаточно вольным даже при том, что андроцентризм изначально устанавливает низкие стандарты в плане их учета и анализа.

На фоне О. Конта (а равно М. Вебера и Э. Дюркгейма) выделяется Г. Спенсер, для которого «нравственное чувство, которое дает мужской душе возможность сообразоваться с законом, существует точно так же и в женской», а «деспотизм в государстве неизбежно соединен с деспотизмом в семействе»<sup>434</sup>. В целом его рассуждение, однако, повторяет таковое Ш. Фурье, как и последний Спенсер полагает, что прогресс можно измерять по тому, дают ли законы «более сильному полу власть над более слабым»<sup>435</sup>. Цивилизованное состояние определяется развитием более утонченных чувств, «человек с возвышенными чувствами не любит быть деспотом над своим ближним»<sup>436</sup>. Иными словами, развитие вновь определяется развитием мужского характера. Прогрессивизм Спенсера также произрастает из андроцентризма.

В его аргументации большое значение имеет противопоставление совершенного закона «равной свободы» и несовершенного состояния людей. Люди полагаются изменчивыми до определенного предела, в «окончательно установившихся, условиях супружеская жизнь будет характеризоваться не постоянными ссорами, а взаимными уступками»<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> Спенсер Г. Социальная статика: изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества // Спенсер Г. Полит. соч. в 5 т. М., Челябинск: Социум, 2014. Т. 2. С. 159, 165.

<sup>435</sup> Там же. С. 165.

<sup>436</sup> Там же. С. 168.

<sup>437</sup> Там же. С. 172.

В отношении женского труда Спенсер указывает, что в некоторых племенах женщины совершают все домашние и трудные работы, служа «вьючными животными». В отличие от Конта код труд-присвоение он не воспроизводит, даже наоборот, Спенсер прямо спорит с тезисом Локка о том, что из труда следует право собственности (на землю). В результате, вслед за Гоббсом он признает, что первоначальное присвоение определялось «мечом, а не пером»<sup>438</sup>, т.е. роль насилия.

Пожалуй, главным продуктом андроцентризма в версии Спенсера выступает довольно упрощённое понимание им системы. Именно оно позволяет ему связать общественное целое с «природой» всех индивидов: «для того чтобы составить себе правильное понятие об обществе, необходимо исследовать природу индивидуумов, из которых оно состоит»<sup>439</sup>. Именно оно позволяет понять сложное за счет обращения к составным его частям. «Нетрудно понять, что каждое проявление в собрании людей истекает из известного рода свойств отдельного человека»<sup>440</sup>. Здесь Спенсером забывается признаваемая им изменчивость людей, которая, однако, в его случае работает только в одну сторону (улучшения). Эта упрощенная связь игнорирует групповые взаимодействия, в результате исключается возможность того, что качества одних могут обуславливать структуру общества, формируя при этом новые свойства в подчиняющихся и ограничивая в них проявление нежелательных. Последнее особенно важно в отношении женщин и мужчин в силу существования полового диморфизма, который означает два возможных варианта приспособления.

Андроцентризм напрямую связывает «человеческую природу» и устройство общества. Патриархатное устройство последнего, однако, означает, что только мужская «природа» может быть связана с обществом таким образом. Этот ход невозможен без андроцентризма, поскольку именно он посредством вычеркивания женского опыта затемняет вышеобозначенное. Именно этот шаг позволяет представить патриархат как закономерность, связав его с «человеческой природой» как таковой, он же обуславливает понимание последней.

---

<sup>438</sup> Спенсер Г. Социальная статика: изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. С. 119.

<sup>439</sup> Там же. С. 17.

<sup>440</sup> Там же.

Данное видение предполагает рассмотрение общества как некоторой равномерной структуры, соединяющей все части одинаковым образом. Игнорируются эффекты насилия, взаимодействия и взаимообусловленности. Посредством метафоры все ставятся в равное положение, предоставляющее одинаковые возможности для проявления человеческой природы, и отсюда проистекает, «что нравственный закон общества точно так же, как и другие его законы, имеет своим источником известные свойства человеческой природы»<sup>441</sup>.

Даже признавая, что на протяжении истории женщины страдали от жестокости мужчин, Спенсер утверждает, что женщины в действительности также жестоки (приводя в качестве аргумента обобщение о женщинах североамериканских племен, которые якобы получают большое удовлетворение от пыток пленников<sup>442</sup>), но находятся в подчиненном положении из-за природной слабости. Именно в этом вопросе эволюция в теории Спенсера внезапно перестает работать. Исследователь не раз отмечал, что исторически женщинам доставались лишь объедки<sup>443</sup>, но тем не менее он мыслит меньшие размеры женщин вечными, не задаваясь вопросом о том, почему та часть вида, для которой они наиболее значимы (поскольку от них зависит степень успешности реализации способности рождения), изначально была бы лишена преимущества в этом отношении. Также он не задается вопросом о причинах увеличения численности населения (обозначая его как «роковой ход вещей»), которое вызвало объединение в общества и борьбу за ресурсы между ними. Иными словами, за счет андроцентризма атрибуты патриархата мыслятся как неизменная природа даже когда в остальных вопросах природа понимается как изменяющаяся в результате приспособления. Эволюционная концепция Спенсера включает предпосылку о первичности патриархата (он признает древние матрилинейные обще-

---

<sup>441</sup> Спенсер Г. Социальная статика: изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. С. 19.

<sup>442</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни // Полит. соч. в 5 т. М., Челябинск: Социум. 2015. Т. 5. С. 318.

<sup>443</sup> Спенсер Г. Личность и государство: опыты о государстве, обществе и свободе // Полит. соч. в 5 т. М., Челябинск: Социум. 2014. Т. 1. С. 385.

ства, но полагает, что до рассматриваемых им в качестве первобытных времен положение женщин необходимо должно было быть еще хуже<sup>444</sup>), необходимую для утверждения о том, что зло стремится к исчезновению.

Несмотря на многочисленные указания на тяжесть женского труда в различных обществах, труд женщин вновь не учитывается как часть экономики (там, где женщины выполняют тяжелый труд, Спенсер интерпретирует это как взваливание мужского труда мужем на жену). Женщины предположительно заняты заботой о детях и прочим «домашним» трудом, однако предполагается, что сформированные средой качества (жестокость) у всех одни и те же. В отношении последнего не учитывается, что, хотя вся забота о детях взвалена по-преимуществу на женщин, выгоды от их наличия в описываемых условиях получают только мужчины, в то время как для женщин дети означают вероятность смерти, инвалидности, и меньшее количество пищи. Спенсер не анализирует эти процессы как процессы социальные, поскольку воспроизводит разделение публичное/приватное, прямо противопоставляя «домашние» отношения социальным и вынося их за пределы человеческого вида. Забота (женщин) о детях полагается природной, тем, что способствует выживанию вида (примечательно, однако, предположение Спенсера о том, что множество племен могли вымереть по той причине, что мужчины настолько ухудшили положение женщин, что те не смогли обеспечить выживание потомства<sup>445</sup>). Спенсер мыслит женщин как природных существ (животных), подчиненных царству необходимости, отсюда следует, что раз «сохранение расы есть desideratum»<sup>446</sup> (желанно), то женщины будут это делать при любых обстоятельствах. Противоположностью является полагание способности рождения принадлежащей женщинам, которые именно в качестве таковых, в качестве людей, обладают контролем над ней, со всем вытекающим из этого.

Забота не мыслится как труд, выполняемый на благо общества. Спенсер видит домашнюю жизнь как отношения между полами по поводу воспроизводства,

---

<sup>444</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни. С. 317.

<sup>445</sup> Там же. С. 317-318.

<sup>446</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности: Индукции этики. Этика индивидуальной жизни. М.: Издательство ЛКИ, 2008. С. 216.

которые, в свою очередь, понимаются как форма брака. Общество является более поздним изобретением, характерным только для людей на определенной стадии прогрессивного развития, но брак существует изначально, являясь природным явлением, а не социальным изобретением.

Необходимо, однако, отметить, что при этом делается попытка исследования «общественного (public)» значения семьи<sup>447</sup>, т.е. рассмотрения ее как части общества. При этом учитывается только деятельность мужчин и отношения между ними, которые определяют тип семьи. Женщины присутствуют как жены, их роль в общественном целом не исследуется, их труд не исследуется, их объединения, взаимоотношения между собой не исследуются. Иными словами, здесь имеет место типичный для натуралистического дискурса андроцентризм, повторяющий таковой Руссо и Энгельса.

Общественный характер выполняемого женщинами труда по воспроизводству не признается, более того, в цивилизованном состоянии этот труд рассматривается Спенсером как благотворительность, благодарность мужу за «обеспечение» и предполагается выполняющимся на основе справедливого «молчаливого договора о доставлении средств к жизни и покровительстве, с одной стороны, и исполнении домашних и материнских обязанностей»<sup>448</sup>, с другой. То, что его можно считать эквивалентом труду мужчин (при разводе) вследствие природных (а не общественных) тяжелых обязанностей женщин есть не следствие значимости этого труда для общества, а плод доброй воли мужчин.

Спенсер утверждает, что в обществах, в которых обязанности по обеспечению возлагаются только на мужа, собственность жены должна принадлежать ему, а иначе она распорядится ею только в личных интересах<sup>449</sup>. При этом под обеспечением подразумевается участие в оплачиваемом труде, домашний труд им не является. Этот код и послужил довольно абсурдному предположению, в соответствии с которым, если женщин не обязать, они не будут тратить средства на собственных

---

<sup>447</sup> Спенсер Г. Основания социологии. СПб: Издание И. И. Билибина, 1877. Т. 2. С. 749.

<sup>448</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни. С. 323.

<sup>449</sup> Там же. С. 148.

детей. Одновременно с этим предполагается, что в итоговом состоянии женщины сами предпочтут посвятить большую часть жизни детям, пойдя ради этого на договор протекции и предпочтя ему то самое равенство, ибо «...в нормальном случае пища матери и обеспечение питания ребенка были добыты трудом отца»<sup>450</sup>.

Примечательно, что Спенсер полагает рождение детей вредящим умственному развитию женщин. Зачем же женщине вообще рожать детей в таких условиях? Исследователь оправдывает брак его полезностью для индивидуальной жизни (даже ослабление умственных способностей женщины должно компенсироваться развитием положительных свойств от преодоления вызовов в браке). Хотя более существенным является утверждение о том, что безбрачная жизнь якобы вредит здоровью<sup>451</sup>.

Материнство в принципе понимается Спенсером как кормление младенцев, функция наставничества и обеспечения выживания присвоена отцу как более опытному в этом деле<sup>452</sup>, поскольку он предполагается работающим вне дома, а женский труд не мыслится обеспечивающим выживание и в принципе значимым, как и все то, что делают женщины. В этой связи любопытна аргументация Спенсера о связи войны и политических прав: либо женщины должны принимать равное участие в войне, либо полнота политических прав должна быть ими получена только при установлении достигнутого прогрессом прочного мира<sup>453</sup>. Ясно, что игнорирование роли женского труда и значения рождения детей, в ходе которого женщины рискуют жизнью, за счет признания их «домашней» природной (т.е. не имеющей общественного значения) жизнью выступает предпосылкой этой аргументации.

Андроцентризм приводит Спенсера к полаганию неравенства состоянием по умолчанию, в то время как равенство предстает тем, что нужно обосновывать. Это происходит за счет полагания институционализированного неравенства простым продолжением доминирования, что возможно за счет игнорирования роли группо-

---

<sup>450</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни. С. 149.

<sup>451</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности: Индукции этики. Этика индивидуальной жизни. С. 217-218.

<sup>452</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни. С. 149-150.

<sup>453</sup> Там же. С. 153.

вых взаимодействий. В игнорировании различных условий, существующих в обществе для разных групп, Спенсер заходит достаточно далеко, полагая, что причиной того, что чем больше улучшалось положение женщин, тем больше они заявляли о своих правах, являлось не отсутствие ранее возможностей для этого заявления (образования, объединения), а то, что «в пору наихудшего отношения к женщине, она, по-видимому, наименее сознавала, что к ней относятся дурно»<sup>454</sup>.

Пожалуй, главной особенностью признания Спенсером за женщинами политических прав является то, что в его версии идеального общества они никогда ими не воспользуются. «В норме» предполагается, что женщины будут заключать договор протекции, соглашаясь работать в обмен даже не на еду, а на средства, необходимые для ее приготовления. Картина, рисуемая Спенсером, включает мужа, являющегося полноправной частью общества и снисходительно относящегося к капризам жены во время беременности, и жену-домохозяйку, которая в благодарность мужу выполняет весь домашний труд, «по природе» заботится о младенцах и разделяет интересы мужа. О том, что муж должен разделять интересы жены не говорится ни слова, потому что наличие у нее интересов помимо семьи не предполагается. Когда же ей реализовывать политические права? Спенсер признает физическую неприкосновенность в браке, право получать оплату за труд вне дома, право на развод. Женщина оказывается в ситуации, когда она может развестись с мужем, но при этом должна оставить ему собственнорожденных старших детей, а себе младших<sup>455</sup>, но при этом неясно, на что именно она должна их обеспечивать, ведь хотя ее претензии на семейное имущество признаются, предполагается, что у нее нет карьеры. Спенсер в принципе не мыслит женщин личностями, обладающими индивидуальностью и талантами. Его идеальное общество, являющееся целью всего эволюционного развития, это общество мужчин. Пожалуй, последние утверждения отображают основные отличия версии его андроцентризма от таковой Маркса, хотя в остальном они весьма схожи. Спенсер признавал, что женщины трудились, но никогда не исследовал роль этого труда для экономики. «Домашний

<sup>454</sup> Спенсер Г. Личность и государство: опыты о государстве, обществе и свободе. С. 385.

<sup>455</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни. С. 150.

труд» исключается как «природный», в этом исключении основными кодами являются дихотомии природа/культура, публичное/приватное. Труд женщин вне дома просто полагается незначимым для экономики, особенно, экономики будущего, в которой предполагается распространение образа жизни меньшинства женщин на всех.

Андроцентризм способствовал упрощению Спенсером структуры общества, сведению ее к единой человеческой природе (определяемой на основе мужчин и распространяемой на женщин), исключению анализа противоборства групп внутри одного общества (следует отметить, что теория Маркса представляет собой результат подобного анализа в отношении мужчин). Обоих исследователей андроцентризм привел к прогрессивизму, для которого исключение анализа женского опыта, женской истории, является необходимой предпосылкой.

Так что же представляет собой «социология» Спенсера? Под обществом философ полагает некоторое устойчивое единство, первобытный период он видит дообщественным, под обществом мыслится, таким образом, прежде всего, государство. Общество и домашняя жизнь прямо противопоставляются несмотря на то, что предпринимается попытка анализа публичного значения домашней жизни, характеризующаяся, однако, полным андроцентризмом и ставящая тип семьи в зависимость от типа общества, определяемого деятельностью мужчин. Общество и домашняя жизнь мыслятся противоположными, повествование о последней Спенсер начинает с анализа отношений животных по поводу воспроизводства и того, в какую цену оно обходится «родителям» (матерям), эти отношения он видит как брак, который предстает как природное явление, а не социальный институт. Благодаря этому вопрос воспроизводства, будучи ключевым для общества, выносится за его пределы, все, что с ним связано, должно выполняться женщинами без какой-либо компенсации. Осуществление рождения детей не является значимым основанием политических прав, в отличие от военной обязанности. «Общество» в версии Спенсера охватывает преимущественно государство как наиболее устойчивую структуру. «Общество» не включает в себя сферу собственного воспроизводства, а также

отношения между группами женщин и мужчин и внутри этих групп. Андроцентризм обусловил подобное понимание общества, существенно сузив объект социологии Спенсера и упростив его структуру.

В отношении видения структуры общества большим сходством с теорией Г. Спенсера обладает таковая М. Вебера, также утверждающая непосредственную связь между человеком и социальным целым, хотя и иным образом.

Выше мы упоминали пример С. Аморок с судьей, который вынес решение на основании патриархатных «прото-законов». Его решение обладает рациональным смыслом, характеризующимся контролем над женщинами посредством исключения из дискурса через прединтерпретированность их действий. Этот смысл мог не осознаваться в полной мере ни судьей, ни жертвой преступления, это смысл, носителем которого является патриархатная идеология: не все субъекты осознают его, но все носители так или иначе с ним соотносятся. Метод понимающей социологии Вебера, смещая акценты на субъектов, не схватывает этот момент в полной мере.

На его основе исследователь формирует типы легитимности господства, в фундаменте которых лежат причины не господства, но подчинения. При этом речь идет о подчинении большинства меньшинству, в силу чего мы полагаем этот шаг результатом андроцентризма. Подобного рода соотношение характерно для ситуации мужской группы при патриархате, но ситуация женской диаметрально противоположна. За счет исключения женщин из общества путем заключения в частную сферу каждая женщина в случае конфликта оказывается в ситуации «одна против всех», особенно в браке, статус в котором мужа создается его положением в обществе, состоящем из мужчин. Это общество в «частном» конфликте защищает его интересы с помощью законов, их исполнения или неисполнения. «Внутренняя заинтересованность в подчинении»<sup>456</sup> в подобной ситуации может отсутствовать полностью у всех представительниц группы, и этот факт не повлияет на подчиненное положение. Поэтому выделенные Вебером типы господства не имеют для женщин такого же значения, как и для мужской группы.

---

<sup>456</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. Т. 1. Социология. С. 252.

Андроцентризмом Вебера обусловлены и его деления на классы и сословия, которые подобно таковым Маркса включают в себя два стандарта принадлежности к классу.

Им же обусловлено и понимание философом патриархализма, который интерпретируется как «положение, когда в союзе, имеющем прежде всего хозяйственный или семейный (домашний) характер, господствует индивид, получивший власть согласно твердым правилам наследования»<sup>457</sup>, власть патриархов «в чистом типе основана на представлениях подвластных (товарищей) о том, что господство (пусть даже оно есть традиционное личное право господина) материально должно реализовываться как преобладающее право товарищей, т.е. в их — товарищей — интересах»<sup>458</sup>. При патернализме товарищи превращаются в подданных, а право господина «толковавшееся до сих пор как преимущественно товарищеское, становится его личным правом»<sup>459</sup>.

Прежде всего, в этой интерпретации совершенно не схватывается специфика власти патриарха как такового: если исходить из первого определения, то было бы даже разумнее, если бы он был матриархом, поскольку наследование осуществляется на основе рода, а род продолжают женщины. Андроцентризм в данном случае затемняет такое основание патриархатной власти как узурпация женской способности рождения мужчинами, являющаяся главным условием их контроля над воспроизводством, специфически патриархатных систем родства и наследования, и всей патриархатной власти соответственно. При описании патриархатных форм власти Вебер даже не упоминает подчинение женщин. Ни о каком товариществе в этом случае, разумеется, не идет и речи, это изначально личная форма контроля, но среди всех перечисляемых Вебером объектов этого контроля нет женщин<sup>460</sup>. Философ на удивление последователен в мышлении женщин как несущественных. Вместе с затемнением фундамента патриархатной власти затемняется и ее в самом деле

---

<sup>457</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 1. С. 252.

<sup>458</sup> Там же.

<sup>459</sup> Там же. С. 270.

<sup>460</sup> Там же.

товарищеская природа, но только товарищами, как мы это не раз упоминали выше, выступают сами патриархи, «отцы делают друг друга отцами».

Вебер, однако, не натурализовывал отцовство и даже отмечал, что само знание о нем могло соседствовать с отсутствием у него значения<sup>461</sup>. Хотя Вебер полагал, что в ранних формах общества женщины имели сравнительно больше власти, эту власть он объявлял вторичной. В ранний период существования социума семейную единицу составляли мать и ребенок, в то время как мужчины жили в отдельном «мужском доме» изначально для военных целей. При этом все разделяли общее хозяйство, противопоставляя себя внешним группам, но женщины и дети были подчинены мужчинам потому, что те якобы сильнее и опытнее<sup>462</sup>. Важно отметить, что связью между силой, опытом и подчинением выступает авторитет или, точнее, пиетет подчиняющихся. Это позволяет Веберу апеллировать к силе, отрицая насилие. Характерно, что из всех рассмотренных нами теоретиков основополагающую роль последнего в подчинении признавали те, кто утверждал равенство женской и мужской природы (за исключением Маркса и Энгельса, которые объясняли подчинение кодами, связанными с трудом). Авторитет приписываемых личных качеств на этом этапе выглядит особенно сомнительно, учитывая, что речь идет о подчинении группы группе, ведь никакого устойчивого брака не было, поскольку устойчивость его может быть создана только подведением фундамента в виде хозяйства.

«Патриарх — это естественный руководитель в повседневности»<sup>463</sup>, которая держится на труде женщин и рабов-мужчин. Когда экономические отношения выходят за рамки домохозяйств, Вебер предполагает власть патриарха неизбежной, потому что общество он рассматривает как мужскую группу. Если мужская власть не «упорядочивает» общество, значит общества нет. Это обоснование укрепляет

---

<sup>461</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. Т. 2. Общности. С. 38. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. Т. 4. Господство. С. 73.

<sup>462</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 2. С. 41.

<sup>463</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 4. С. 178.

границу между публичным и частным, позволяя обосновывать власть мужчин в семье их мнимыми преимуществами и затемняя внешний ее источник.

Примечательны отношения Вебера с кодом, связывающим труд и присвоение, а именно, он применяет его к женщинам, утверждая, что на начальных этапах развития общества возделывание земли основано преимущественно на женском труде<sup>464</sup>, с чем связывает возможность для женщин наследовать землю, эту оценку он называет «хозяйственной» и противопоставляет ее «военной»<sup>465</sup>. Вебер описывает как мужчины продавали и покупали женщин, фактически протититуировав их, но при этом отказывается признавать роль насилия в подчинении женщин, что ему удается благодаря приписыванию мужчинам превосходства, обязательно порождающего авторитет.

С тех пор как родство стало регулироваться законом, оно не могло быть никаким иным, кроме как основанным на патрилинейности (характерно, что разделение детей на законных и незаконных с точки зрения Вебера было осуществлено в женских интересах)<sup>466</sup>. Отцовство социально, а не природно, но отцовство – это есть и начало социального, начало устойчивой группы, основанной на экономических отношениях домохозяйства, начало легально установленной связи между отцом и ребенком (связь между матерью и ребенком при этом таковой так и не становится), начало «упорядоченных» сексуальных отношений. Брак в этой картине предстаёт способом легитимации детей патриархальным родом и не многим более.

Вебер признает, что впервые дети стали соотноситься с отцом на основе права собственности патриарха на женщин<sup>467</sup>. Он, кроме того, воспроизводит встречаемую нами ранее у Руссо высокую значимость ревности мужчин, которая в данном случае выступила главной причиной превращения коммунистического хозяйства, в котором все женщины были подчинены всем мужчинам, в домохозяйство патриарха<sup>468</sup>.

---

<sup>464</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 2. С. 52.

<sup>465</sup> Там же. С. 55.

<sup>466</sup> Там же. С. 54-44.

<sup>467</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 4. С. 73.

<sup>468</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 2. С. 46.

Вебер воспроизводит характерное для Спенсера видение домашней сферы как некоего природного явления, существующего внутри общества. Справедливости ради, на первый взгляд сложно не согласиться с утверждением о том, что «*изначально* только связь матери и ребенка», потому что «она представляет собой обеспечивающую общность, природно обусловленная длительность которой охватывает время, необходимое, чтобы ребенок научился сам добывать себе пищу»<sup>469</sup>. Однако, критика Ш. П. Гилман явно демонстрирует, почему эти биологические отношения перестают быть таковыми в рамках общества: между матерью и ребенком встает отец, потребностям которого подчинена вся приватная сфера и который вытесняет мать, превращая ее в «жену». За счет воспроизводства андроцентризма Вебер проигнорировал эту трансформацию, представив специфически патриархатную структуру семьи как естественное продолжение природных отношений матери и ребенка. За счет этого, он вытеснил ее из объекта социологии, воспроизведя дихотомию природа/культура «метафизическим» способом. Примечательно, что, признавая природную задачу матери по кормлению ребенка, он все же не мыслит женщин изначально добывающими пищу вне дома. Р. А. Сиди также отмечает, что, полагая отношения матери и ребенка частью природы, Вебер делает социализацию природным проявлением, что с его стороны является примером непоследовательности<sup>470</sup>. Кроме того, философ мыслит вечной существующую в патриархатном обществе разницу в физической силе между женщинами и мужчинами, что с его стороны, конечно, является меньшей непоследовательностью, нежели со стороны Спенсера, поскольку его понимание природы последовательно метафизическое.

Общество в понимании Вебера, как и Спенсера, выступает, в сущности, цивилизацией, разделение обществ на низшие и высшие основано при этом на отождествлении порядка и патриархатного порядка. За социологию Вебером выдается описание патриархатного общества, причем с позиции патриархатных же оценок. Это означает сокрытие, как минимум, существенной части «смысла». Так, в основе

<sup>469</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 2. С. 39.

<sup>470</sup> Sydie R.A. Natural Women, Cultural Men. A feminist Perspective on Sociological Theory. P. 59.

приватной власти оказывается пиетет подчиненных, а не объединение господ в рамках публичной.

Социология Вебера – это теория не общества, но патриархатного общества, которое легитимирует себя посредством представления согласия подчиненных как основания господства. Вебер по существу говорит об одной форме легитимности, и она вполне последовательно вытекает из его метода и укорена в андроцентризме, анализе на основе ситуации в рамках мужской группы (многие подчиняются немногим), игнорирующем ситуацию женщин (одна против общества и рода).

Эта теория похожа на художественный прием «ненадежного рассказчика», это рассказ патриархатного общества о себе, скрывающий его фундаментальные основания, которые вытесняются в метафизическую сущность – «природу», служащую тотальному противопоставлению природы и культуры, в котором природное не служит основанием социального, не преобразуется им, но оказывается им окружено и «упорядочено».

Э. Дюркгейм подобно О. Конту и М. Веберу принадлежит к тем мужчинам-философам, которые провозглашали мужское природное превосходство. Однако же специфика и значение этого провозглашения в его версии отличаются также, как и понимание природного. Дюркгейм в самом деле понимает природу с биологической, а не метафизической перспективы. Он единственный исследователь в этом параграфе, признающий смысл полового диморфизма, содержанием которого являются лишь возможность обусловленных средой различий между женщинами и мужчинами, а не вечная вневременная женская «слабость». Так, он полагает, что первобытная женщина «вовсе не была тем слабым созданием, каким она стала с прогрессом нравственности»<sup>471</sup>.

Домашняя сфера в его теории выступает уже не как домашнее хозяйство, но домашнее общество. Современная супружеская семья – результат прогрессивного развития семейных отношений, возрастающей регуляции супружеских отношений

---

<sup>471</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. С. 63.

посредством политики и законодательства (т. е. публичной, внешней сферой). Отсутствие такового у племени Ирокезов Дюркгейм интерпретирует как отсутствие родства, поскольку этим понятием не может быть обозначено распределение масс по поколениям<sup>472</sup>. Он признавал некоторые специфические обязанности, связывающие ребенка с родственницами матери, но утверждал, что эти отношения существенно не отличимы от тех, что связывают ребенка с другими членами общества<sup>473</sup>. Таким образом Дюркгейм также воспроизводит код, отождествляющий порядок и патриархатный порядок.

Семейная солидарность изначально основана на привязанностях и материальном основании, но с ее развитием остаётся только первое<sup>474</sup>. Андроцентризм этой перспективы выдает не только перечисление потенциальных объектов привязанности (отец, мать, жена, дети), но и видение экономической роли современной семьи, точнее, ее отсутствия, что, как мы видели выше, тесно связано с оценкой репродуктивного труда как незначимого. Супружеские отношения в отличие от родительских Дюркгейм видит сравнительно поздним основанным на договоре явлением, утверждая, что в малых семьях они неустойчивы. В самом деле, без принудительных мер, заставляющих отцов заботиться о детях, покинуть семью для них оказывается легким делом. Анализ же ситуации матерей, которые во времена Дюркгейма часто обеспечивали иждивенцев (в том числе мужей) на зарплату иждивенков им не уделялось внимания. Зачем же вообще тогда нужен брак?

Ориентируясь на ситуацию мужчин в своих размышлениях, исследователь отвечает на этот вопрос утверждением о том, что брак снижает негативные эффекты эгоизма и восстанавливает социальную солидарность<sup>475</sup>. Решение проблемы неустойчивости супружеских отношений, предлагаемое философом, не отличается оригинальностью: подобно Конту он утверждает необходимость аннулирования возможности развода<sup>476</sup>, ведь «институт развода своим влиянием на брак склоняет

---

<sup>472</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 183.

<sup>473</sup> Там же.

<sup>474</sup> Там же. С. 23, 38.

<sup>475</sup> Там же. С. 68.

<sup>476</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство. М.: Издательство АСТ, 2018. С. 428.

человека к самоубийству», создавая «брак второго сорта»<sup>477</sup>. Андроцентризм также позволил Дюркгейму утверждать, что смысл наследования, которое является чертой старого семейного коммунизма и сходит на нет, состоит в заботе о детях<sup>478</sup>, хотя на протяжении большей части известной нам истории это не было правдой (хотя бы потому, что не все дети являются мальчиками). Тем самым затемняется его смысл, заключающийся в сохранении патриархатного порядка. Эти рассуждения можно прочесть как призыв к укреплению отцовства, положение которого минимальная свобода женщин в форме права на развод делает неустойчивым.

Дюркгейм утверждает, что ослабление семейных отношений идет параллельно с укреплением супружеских, признаком этого укрепления он видит высокое законодательное регулирование<sup>479</sup>. Также, как и Вебер, он воспроизводит код, отождествляющий порядок и патриархатный порядок в форме утверждения отцовства как основания родства, именно брак поэтому рассматривается как «эксклюзивное основание родства», в силу чего и необходима его регуляция «обществом». Нерегулируемое патриархатными законами сексуальное объединение подрывает мораль и создает «аморальное общество»<sup>480</sup>.

Развитие брачных отношений неодинаково повлияло на женщин и мужчин, приведя к возрастанию в том числе физических различий между ними. Супружеская солидарность в местах, где различия невелики, очень слаба<sup>481</sup>, поскольку солидарность произрастает из взаимозависимости. Интеллект Дюркгейм связывает с размерами мозга, точнее, объемами черепа, утверждая, что разница в них между женщинами и мужчинами увеличивалась с развитием человечества, поскольку мозг мужчины увеличивался, а женщины – нет<sup>482</sup>.

Именно разделение труда привело к тому, что женщины удалились из публичной сферы, сосредоточив всю деятельность на семье (здесь мы видим воспро-

<sup>477</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство. С. 287, 290.

<sup>478</sup> Simpson G. A Durkheim Fragment // American Journal of Sociology. 1965. Vol. 70. N 5. P. 534.

<sup>479</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 65-66.

<sup>480</sup> Simpson G. A Durkheim Fragment. P. 536.

<sup>481</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 63.

<sup>482</sup> Там же. С. 64.

изводство тех же кодов о труде, что и у остальных рассмотренных выше теоретиков)<sup>483</sup>. Эту ситуацию Дюркгейм видит атрибутом прогресса, она предстает необходимой для полноценного функционирования общества, основанного на органической солидарности. Иными словами, в рассуждениях философа имплицитно утверждается, что стагнация или деградация женщин необходимы для развития общества как целого. Основополагающая роль отождествления порядка и патриархатного порядка здесь вполне очевидна. Дюркгейм следует за Контом, когда утверждает, что увеличение различий требовалось для того, чтобы «один из полов завладел эмоциональными функциями, а другой – интеллектуальными»<sup>484</sup> (тем самым предполагается, помимо прочего, что забота не требует интеллектуальных усилий). Без разделения труда нет зависимости, без зависимости – солидарности.

В этих положениях помимо воспроизводства кодов о труде мы видим таковое «изолированного индивида», осуществляемое за счет вычеркивания материнско-детских отношений, изначальной природной взаимозависимости человеческих существ, вовсе не являющейся продуктом общества. Этот код существенно обусловил основную посылку Дюркгейма о том, что солидарность создается зависимостью, устанавливаемой разделением труда.

Именно оно формирует супружескую солидарность, «мужчина и женщина страстно ищут друг друга именно потому, что они различаются»<sup>485</sup>. Однако, чтобы создать разницу между двумя большими группами людей, необходимо унифицировать каждую из них, что и происходит в патриархатном обществе, для которого крайне важна деиндивидуализация женщин, ослабление их и в целом взаимозаменяемость.

Семья описывается философом как моральное окружение, место восстановления сил, преодоления эгоистичных удовольствий, утешения, прощения ошибок. Дюркгейм игнорирует, что власть мужчин в семье, скорее, проявление эгоизма, нежели его подавление, а дети, видя мать как служанку их нужд, могут учиться

---

<sup>483</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 66.

<sup>484</sup> Там же.

<sup>485</sup> Там же. С. 63.

совсем иному, нежели самоотверженность и долг. Нерасторжимость брака только способствует этому. Патриархатная мораль не видит в женщинах свои объекты, женское благо имеющим значение, что проступает очень явно в теории Дюркгейма. То, что он подвергает анализу и женщин, когда исследует связь между прогрессом и счастьем, удивительно с этой перспективы (неудивительны, однако, делаемые выводы).

Несчастье Дюркгейм связывает с уровнем распространения самоубийства. При этом, несмотря на то, что женщины демонстрируют более низкий уровень суицида, им делается вывод о том, что современное общество более проблематично для женщин, поскольку устроено в большей степени для мужчин. Для решения этой проблемы предлагается развивать способности женщин так, чтобы они дополняли таковые мужчин<sup>486</sup>. Так как мужчина объявляется наиболее развитым представителем человечества, его потребности и положение должны определять положение всех остальных. Если женщинам брак не подходит, значит, женщины должны измениться. Содержание этого изменения заимствуется у Конта: женщинам также предлагаются эстетические функции. Р. А. Сиди в этом отношении указывает на то, что хотя эстетическая деятельность женщин представляет риск для общества, поскольку они могут не руководствоваться в ней установленными мужчинами культурными нормами, эту проблему в теории Дюркгейма решает упорядоченное этими нормами супружество<sup>487</sup>.

Дюркгейм стремился утвердить социологию как науку, отделив ее от истории и политической науки. В результате он установил предмет социологии как общество, которое само по себе не зависит от индивидов. Тем не менее, этому ходу можно бросить тот же упрек, что и Веберу в отношении игнорирования структурирующей роли групповых взаимоотношений, поскольку общество как замкнутая на себе действительность теряет связь не только с индивидами, но и их объединениями. Изгнание из общества отношений мать-ребенок как природных или доцивилизационных – важный шаг на этом пути. Р. А. Сиди также отмечает, что «тот факт,

<sup>486</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство. С. 428-429.

<sup>487</sup> Sydie R.A. Natural Women, Cultural Men. A feminist Perspective on Sociological Theory. P. 41.

что власть и требования общества могут быть требованиями группы с особыми интересами, затемняется абсолютным разделением, которое Дюркгейм проводит между индивидуумом и обществом»<sup>488</sup>. Подобный шаг возможен только за счет андроцентризма, ведь общество подменяется в нем интересами мужчин (важно отметить, что речь здесь идет не о всех мужчинах, а об идеале категории, сформированном исходя из ситуации некоторых из них).

Факты объясняются причинно и функционально, т.е. через установление связи с социальным организмом. Нормой являются факты, сообразующиеся с существующими условиями, патологией – не сообразующиеся. Р. А. Сиди в этой связи подчеркивает, что так как для общества органической солидарности нормально разделение труда и общества на две сферы с заключением женщин в одной из них, негативное влияние этого на женщин является лишь временной патологией, которая может быть скорректирована путем наделения женщин эстетическими функциями<sup>489</sup>. Дюркгейм утверждает, что «...неизбежно, что, по крайней мере в данный исторический момент, супружеские узы не могут стать тесно скрепляющими, а семья не может держаться вместе без вытекающего из этого юридического подчинения жены мужу. Это подчинение является необходимым условием единства семьи»<sup>490</sup>. Эта ситуация изменится в пользу освобождения индивидуальности только если это понадобится «обществу». Единство, о котором идет речь, это единство по типу «муж и жена – одно целое, и это целое – муж». В этой связи особенно очевидно, что под солидарностью скрываются отношения господства-подчинения.

Дюркгейм относится к Веберу как Гоббс к Локку в том смысле, что отказ им воспроизводить в полной мере метафизическую «природу» делает повествование более честным. В самом деле рисуемая им картина демонстрирует материнскую семью, в которую пришли мужчины, результатом чего стала стагнация и деградация женщин. Коды, обслуживающие разделение труда как нечто самопроизвольное

---

<sup>488</sup> Sydie R.A. *Natural Women, Cultural Men. A feminist Perspective on Sociological Theory*. P. 45.

<sup>489</sup> *Ibid.* P. 44-45.

<sup>490</sup> Durkheim E. *Contributions to l'Annee sociologique*. New York: The Free Press, 1980. P. 209.

(оценки женского и мужского труда, публичное/приватное, игнорирование продуктивного труда женщин), поэтому играют ключевую роль в его повествовании. Андроцентризм позволяет немного затемнить то, что моральное развитие мужчин осуществляется за счет ухудшения положения женщин, хотя это все равно проступает весьма четко. Основопологающим для рассматриваемой теории является отождествление общества и патриархатного общества, общественного блага и блага мужчин. Женщины при этом не только понимаются как несущественные, само их благо полагается тем, что может быть принесено в жертву на алтарь мужского развития. В итоге то, что как утверждает Р. А. Сиди, «общество» Дюркгейма «на самом деле является кодовым словом для интересов и потребностей мужчин, а не женщин»<sup>491</sup>, предстает сравнительно очевидным.

Менее очевидно то, что за счет специфического понимания солидарности из картины вычеркивается куда более подходящая этому понятию солидарность мужчин для сохранения мужского господства, создаваемая вовсе не разницей, но одинаковостью выгод их положения в качестве мужей в приватной сфере и равных граждан – в публичной.

Из ранних социологов с перспективы критики андроцентризма выделяется Лестер Уорд. Выше мы упоминали, что именно на его концепцию гиноцентризма опиралась Ш. Гилман, когда формулировала свою критику андроцентризма. Термин «андроцентризм» используется Л. Уордом для обозначения теории, в соответствии с которой мужской пол обладает первостепенным значением для всей системы органической жизни<sup>492</sup>. Если опираться это определение, то в андроцентризме автора, конечно, упрекнуть нельзя. Однако, Л. Уорд определенно воспроизводит андроцентризм в современном его понимании.

Исходным состоянием человеческого общества он видел «гинекократию», устройство, отвечающее природной роли женщины выбирать лучшего мужчину (способность делать этот выбор обозначается Л. Уордом словом «добродетель»

<sup>491</sup> Sydie R.A. *Natural Women, Cultural Men. A feminist Perspective on Sociological Theory*. P. 46.

<sup>492</sup> Ward L.F. *Pure sociology; a treatise on the origin and spontaneous development of society*. New York, London: The Macmillan Company, 1903. P. 292.

(virtue), при этом он отмечает, что в состоянии гинекократии женщины никогда и ни за что не отказались бы от нее<sup>493</sup>), а мужчины – соревноваться с другими мужчинами в надежде быть выбранным.

Андроцентристская перспектива дает о себе знать тогда, когда речь заходит о переходе от «гинекократии» к «андрократии» и его причинах. В фундаменте видения исследователем этого перехода лежит патриархатная концепция рождения, проявляющая себя в представлении об отцовстве как природном феномене и, как следствие, имплицитной натурализации патриархатной системы родства. Из нее проистекает представление о сущностной равноценности материнства и отцовства (мать определяется по образу и подобию отца как родственница), которую мужчины «открыли» после формирования моногамных пар. Л. Уорд утверждает на основании этого, что претензии мужчин на отцовство (непосредственное отношение к рожденным матерью детям, отношение, равное материнскому) имеют природное основание<sup>494</sup>.

В этом утверждении заложено несколько имплицитных положений. Во-первых, участие отца сразу должно полагаться первобытным мужчиной причиной даже не беременности, но ребенка, а не одним из условий возникновения последней. Во-вторых, участие отца на основании своего обнаружения сразу же было приравнено к таковому матери (что, в свою очередь, предполагает видение женского тела как «пустого сосуда»).

Л. Уорд обращает внимание на обычай кувады, связывая его с тем, что в первобытном сознании участие в создании ребенка было сопряжено с болью и болезненностью состояния беременности, в силу чего отцы начали имитировать это состояние<sup>495</sup>. Подобно многим другим исследователям этого обычая он не задается вопросом о положении роженицы в контексте этого обычая, а ведь в некоторых случаях на нее возлагалась даже обязанность заботиться о «рожающем» муже<sup>496</sup>, что говорит о ситуации не просто приравнивания к матери, но замещения ее. Тем

---

<sup>493</sup> Ward L.F. Pure sociology; a treatise on the origin and spontaneous development of society. P. 345.

<sup>494</sup> Ibid. P. 342.

<sup>495</sup> Ibid.

<sup>496</sup> Книга Марко Поло. М.: Государственное издательство географической литературы, 1956. С. 139.

не менее, его замечание подводит нас к вопросу о содержании концепции создания ребенка: то, что оно должно сопровождаться болью, означает понимание создания как такового таким образом, что оно необходимо требует платы и изменений в создающей. На этом фоне концепция творения из ничего предстает в новом свете, и может рассматриваться как этап замещения материнства отцовством: отец не создает посредством себя, но творит из ничего (мать на этом этапе уже ничто). Творит, не преобразуя себя самого (подобно рабу в диалектике Гегеля).

Итак, благодаря лежащей в основе андроцентризма патриархатной концепции рождения Л. Уорд связал знание о том, что мужчина имеет отношение к зачатию, с появлением власти отца над ребенком. Далее эта власть приводит к «сравнению физической силы полов», которое до того не имело места в природе в принципе. Патриархат стал «естественным следствием» осознания себя мужчинами как более физически сильных. «Все это было продуктом укрепляющегося интеллекта, который отказывался дольше связываться узами животного инстинкта и порывал с функциональными ограничениями, навязанными полам. Мужчина увидел, что он — хозяин, что женщина меньше, слабее, менее проницательна и коварна, чем он, и в то же время может внести свой вклад в его удовольствия и желания»<sup>497</sup>. Следует отметить, что Л. Уорд, хотя и следует за Г. Спенсером, утверждая превосходство мужчин в физической силе, но при этом подчеркивает, что оно явилось результатом отбора, осуществляемого женщинами.

«Переход от гинекократического состояния к андрократическому характеризуется со стороны мужчины потерей его нормального рыцарства и уважения к предпочтениям женщины, а со стороны женщины — потерей ее добродетели»<sup>498</sup>. Ответственность за переход возлагается, прежде всего, на мужчин. Однако последние все же оправдываются исследователем, и оправдываются они за счет андроцентризма.

Главным оправданием является то, что человеческий разум в своем развитии начинает с эгоистического этапа и только потом приходит к эмпатии. Этот вывод

---

<sup>497</sup> Ward L.F. Pure sociology; a treatise on the origin and spontaneous development of society. P. 345.

<sup>498</sup> Ibid.

сделан при этом на основе описания действий мужчин. Хотя нельзя сказать, что женский опыт, включающий альтруизм заботы о детях, совсем не берется автором в расчет: женщина заботится о детях, подчиняясь «инстинкту, общему для всех млекопитающих»<sup>499</sup>. «Инстинкт» и отказ исследовать становление человека в лице женщины позволили Л. Уорду отбросить то, что эмпатия существовала на заре времен, и, возможно, не только у людей. Ее отношение к инстинкту не исследуется, она полагается продуктом развития разума, но процесс развития исследуется только на основании мужского опыта. То есть «человеком» вновь оказывается мужчина, который лишь подчинялся процессу развития человеческой природы в установлении «андрократии». При этом подчеркивается то, что насилие мужчин над женщинами – исключительно человеческое изобретение<sup>500</sup>. Но женщины при этом остаются неизменными, неразвивающимися, в то время как, как мы указывали ранее, женщина отличается от самки животного куда больше, чем мужчина от самца, поскольку разумность в случае женщины имеет куда более далеко идущие последствия.

Л. Уорд указывает, что первобытный мужчина находился еще ниже по развитию, чем современные мужья, избивающие жен. Он отмечает, что это явление было бы еще больше распространено, если бы не ограничения, устанавливаемые законами<sup>501</sup>. Исследователь не питает распространенных заблуждений о современной ему «андрократии» и не стремится оправдать ее установление, но все же благодаря андроцентризму делает именно это.

Частичное преодоление андроцентризма Л. Уордом дает ему возможность обратить внимание на многие существенные детали, которые теоретики с высокой степенью андроцентризма вынуждены вытеснять из картины мира, однако воспроизводство им фундаментальных андроцентристских кодов существенно снизило его возможности по их интерпретации. Тем не менее, в отличие от теорий послед-

---

<sup>499</sup> Ward L.F. Pure sociology; a treatise on the origin and spontaneous development of society. P. 351.

<sup>500</sup> Ibid. P. 347.

<sup>501</sup> Ibid. P. 350.

них, его концепция способна поведать нам о действительности не только негативно, но и положительным образом, особенно через призму критики андроцентризма, которая может раскрыть весь ее потенциал. Нельзя не отметить также преодоление им во многом дихотомии природа/культура, которая, однако, сохранилась в одном проявлении: имплицитной ассоциации женщин с неизменной природой (скорее, понимаемой метафизически, нежели в духе натуралистического дискурса), а мужчин с развивающейся культурой.

Дальнейшее развитие социологии происходит на обозначенных основаниях. Версия понимающей социологии А. Шюца только закрепляет пропасть между индивидом и общественным целым посредством феноменологической установки. Анализ женской и мужской групп не укладывается в эту перспективу, поскольку феноменологическое исследование социальной реальности как реальности intersубъективной начинается с субъекта и заканчивается субъектом. Intersубъективность выступает контекстом его социального действия, анализом которого и должен заниматься социолог, выстраивающий идеальные типичные конструкты поведенческих паттернов для объяснения этого действия. «Таким образом, изучение всеобщих принципов, в соответствии с которыми человек в повседневной жизни организует свой опыт, и особенно опыт социального мира, является главной задачей методологии социальных наук»<sup>502</sup>. Выше мы указывали на консервирующую роль феноменологической установки, которая демонстрируется Шюцем в полной мере. Не удивительно, что метод Вебера получил подобное развитие.

С. Фарганис отмечает, что франкфуртская школа, будучи частью марксистской традиции, не удовлетворилась знанием или пониманием, допускаемыми феноменологической или герменевтической традициями, поскольку не считает ни возможной, ни должной предполагаемую ими ценностную нейтральность анализа. Ценности, лежащие в его основе, должны быть рационально познаны, что предполагает анализ идеологии<sup>503</sup>. Этот анализ необходим для раскрытия андроцентристских предпосылок, хотя, как показало наше исследование самой франкфуртской

<sup>502</sup> Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 61.

<sup>503</sup> Farganis S. Social Theory and Feminist Theory: The Need for Dialogue // Sociological Inquiry. 1986. N 56. P. 53.

школы, вовсе не гарантирует их обнаружение. Тем не менее, понимающая социология и, особенно, феноменологическая ее версия, закрывают к нему путь на самых подступах. Андроцентризм Вебера представляет собой пример отсутствия ценностной нейтральности, его версия социологии является консервативной теорией, которая часто маскируется под описательное нейтральное знание.

«Основным статусом женщины является статус жены мужа, матери его детей...», – пишет Т. Парсонс<sup>504</sup>. Он воспроизводит андроцентристские коды, характерные для Э. Дюркгейма, полагая что ключом к успешной социализации детей является стабильная семья, основанная на типичном для вышеописанных теорий видении разделения труда: мужчины должны участвовать в оплачиваемом труде, женщины должны выполнять бесплатный обслуживающий труд, рожать, кормить, оказывать эмоциональную поддержку детям и подвергающимся стрессу мужьям. Женщины, следующие «мужскому образцу» в стремлении сделать карьеру в сфере профессиональных достижений, подвергаются опасности незамужества, эти женщины «чей профессиональный статус сравним со статусом мужчин в их собственном классе, в по крайней мере в верхнем среднем и высшем классах, не замужем, а в небольшом проценте случаев, когда они состоят в браке, результатом является глубокое изменение в структуре семьи»<sup>505</sup>. Это изменение дестабилизирует «общество». Э. Гидденс представляет эту позицию Т. Парсонса как результат решения проблемы гендерного неравенства функционалистского типа<sup>506</sup>, однако это решение обусловлено, прежде всего, вовсе не функционализмом, а андроцентризмом.

Иной предстает социология в версии самого Э. Гидденса. Тем не менее, она воспроизводит характерную для вышеописанных теорий абсолютизацию противопоставления индивида и общества (нивелирующую роль групп), и его анализ сексуальности вполне укладывается в установленные традицией рамки. Акцентируя внимание на трансформации интимности, Э. Гидденс затемняет вместе с тем роль

---

<sup>504</sup> Parsons T. Age and Sex in the Social Structure of the United States // American Sociological Review. 1942. Vol. 7. N 5. P. 609.

<sup>505</sup> Ibid. P. 609.

<sup>506</sup> Гидденс Э. Социология. М.: Едиториал УРСС, 2005. С. 106-107.

классических патриархатных механизмов контроля и тот факт, что отделение сексуальности от репродукции в действительности не произошло (и это одна из причин того, что «сексуальная революция» имеет патриархатный характер). Этим обуславливается и его утверждение о том, что нет нужды ждать социально-политической революции постольку, поскольку «революционные процессы уже успешно осуществляются в инфраструктуре интимной жизни»<sup>507</sup>. Утверждая, что до того, как репродукция стала глубоко социализированной, она выступала внешним по отношению к социальной активности биологическим феноменом, организующим системы родства и организующимся ими<sup>508</sup>, он воспроизводит андроцентристское видение человеческого тела, поскольку не принимает во внимание отличие в репродуктивном отношении женского тела от тела животного. Погружение в интимную жизнь затемняет механизмы господства в жизни политической, в отношении положения женщин и мужчин в публичной сфере объяснению подлежит «превосходство» мужчин, а не сохранение их господства<sup>509</sup>. Сочетание пристального внимания к интимности с мнимой гендерной нейтральностью в остальных вопросах позволяет сохранить андроцентристскую пропасть между индивидом и общественным «целым», вырытую классической социологией. Эта пропасть позволяет сосредоточиться в исследовании только на этом «целом» без исследования патриархатных его корней. Такой анализ толкает социологию к описательности и отказу от намерения создать знание, способное обеспечить трансформацию общества. Эту позицию также можно рассматривать как имеющую политическое содержание, речь идет об установке, направленной не на трансформацию, а консервацию.

В этом отношении, однако, выделяется П. Бурдьё, который открыто провозглашает задачу социологии служить изменению общества<sup>510</sup>. Принадлежность к андроцентристской традиции обусловила недооценку им роли традиционных спосо-

---

<sup>507</sup> Гидденс Э. Трансформация интимности. СПб.: Питер, 2004. С. 190.

<sup>508</sup> Там же. С. 208.

<sup>509</sup> Гидденс Э. Социология. С. 106.

<sup>510</sup> Бурдьё П. Социология и демократия // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. С. 119-124.

бов контроля и преувеличение роли символического обмена, в силу чего он полагает, что для преодоления мужского господства коллективное действие должно быть направлено на символическую борьбу<sup>511</sup>. В самом деле, та же патриархатная концепция рождения была сама рождена в поле символического. Однако этому предшествовало превращение женщин в собственность силой, не требующее обоснований. Критика этой концепции существует десятилетия, однако основанное на ней отцовство не только не утратило, но укрепило свои позиции. Вышеобозначенная установка привела к переформулированию Бурдьё патриархата как мужского господства. Следствием вышеописанного является и утверждение об автономии логики обменов, служащей основанием воспроизводства мужского господства, которая существует практически независимо от экономического производства, трансформации в котором на нее не влияют (так, промышленная революция слабо повлияла на разделение труда). В этом отношении не уделяется достаточного внимания связям между этими двумя явлениями, тому, как сама эта логика обмена обуславливает экономическое производство. Мужское господство оказывается всепронизывающим, но то, как именно оно обуславливает социальные процессы и устройство общества в целом не подвергается детальному анализу (этот упрек схож с тем, который мы бросали выше Н. Фрейзер в отношении ее критики Ю. Харбермаса).

Тем не менее, анализ Бурдьё опирается не только на андроцентристскую социологическую традицию, но и феминистскую. Его анализ действительно раскрывает многое в аспекте функционирования патриархатного общества или общества мужского господства, поэтому теория Бурдьё в аспекте обусловленности андроцентризмом требует отдельного подробного анализа, который выходит за рамки настоящего исследования.

Таким образом, практически во всех рассмотренных нами теориях, лежащих в основе социологической традиции, общество представляет собой патриархатное общество, так или иначе противопоставляющее себя воплощаемой женщинами

---

<sup>511</sup> Бурдьё П. Мужское господство // Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2005. С. 352.

природе. Выше мы указывали, что преодоление андроцентризма может привести к уничтожению границы между натуралистическим и деятельностным дискурсами, что означает конец поисков специфической сущности под названием «общество», существующей только у людей, без выпадения в редукционизм. Если убрать из рассмотренных нами теорий андроцентризм, то вместе с ним уйдут и их версии социального. Ни одна из них не пригодна в чистом виде для анализа социального как совокупности отношений между людьми. Каждая предполагает изгнание из общества женщин, хотя и разными способами. Тем не менее, оно осуществляется за счет выявленных нами ранее андроцентристских кодов: когда один из них преодолевается, на его место становятся другие, хотя подчас это может повлечь большую очевидность андроцентризма (Дюркгейм). Общество в рассмотренных теориях подменяется патриархатным обществом, само понимание социального подчинено этой задаче. В результате они дают нам частичное описание функционирования патриархатного общества, затемняющее его фундамент и вытесняющее из анализа значительную часть социального действия. Однако с помощью чувствительного к андроцентризму прочтения рассмотренные теории в большей степени обнаруживают свое содержание, а более подробное исследование каждой из них с учетом критики андроцентризма может обнаружить их скрытый до сих пор эвристический потенциал.

#### **§ 4. Андроцентризм в феминистской традиции<sup>512</sup>**

Отдельное рассмотрение феминистской традиции в настоящем исследовании продиктовано ее исключением из «философского канона» и в целом «маргинальным» (как верно отмечает И. Ландау<sup>513</sup>) статусом. Исследуя проблему фило-

---

<sup>512</sup> В данном параграфе используются материалы, ранее опубликованные в статье: Кострицкая Т.А. Единство и противоречия культурного и природного в философии Ш. П. Гилман // К 100-летию Ю.М. Лотмана: мультидисциплинарные перспективы изучения культуры. Сборник научных статей. Саратов, 2022. С. 140-145.

<sup>513</sup> Landau I. On the Marginalization of Feminist Philosophy // International Journal of Philosophical Studies. 2010. Vol. 18. N 4. P. 551-568.

софского канона, Ш. Витт предлагает несколько способов включения в него женщин<sup>514</sup>, однако ни один из них не является органичным, поскольку «канонизированные» авторы не опираются на их труды (во всяком случае, явно). В андроцентристскую традицию не могут быть органично включены теории, критикующие андроцентризм, поскольку они подрывают самые ее основания (подобное включение означает поворот, существенную трансформацию традиции). Создание подлинно философского (всеобщего) канона невозможно в патриархатном обществе. Это дело будущего, а в настоящем фундаментальность критики андроцентризма, которая именно поэтому принадлежит к философской области, приводит к вытеснению ее в отдельную, феминистскую, традицию. Поэтому в настоящем исследовании она выделена в отдельный параграф, представляющий собой рефлексию собственных оснований.

Феминистская традиция не свободна от воспроизводства андроцентризма, при этом ее анализ обладает в контексте исследуемого вопроса особенной значимостью. Невозможно найти пути преодоления патриархатного общества, будучи в плену его идеологии. Целью данного параграфа является выявление утверждений, являющихся следствием воспроизводства феминистской теорией андроцентристских постулатов.

Теория Симоны де Бовуар принадлежит по преимуществу к феноменологической модели социального. Опорой на марксизм обусловлена ее принадлежность к деятельностному дискурсу, а, кроме того, первая глава ее основной работы «Второй пол» включает в себя натуралистический. И, конечно, будучи пронизанной андроцентризмом, эта работа содержит в себе множество проявлений реалистической модели социального.

Принятие патриархатной концепции рождения – это первое, что бросается в глаза при чтении классической для феминистской философии работы С. де Бовуар. В ходе запутанных рассуждений о половых клетках и их роли в зачатии она стремится уравнивать неравное, а сам процесс создания ребенка женщиной видит как

---

<sup>514</sup> Witt Ch. Feminist Interpretations of the Philosophical Canon // Signs. 2006. Vol. 31. N 2. P. 537-552.

лишенный созидательного характера: «необходимая для расцвета новой жизни ситуация подвластна мужскому элементу, а закрепление этой жизни в организме и ее упрочнение зависит от женского элемента»<sup>515</sup>. Это было бы верным, если бы «мужской элемент» целиком и полностью определял овуляцию и функционирование женского организма в целом. В реальности же последний автономен, а его общее устройство и создает ситуацию, о которой идет речь. Приписываемую мужчине созидательную роль в рождении женщиной детей де Бовуар обосновывает тем, что «любая новая, индивидуализированная сила выделяется из целого по инициативе самца», которому «дозволено утверждать себя в своей автономности» и «эту специфическую энергию он привносит в свою жизнь»<sup>516</sup>. Ей при этом было известно, что выделяется из целого в процессе воспроизводства, прежде всего, яйцеклетка, создавая ситуацию возможности зачатия женским организмом ребенка. Но судя по многочисленным утверждениям о том, что женский организм всегда готов к зачатию, С. де Бовуар не осмыслила в должной мере само его устройство, которое стремилась подвести под андроцентристскую картину реальности.

Именно зачатие мыслится С. де Бовуар рождением, а не само рождение. «На уровне гамет, на уровне биологических функций зачатия и беременности, мужское начало созидает, чтобы поддерживать, женское – поддерживает, чтобы созидать», «без него [самца] порожденная им жизнь не сможет поддерживать себя», «сперматозоид созидает»<sup>517</sup>. Женское тело в этом рассуждении целиком и полностью сведено к бытию органом мужского, будучи представлено «пустым сосудом» или сосудом, наполненным плотью. «Ибо на самом деле женщина не делает ребенка; он сам делается внутри ее; ее плоть производит только плоть»<sup>518</sup>. Само человеческое тело в этой картине представляется не формой существования личности, но неразличимой плотью, неупорядоченной массой, тем, что западная андроцентристская традиция философской мысли понимает обычно под материей. Патриархатная кон-

---

<sup>515</sup> Бовуар С. де. Второй пол. С. 50.

<sup>516</sup> Там же. С. 59.

<sup>517</sup> Там же. С. 69, 70, 59.

<sup>518</sup> Там же. С. 564.

цепция рождения воспроизводится С. де Бовуар с поразительной точностью и скрупулезностью. Ее описания представляют собой, пожалуй, самый подробный и развернутый пример того, как она определяет само восприятие.

Мужчина ощущает свое тело как прямое и нормальное отношение с миром, тогда как тело женщины представляется ему тюрьмой<sup>519</sup>. Этот момент в тексте исследовательницы в контексте приведенных выше цитат наглядно иллюстрирует описательность и фрагментарность феноменологического дискурса. С. де Бовуар в этом утверждении схватывает андроцентристское восприятие, но в остальном она демонстрирует его сама, будучи уверенной в собственной объективности. Именно с перспективы патриархатной идеологии она интерпретирует биологические данные, всячески стараясь представить биологию самца как преимущество («самовыражение» им в сексуальном акте), а таковую самок как барьер, препятствие, тюрьму. Все сложности и противоречия в функционировании женского организма осмысляются как препятствия для индивидуализации, обусловленные репродуктивной способностью, подавляющей силой «рода». Животный мир С. де Бовуар видит только через призму этой позиции: даже самки «раболепно стелются под царственными ласками самца», который «обычно больше, крепче, быстрее, отважнее самки; ведет более независимый образ жизни, больше волен выбирать себе занятия, в нем больше победительности, больше властности – в обществах животного мира повелевает всегда он»<sup>520</sup>. Самка же «не стремится утвердить свою индивидуальность», не противопоставляет себя самцам или другим самкам, она почти лишена «боевого инстинкта», «вопреки утверждениям Дарвина, ныне признанным ложными, она, не особенно выбирая, соглашается на любого самца»<sup>521</sup>. «Когда же он [самец] остается возле нее как глава семейной группы (моногамной семьи, гарема или стада), то играет роль покровителя и кормильца»<sup>522</sup>. Эти представления являются патриархатными мифами и проекциями их на животных, во времена С.

<sup>519</sup> Бовуар С. де. Второй пол. С. 28.

<sup>520</sup> Там же. С. 41, 58.

<sup>521</sup> Там же.

<sup>522</sup> Там же. С. 59.

де Бовуар многие из них были разоблачены. Впрочем, последняя вообще не приводит конкретных им примеров и не раскрывает, где именно она увидела «победительность», «отвагу»<sup>523</sup> и «властность».

В этом отношении важно упомянуть Ш. П. Гилман, которую С. де Бовуар, скорее всего, читала<sup>524</sup>. Возможно, также и к ее воззрениям она отсылает, когда пишет о «ныне признанных ложными» утверждениях о том, что самки выбирают самцов. К сожалению, она не приводит ссылок на доказательства, в силу чего эта «признанная ложной» точка зрения до сих пор является парадигмальной. Примечательно, что для понимания ее истинности достаточно наблюдений за домашними животными, речь идет о вполне доступном опыте. Ш. П. Гилман не скрывала того, что опирается на концепцию Л. Уорда, который приводит в рамках ее изложения, как минимум, примеры, иллюстрирующие его утверждения, и в целом стремится доказать последние. Но С. де Бовуар ничто не останавливает в ее стремлении оправдать и заново обосновать древнюю андроцентристскую ложь о мужской созидательной способности и основанные на ней проекции и оценки. Не так сложно обнаружить в ее стараниях и старые представления о подчиненности женщин «царству необходимости». Самец у С. де Бовуар порождает жизнь и выступает чуть ли не центральным элементом вида, поскольку отношения взаимозависимости между живыми существами не имеют такого значения, как степень индивидуализации, мыслимая по образцу мужской экзистенции патриархатного типа.

Видение женской репродуктивной способности как животной, которое С. де Бовуар также разделяет, объяснимо только андроцентристской логикой. Женщина

<sup>523</sup> С перспективы С. де Бовуар известный пример защиты матери детенышей от заведомо превосходящего силой противника (приводимый, например, Ш. П. Гилман) будет проявлением подчиненности «роду», но не отвагой.

<sup>524</sup> Ранее мы цитировали высказывание Г. Аллена по работе Ш. П. Гилман «Мир, созданный мужчинами...». Там оно выглядит следующим образом: «Как писал один английский ученый в 1888 году, «Женщины – это не только не раса – они даже не половина расы, а подвид, отобранный только для размножения»». С. де Бовуар во «Втором поле» пишет: «в 1888 году один английский ученый писал; «Женщины – это не только не род, но даже не половина рода, а всего лишь подвид, предназначенный исключительно для размножения» (Бовуар С. де. Второй пол. С. 164). Последняя, скорее всего, заимствовала эту цитату у Ш. П. Гилман, хотя нигде на нее не ссылается.

Следует отметить, что в первом издании работы Ш. П. Гилман не упоминается его имя ни в одном случае. В обоих указанных изданиях при первом упоминании этой цитаты он предстает только как «один английский ученый», только в издании 1914 года при втором упоминании уже указано имя.

См. Gilman Ch.P. *The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture*. London, Leipsic: T. Fisher Unwin, 1911. P. 21, 207. Gilman Ch. P. *The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture*. New York: Charlton Company, 1914. Third ed. P. 18, 200.

похожа на самку животного внешне куда меньше, чем мужчина на самца, однако же сравнение осуществляется на основании полагания мужчины образцом человека, в результате которого отличающая женщину репродуктивная способность сближает ее с животным. В результате андроцентристского видения женского тела эффекты мужского контроля над его репродуктивной способностью мыслятся как «биологическая судьба», «власть жизни», требования «рода» или сами его функции. С. де Бовуар игнорирует значимость известных ей фактов об анатомии женщины, отражающих специфику ее тела, состоящую в отделении сексуального удовольствия от репродукции (устройство клитора было известно ей не полностью, но в достаточной мере для этого вывода, о репродуктивном цикле она была осведомлена). Действительное разделение неделимых «сексуальной и воспроизводящей функций» в самом женском теле она не замечает, объявляя его достижением медицины. В целом, С. де Бовуар заимствует патриархатные оценки вещей, не посягая на переосмысление их оснований.

Этот момент куда более важен, чем обычно отмечаемое ее критиками принятие специфически мужских способов трансценденции за общечеловеческие<sup>525</sup>. Неспособность осмыслить имеющиеся данные с собственной перспективы приводит к воспроизводству андроцентристских кодов даже там, где порождаемые ими противоречия очевидны (от критики подобного рода исследовательница защищается путем фиксации «исключения» (регресс в отношении женского освобождения в СССР), осмысление которого не предлагается). Так, она безусловно воспроизводит почти все коды, заключенные в марксистской традиции, более того, ее оценки даже в большей степени традиционно патриархатные. Труд, осуществляемый в «приватной» сфере, предстает не имеющим никакого значения для общества, его выполнение означает бытие «паразита». С. де Бовуар нередко упрекают в опоре на

---

<sup>525</sup> Так, С. Аморо, критикуя Симону де Бовуар, говорит о необходимости отделения трансценденции от специфически мужских способов ее осуществления, которое де Бовуар не осуществила, попав в ловушку логики оправдания (Amorós C. Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo. P. 9-27).

опыт «женщины среднего класса»<sup>526</sup>, и это справедливый упрек, поскольку на основе жизни меньшинства женщин, имеющих возможность выполнять только одну норму труда, она сделала вывод о женщинах в целом, обозначив экономическую роль последних, к тому же, как паразитизм и проигнорировав тем самым значение этого труда для экономики в такой степени, в какой этого не делал даже оригинальный марксизм.

С. де Бовуар интерпретирует матриархат Энгельса как форму мужского господства. Однако это вызвано не восприятием мужского сексуального права как атрибута последнего, а отказом от понимания патриархата как исторического феномена. Последний она упорно пытается представить в качестве естественного следствия «человеческой» (мужской) природы. В результате проявления его современной формы она интерпретирует как «пережитки самых древних традиций», а возвращение этих «пережитков» в СССР отказывается подвергать анализу в принципе.

Принижение всего, что соотносится с женским, привело в том числе к пониманию материнства как абсолютно лишённого творческого начала. Возможность родить ребенка разве что компенсирует отсутствие пениса<sup>527</sup>. Там, где Г. Лернер на основании специфики материнства у людей и исторических данных сделала вывод о нем как о толчке к развитию цивилизации, С. де Бовуар не увидела ничего творческого (воспроизведя продвигаемый как либеральными теоретиками, так и марксистами миф о том, что оно толкает к оседлости, «домашнему очагу», а не поискам новых и более эффективных способов выживания и заботы о детях), а развитие цивилизации связала с мужским экзистенциальным проектом. Она в принципе не учитывает необходимость как стимул творчества, полагая, что таковым может служить только избыточность в форме «отчуждающей» «человеческой природы». Форма этого замещения экзистенциальным подходом исторического от и до обу-

---

<sup>526</sup> См., например, Kruks S. Existentialism and phenomenology // A Companion to Feminist Philosophy. Eds. Jaggar A. M., Young I. M. Malden: Blackwell Publishing, 2017. P. 73.

<sup>527</sup> Бовуар С. де. Второй пол. С. 802.

словлена андроцентризмом исследовательницы. Им же обусловлена ограниченность натуралистического аспекта ее теории, включающей лишь частичное осмысление изменчивости и динамичности самой природы, которое соседствует с сущностным ее пониманием как пассивной и замкнутой, что приводит к воспроизводству дихотомии природа/культура. Вследствие андроцентризма построения исследовательницы теряют рациональный элемент и приобретают религиозный характер, наполняясь метафорами о «темных силах» природы (отсылающих к эффектам подчиненного положения), женском и мужском «началах» и т.д.

Полагая патриархат порождением человеческой природы, С. де Бовуар мыслит мужскую группу как обуславливающую весь процесс ее развития. Даже когда эта группа не господствовала в полной мере над «Женщиной-Землей», ее отношение к действительности определяло религию и устройство общества в целом. Мыслительница говорит о «престиже», который могли иметь женщины, но она отрицает при этом наличие у них власти. Речь идет о метафоре, призванной объяснить некоторые факты, сохранив фокус повествования на мужчинах («слабостью» которых и обусловлен этот «престиж»), в которых «человеческая природа» нашла свое полное выражение. Для этого же С. де Бовуар отрицает значимость женских объединений для освобождения, приписывая, например, достижения русского феминизма по получению женщинами политических прав большевикам, как это делала ранее и А. Коллонтай, или полагая, что англосаксонские суфражистки достигли успеха, потому что мужчины «охотно» им «поддавались»<sup>528</sup>. Ей представляется «почти очевидным», что «через какое-то время» женщины «добьются подлинного экономического и социального равенства, а за этим последует и их внутреннее преобразование»<sup>529</sup>.

Прославляя войну, С. де Бовуар прямо отрицает роль насилия в формировании патриархата и даже не мыслит варианта, при котором именно насилие как

---

<sup>528</sup> Опровержению этого почти целиком посвящена работа Е. Фиджес «Патриархатные предпосылки», являющаяся одной из самых ранних работ американского феминизма второй волны (Figes E. Patriarchal Attitudes. Women in Society. London: Macmillan, 1986. 191 p.).

<sup>529</sup> Бовуар С. де. Второй пол. С. 804.

структурный элемент патриархатных обществ могло привести к ситуации, в которой только они «достигли определенного уровня технического и идеологического развития»<sup>530</sup> (поскольку уничтожили общества с ненасильственной структурой физически, присвоив их достижения). Характерно то, что «необходимость» стать угнетателем обусловлена тем, что мужчина не признал женщину себе подобной из-за того, что той были чужды «и его труд, и его образ мыслей», поскольку она «пребывала во власти тайн жизни»<sup>531</sup>. Из мужского восприятия простого факта различия выводится необходимость угнетать. При этом это восприятие полагается проявлением человеческой природы, но та же мерка не прикладывается в полной мере к женщинам (например, в их отношении к детям), что могло бы привести к осознанию С. де Бовуар своего андроцентризма или более глубокому анализу создания «другого».

В результате андроцентризма продукты патриархатного общества не осознаются как таковые и рассматриваются как проявления «человеческой природы». То, что С. де Бовуар приписывала последней некоторые исторические феномены (в том числе создание «другого») отмечала и другая феминистская исследовательница – Суламифь Файерстоун.

Последняя в своем анализе опиралась на марксизм, фрейдизм и саму Симону де Бовуар. Она преодолевает некоторые андроцентристские их предпосылки благодаря тому, что видит главной проблемой «дуальность пола», то есть саму биологическую действительность, которая является фундаментом для прочих видов неравенства. Ирония состоит в том, что это ее видение основано на андроцентристском видении человеческого тела. Также, как и С. де Бовуар, она не исследует женское тело как человеческое тело, мысля женщину как самку человеческого вида, а не человека женского пола, в результате чего эффекты мужского сексуального контроля вновь мыслятся результатом женской биологической реальности.

Как следствие, разделение между сексуальностью и репродукцией, заключенное в самой женской анатомии, вновь видится достижением современности. До

---

<sup>530</sup> Бовуар С. де. Второй пол. С. 106.

<sup>531</sup> Там же. С. 108.

развития наук не могло быть никакого освобождения, потому что главная причина угнетения женщин заключается в *их* биологии, предопределяющей «биологическую судьбу», а не в действиях тех, кто за него ответственен. Одной из причин этого является недооценка С. Файерстоун критики феминистками первой волны мужского сексуального права. Она принимает видение С. де Бовуар патриархата как «естественного» феномена, одновременно соглашаясь с марксистской концепцией линейного развития общества.

Отсутствие анализа патриархата как исторического явления, подлежащего трансформациям и поддерживаемого за счет конкретных политических усилий, обусловило и содержание ее критики основанной на браке семьи. Основное внимание она уделяет анализу требований, которым удовлетворяет семья, с чем и связывает в конечном итоге ее устойчивость. Хотя С. Файерстоун называет факторы, вскрывающие брак как инструмент узурпации сферы личного (это единственная сфера взаимодействия женщин, мужчин и детей, главный шанс на долгосрочные отношения – хотя эти функции она видит, скорее, как присущие семье как таковой, а не охраняемые посредством целенаправленного недопущения альтернатив), во главу исследовательница помещает частичное освобождение от «тирании репродукции» посредством «планирования семьи» и получение физической безопасности вместо финансовой независимости<sup>532</sup>. Именно в результате воспроизводства андроцентризма С. Файерстоун делает вывод о том, что брак никогда не сможет выполнить свои обещания, который обусловлен не тем, что их выполнение не совместимо с его подлинными функциями при патриархате (главной из которых является присвоение женской способности рождения мужчинами посредством контроля над женскими телами), но тем, что он «укрепляет фундаментально угнетающее биологическое состояние, которое мы только теперь можем исправить»<sup>533</sup>.

---

<sup>532</sup> Дом – самое опасное место для женщины URL: <https://news.un.org/ru/story/2018/11/1343501> (дата обращения: 5.08.2022). Также в докладе ООН-Женщины говорится: «В течение жизни примерно каждая третья женщина сталкивается с физическим или сексуальным насилием со стороны интимного партнера». См.: Прогресс женщин мира в 2019-2020 годах. Семьи в меняющемся мире. URL: <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2019/Progress-of-the-worlds-women-2019-2020-Executive-summary-ru.pdf> (дата обращения: 5.08.2022). Также см. Part 2 in Russell D.E.H., Radford J. Femicide: the politics of woman killing. New York: Twayne Publishers. 1992. P. 77-140.

<sup>533</sup> Firestone S. The dialectic of Sex. P. 226.

Отчасти эта критика есть результат отказа признавать роль в сохранении патриархатного устройства политических решений и связанных с ними действий мужчин в «частной сфере». Значение человеческих поступков в принципе невелико в марксистской традиции (андроцентризм существенно снизил потенциал марксизма как теории, принадлежащей к деятельностному дискурсу), и С. Файерстоун в этом отношении абсолютная ее последовательница.

Как и С. де Бовуар она перенимает марксистские коды в отношении труда, ее знание истории женского труда остается на характерном для марксистской традиции невысоком уровне. В результате политическую ситуацию зависимости женщин и детей от мужчин, обусловленную отказом в доступе к распределению ресурсов на равных в публичной сфере, она интерпретирует как экономическую зависимость от мужского труда. Новым по сравнению с оригинальным марксизмом, однако, является признание ею экономического значения репродуктивного труда для капитализма и экономической роли семьи, которое из-за типичного для марксистской традиции ограниченного видения политического не привело к преодолению андроцентристских кодов в полной мере.

Андроцентризм в аспекте видения человеческого тела обуславливает понимание «дуальности пола» как главной проблемы, которое, в свою очередь, определяет методологию С. Файерстоун и общее видение ею общества. Так, развитие последнего она описывает через соотношение эстетической и технологической форм, которые мыслит как проявления исторически разделенных женского и мужского принципов, соединение которых должно привести к выходу цивилизации на новый уровень. Видение этих форм как отражений категорий женского и мужского обусловлено эссенциалистским пониманием последних, опирающимся на культурные мифы. По большому счету речь идет о метафорах, которые подводят определенную проблематику под видение «основанной на поле полярности культуры» как главного источника современных проблем.

Андроцентризмом также обусловлено видение С. Файерстоун материнства. Последнее подлежит окончательному уничтожению, трансформации в отцовство посредством развития репродуктивных технологий. Данное решение представляет

собой еще один вариант равенства, мыслящего мужчину как образец. Патриархатное материнство С. Файерстоун видит материнством как таковым, результатом «дуальности пола», требующей преодоления. В данном случае мы имеем не просто имплицитное отрицание существования двух типов человеческих тел, но ясное представление этого как проблемы, для решения которой предлагается, однако, традиционное андроцентристское решение.

Примером преодоления андроцентризма такого типа может служить интерпретация материнства Адриенной Рич, которая разделяет последнее как потенциальное отношение матери и ребенка и как патриархатный институт, создающий ситуацию изоляции матери и ребенка от общества<sup>534</sup>. Не раз упоминаемая нами Шарлотта Перкинс Гилман, первый критик андроцентризма, также была близка к этой перспективе.

Патриархатную семью последняя рассматривала как институт, направленный на достижение блага мужчины за счет блага женщины и детей. И хотя материнство Ш. Гилман определяла как стремление дать ребенку лучшее из возможного, в ее работах все же присутствует нормативный его идеал<sup>535</sup>, в котором оно становится институтом, включенным в общественное целое. Таким образом, она предлагает конкретный способ преодоления патриархатной дихотомии публичное/приватное. Труд матерей мыслится ею как значимый для общества и подлежащий полноценному в него включению, преодолевающему изоляцию в приватной сфере, создаваемую патриархатным институтом материнства.

Недостатком анализа Ш. П. Гилман можно считать непринятие ею во внимание участия женщин в труде по производству материальных благ, хотя, необходимо отметить, что, в отличие от Маркса, она признавала значение репродуктивного труда для экономики, под которой также понимала отношения по поводу про-

<sup>534</sup> Rich A. *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*. P. 58-59.

<sup>535</sup> Этот идеал она раскрывает в своих художественных произведениях. См., например, Гилман Ш. П. *Женландия // Гилман Ш.П. Желтые обои, Женландия и другие истории*. М.: Издательство АСТ, 2022. С. 28-232.

изводства. Это привело ее к пониманию экономической роли публичной и частной сфер и проектам по преодолению этого разделения на практике<sup>536</sup>. Игнорирование непосредственного участия женщин в «официальной» экономике, однако, послужило причиной того, что механизм распределения благ она видела как механизм экономический, недооценивая роль в этом политики. Именно поэтому Ш. Гилман в конечном итоге полагала экономическое равенство главным направлением прогресса. Она также воспроизводит обоснование присвоения трудом, не распознавая произвольные оценки как обуславливающие связь между двумя частями этого уравнения. В результате Ш. Гилман не задается вопросом о том, справедливо ли в принципе оплачивается репродуктивный труд, имплицитно предполагая, что он оплачивается в соответствии со своим подлинным значением для экономики.

Рассуждения Ш. П. Гилман объединяют в себе деятельностный и натуралистический дискурсы, она опирается как на социализм (немарксистского толка), так и на гиноцентричную теорию Л. Уорда и евгенику, имеющую в ее время большое влияние, которое многие феминистки первой волны использовали для поддержки своих аргументов. В ходе попыток поставить последнюю себе на службу Ш. Гилман в значительной степени приняла понимание естественного, заключенное в теории эволюции: ее построения включают в себя видение природы как динамичной силы, меняющейся под воздействием действий ее представителей. Именно через опору на естественно-научную перспективу она преодолевает биологический детерминизм. В работе «Касательно детей» Ш. Гилман пишет (в контексте рассмотрения материнства), что слово «естественный» может употребляться в двух смыслах, либо как синоним «примитивного, нецивилизованного, дикого», либо для обозначения «соответствующего нынешнему человеческому характеру и условиям»<sup>537</sup>. Сама она склонялась ко второму значению, полагая, что природа сама по себе изменчива, а природное поведение – это такое поведение, которое дает наибольшие преимущества в существующих обстоятельствах<sup>538</sup>. Эволюционная парадигма во

<sup>536</sup> К тому же оно привело и С. Файерстоун, которая в конце своей «Диалектики пола» попыталась описать альтернативное устройство общества.

<sup>537</sup> Gilman Ch.P. Concerning Children. Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: Altamira Press, 2003. P. 257.

<sup>538</sup> Ibid. P. 256.

многим противостоит биологическому детерминизму сама по себе, подчеркивая факт изменчивости и обусловленности поведения средой, поэтому она легко совместима с деятельностной моделью социального: «ребенок рождается в определенных обстоятельствах, физических и психических, и тем самым «воспитывается». Он вырастает в социальные, политические и экономические условия и далее модифицируется ими. Все они до сих пор носили андроцентристский характер...»<sup>539</sup>. В этом смысле природное не противостоит культурному и не может служить фундаментом его критики.

Природа и культура предстают как единое целое, не культура противостоит природе, но андроцентристская культура противостоит здоровому развитию человеческого вида. Эссенциалистское видение природы, однако, частично сохраняется в перспективе Ш. Гилман, поскольку женщин и мужчин она рассматривает как сочетание человеческой природы, подлежащей раскрытию и развитию, и неизменной и универсальной природы самок и самцов. Последняя обуславливает человеческие поступки, а также некоторые занятия, более подходящие тому или иному полу. Именно это видение лежит в основе ее объяснения андроцентризма общества (в настоящем исследовании это место занимает теория патриархата).

Под андроцентризмом, являющимся главной чертой современной культуры, Ш. Гилман понимает распространение влияния специфически мужских качеств на все общество и полагание человеческих качеств исключительно мужскими. В целом в своей критике андроцентричной культуры она делит последние на три группы: женские, мужские и, собственно, человеческие, то есть свойственные женщинам и мужчинам в равной степени. Следует отметить, что Ш. Гилман использует для определения предполагаемого сущностно женского и мужского достаточно редкий в подобных исследованиях метод: она предлагает посмотреть на самок животных, и проявляемые ими общие черты считать женственностью, а таковые черты самцов – мужественностью. То же, что отличает нас от животных, и есть

---

<sup>539</sup> Gilman Ch.P. The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture. P. 151.

наша человеческая природа. И именно эта природа обуславливает высшие проявления культуры.

С одной стороны, это понимание кажется вполне правильной абстракцией. С другой, взаимоотношения стольких «природ» вызывают вопросы. Андроцентричная культура – плод слишком большого влияния мужских качеств на все общество, культура же как таковая, с точки зрения Ш. Гилман, развивалась вопреки этому феномену за счет наличия и развития в мужчинах общечеловеческих свойств. При этом мужские и женские качества определяются ею вполне однозначно, они не меняются, не подлежат развитию, в отличие от человеческих (что прямо вытекает из ее метода их определения, но вскрывает недостатки содержащегося в нем упрощения в рамках ее концепции). Однако люди – это женщины и мужчины, каждая и каждый из них развивается как некоторое единство, что требует, как минимум, более полного анализа взаимопроникновения женских, мужских и человеческих качеств и в случае признания этих эссенциалистских предпосылок. Таким образом, Ш. Гилман также не осмысливает в должной мере существование двух типов *человеческих* тел, поскольку находится в плену выявления содержания единой человеческой природы с целью включения женщин в клуб с очень ограниченным исторически членством – человечество.

Культура для Ш. Гилман – это порождение человеческой природы, развивающейся в мужчине вопреки его специфически мужским качествам, а в женщине вопреки «сведению ее лишь к полу» мужчиной. Характерно, что само это сведение Ш. Гилман понимает как результат «отношения исключительно как к самке», полагая что это отношение мужчин к женщинам вытекает из такой специфически мужской черты как половое желание. Другими такими чертами являются борьба и самовыражение. Борьба выводится из природного феномена соревнования самцов за самку, которое приводит к отбору лучших. Но в обществе это качество не только распространилось на культуру и ее ценности, но и потеряло все свои преимущества для вида, поскольку андроцентризм переворачивает природу с ног на голову, заставляя именно самок бороться за самцов, а не наоборот, в результате чего отбор лучших среди самцов не происходит, а среди самок отбираются слабейшие, так как

самец «в своем неестественном положении селектора», предпочитая иметь «свою женщину» меньше, чем он сам, сознательно стремится снизить стандарт размера в расе<sup>540</sup>.

Примером распространения ценностей борьбы на культуру является и образование, прежде всего, в аспекте формирования образовательного процесса в соревновательном ключе. Ш. Гилман полагает, что тут более применимы специфически женские, т. е. материнские, качества, предполагающие индивидуальный подход к каждому ребенку. И, конечно, примером такого распространения являются войны, именно они, с точки зрения исследовательницы, являются подлинной причиной уничтожения культур и их потенциала к развитию.

Самовыражение Ш. Гилман понимает довольно специфически, обозначая им поведение некоторых самцов животных, призванное привлечь внимание самки. Интерпретация этого поведения именно как самовыражения вызывает вопросы, которых становится больше, когда выражение своих чувств мужчинами в искусстве предполагается имеющим ту же природу, что и демонстрация петухом своих перьев.

Все сущностно женские качества Ш. Гилман выводит из материнства, она не дает четкого их перечня, но включает туда, прежде всего, заботу о детях и их воспитание. Основной природной задачей женщины выступает осуществление селекции путем выбора лучшего партнера для улучшения человеческой расы (в этом она опирается на гиноцентричную теорию Лестера Уорда).

В целом, как это часто бывает в подобных рассуждениях, происходит если не подмена, то неоправданное расширение понятий, а также не до конца обосновываемое применение их для интерпретации того или иного поведения. С содержательной точки зрения этот момент не является сильной стороной концепции Ш. Гилман. Однако ее основная интенция заслуживает внимания. Войны – это действительно специфический для мужской группы феномен, которая в целом является основным источником насилия в мире. Вполне логично искать корни этого явления

---

<sup>540</sup> Gilman Ch.P. The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture. P. 54.

и, вообще, мужских действий, в мужской специфике, однако эссенциалистский подход тут вовсе не обязателен. Последний продиктован в том числе таким недостатком анализа Ш. Гилман, как отсутствие в нем исторической и политической перспектив. Она не анализирует изменения положения женщин в истории, а также политику как инструмент сохранения андроцентричной культуры. Отмечая мимоходом, что текущее положение женщин охраняется мужчинами, которым это выгодно, она не исследует подробно природу этой выгоды, сводя ее к воплощению специфически мужского «полового желания».

Хотя содержательно теория Ш. Гилман включает в себя некоторое неоправданное расширение понятий, ее фундамент задает верное направление анализа. Понимание культуры не надбиологическим феноменом, а, напротив, проявлением специфики человеческого вида действительно возможно даже в современных условиях, которые показали неспособность не человеческого, но андроцентричного общества гармонично сосуществовать с окружающей средой.

Этому соответствуют и рассуждения Ш. Ортнер, полагающей дихотомию культура/природа как выражающую стремление «человека» подчинить окружающую среду универсальной для культур, в которых женщина занимает вторичное положение<sup>541</sup>, при этом женщины в ее рамках соотносятся именно с природой. Если определять значение этой дихотомии исходя из того, как именно она используется на практике, то ее основным смыслом оказывается оправдание мужского господства путем создания второй реальности, в которой мужчины как группа занимают центральное положение (в пользу этого говорит и то, что феномен инициации, второго рождения, присваивающего материнскую способность произвольно установленной обществом фигуре, носит кросс-культурный характер). Если эта дихотомия и имела бы смысл вне андроцентристского общества, то она определенно имела бы иной смысл.

Ш. Гилман полагает поклонение предкам и неуклонное следование традициям атрибутом андроцентричной культуры, культура же как таковая в ее понимании

---

<sup>541</sup> Ortner S.B. Is Female to Male as Nature Is to Culture? P. 5-31.

располагает не к тому, чтобы повторять ошибки предков снова и снова, а к тому, чтобы учиться на них. Конечно, ей был не чужд европоцентризм, выражающийся в ее оценке различных культур как более или менее развитых, но он не является неотъемлемым атрибутом ее теории. Андроцентризм присущ и западным, и восточным культурам, и теория, направленная на его преодоление, применима в своих основаниях и к тем, и к другим. В основе ее идеала общества с домом, лишенным экономической роли (и кухни как явления), но представляющим собой только место живого общения людей, лежит стремление к полноценному развитию человеческих взаимоотношений, он не несет в себе специфически западные черты и остается вполне актуальным и сейчас.

Преодоление Ш. Гилман андроцентризма, демонстрируемого С. де Бовуар и С. Файерстоун, связано также с ее принадлежностью к первой волне феминизма, противостоящей сексологии в ее намерении отождествить такую опасную сексуальную практику как коитус с любовью и сексуальным удовольствием (этот конфликт упоминался нами во втором параграфе данной работы). Для исследовательниц первой волны характерно понимание секса как инструмента мужского удовольствия. В силу опасности, которую он несет для женщин, многие мыслительницы стремились создать новое, исключаящее его, понимание любви, оставив коитусу его репродуктивное назначение. Ш. Гилман не является исключением. Ее идеал общества – это общество матерей, но матери стали таковыми по собственной воле и на своих условиях, они возглавляют общество и считают всех детей своими. Единственным недостатком с точки зрения критики андроцентризма этой перспективы является игнорирование женского сексуального удовольствия, которое слабо связано с репродукцией и для которого в принципе не находится места. Возможно, причина тому в видении его как дела сугубо личного, в любом случае, так как оно действительно является таковым, а мужское сексуальное право отвергнуто, этот вопрос не имеет фундаментальной значимости для устройства общества. Поэтому в целом эта перспектива послужила одной из причин высокого уровня преодоления андроцентризма и его кодов Ш. П. Гилман.

В отличие от С. Файерстоун, она сумела распознать патриархатное материнство как, во всяком случае, «неестественное» и именно в качестве такового объявила его нежелательным, в то время как С. Файерстоун полностью воспроизвела в этом отношении произвольные патриархатные определения «природного», что привело к отвержению ею самой природной данности.

Шарлотта Перкинс Гилман преодолевает множество андроцентристских кодов просто за счет смелости давать вещам собственные оценки и сомнению в окружающих ее. Вопреки заветам Руссо она дает собственную оценку и мнениям мужчин, какими бы авторитетными они ни были, формируя достаточно целостную и ясную картину природы и общества. Конечно, это ее видение подчинено элементу прогресса, однако последний в ее случае, скорее, ценность, нежели данность. Андроцентристская культура привела к ухудшению качества самого человеческого вида, поэтому, хотя Ш. Гилман и видит естественными действия мужчин (продиктованные их «мужскими» качествами) по ее поддержке, в ее работах отнюдь не читается оправдание существования этого этапа как необходимого. Оно является продуктом неразвитости собственно общечеловеческого элемента, подавляемого специфически мужским, что привело в том числе к войнам, уничтожившим многие культуры. И поэтому «женское движение должно быть провозглашено всеми здравомыслящими, дальновидными мужчинами и женщинами как лучшее порождение нашего века»<sup>542</sup>.

Андроцентризм все же оказал влияние на теоретические построения Ш. Гилман, однако едва ли это влияние было большим, чем то ограничение потенциала, которое породила невозможность развития своего таланта в научной среде. И все же фундаментальные предпосылки ее теории не были андроцентристскими, в отличие от таковых С. де Бовуар и С. Файерстоун, вместе с андроцентризмом возродивших противостояние культуры и природы, которая должна быть подчинена и покорена. Противоречие культурного и природного в рамках теории Ш. Гилман

---

<sup>542</sup> Gilman Ch.P. Women and economics: a study of the economic relation between women and men. Amherst, N.Y. : Prometheus Books. 1994. P. 144.

выступает как всеобъемлющее по масштабу, но относительное по сути противостояние человеческой природы и созданной мужчинами андроцентричной культуры. Природу и культуру как таковые при этом она видит в их развитии, не противостоящими друг другу, но представляющими собой единое целое.

Андроцентризм создает целую ложную реальность, в ловушку которой попадают его носители. Ни одна из анализируемых нами исследовательниц не смогла осмыслить в полной мере существование двух форм «человека», двух человеческих тел. Принятие патриархатной идеологии С. де Бовуар обусловило всю ее перспективу, которая представляет собой по большей части воспроизводство патриархатных мифов и воплощение построенного на них андроцентристского восприятия действительности. Оно предопределило и ее итоговый вывод о необходимости создания «братского союза» между женщинами и мужчинами за счет преобразования женщин по мужскому образу и подобию.

Полагание С. Файерстоун «дуальности пола» в качестве главной проблемы и источника патриархатного угнетения также обусловлено андроцентристским видением человеческого тела. В результате последнего она оказывается неспособной увидеть подлинную специфику тела женского и принимает эффекты мужского над ним контроля за последствия его устройства. Патриархат, таким образом, предстает неизбежным и преодолимым только за счет развития технологий.

Ш. П. Гилман с ее смелостью отрицать патриархатные определения вещей и, в частности, природы, оказалась носительницей куда большей степени свободы мысли, чем ее наследницы, представляющие вторую волну феминизма. Ее критика андроцентризма все же включает в себя воспроизводство его элементов, но в силу, как минимум, частичного преодоления андроцентристского видения человеческого тела оно не имеет для ее теории фундаментального значения, хотя и существенно ограничивает ее потенциал.

Феминистская традиция ни в коем случае не защищена от воспроизводства андроцентризма, поэтому изучение его оценок и кодов является абсолютно необходимой предпосылкой создания ею подлинно освободительных проектов.

## Заключение

Таким образом, мы проанализировали важнейшие для современного политического дискурса социально-философские традиции либерализма и марксизма, а также исследовали теории, лежащие в основе социологической традиции в их социально-философском измерении и теории, принадлежащей к феминистской традиции. Либеральная, марксистская и социологическая традиции пронизаны андроцентризмом, который скрывает их фундаментальное единство. Либерализм и марксизм заключают в себе идею общественного договора («всемирно-историческое поражение женского пола» как результат «простого решения» в марксизме) и все три включают сексуальный договор в качестве своего основания. Они воспроизводят одни и те же андроцентристские коды, сокрытые, прежде всего, в утверждении элементов патриархата «естественными» или посредством полагания их частью устройства общества как такового.

Главным из них является мужское сексуальное право, которое предшествует общественному договору и в принципе началу рассказа о происхождении общества в марксистской и либеральной теориях. Другим таким кодом является обоснование присвоения трудом. В действительности между двумя частями этого уравнения лежат произвольные патриархатные оценки женского и мужского труда, на основе которых и определяется значимость его для экономики. Присваивающим трудом в рамках патриархатного общества является только мужской труд, в то время как женщины выступают, скорее, присваиваемой «природой». Женский труд, даже если признается таковым, не считается при этом имеющим значения. Как и сами женщины, он предстает несущественным. Женская несущественность представляет собой фундаментальный код, при помощи которого затемняется то, что исключаящее женщин «общество» (а в теориях классиков социологии оно именно таково) функционирует за счет этого исключения. В случаях, когда один андроцентристский код преодолевается, на его место часто заступает другой, более фундаментальный (например, Г. Спенсер преодолевает код, устанавливающий непосред-

ственную связь между трудом и присвоением, но его место занимает код о несущественности женского труда), однако эвристическая ценность теории в этом случае может повыситься, поскольку ее повествование становится более честным и прозрачным.

Категория собственности представляет собой выражение закрепления результатов мужского присвоения. Наследование, основанное на патриархатной структуре родства и являющееся, прежде всего, способом контроля как над наследниками, так и над теми, кто наследства изначально лишены, представляет собой инструмент этого закрепления. Для либерализма де-факто фундаментальной категорией является не свобода и не равенство, а собственность, на основе которой и определяются первые два понятия. Поэтому даже критикующий право собственности на свою личность И. Кант имплицитно воспроизводит этот тезис Д. Локка в своей категории «личного права». Соккрытие этого он осуществляет в том числе за счет отказа от осмысления специфики женского тела, поскольку в рамках андроцентристского дискурса человеческое тело – это тело мужское. Атрибуты последнего вроде неразделимости репродукции и сексуального удовольствия распространяются на женские тела. Это служит представлению эффектов мужского над ними контроля как проявлений «женской природы», «биологической судьбы» и т.д.

«Частная собственность» – это, прежде всего, политическая категория, представленная марксизмом экономической на основе воспроизводства вышеобозначенных патриархатных кодов. Прежде всего, речь идет о коде, непосредственно связывающем труд с присвоением, в то время как между первым и вторым лежит политический акт произвольной оценки значимости труда. Этот акт выносится в рамках публичной сферы, к которой у женщин доступ либо закрыт, либо ограничен, и в которой и локализуется труд-присвоение. Разделение труда на мужской труд, ведущий к присвоению, и женский не-труд, выполняемый под угрозой наказания, осуществляется посредством разделения патриархатного общества на две сферы, царство свободы и царство необходимости, публичную и приватную. Вышеобозначенные коды предопределили и видение марксизмом семьи: утверждения о ее разрушении в случае М. Хоркхаймера основываются в том числе на том, что

авторитет отца больше не поддерживается его ролью добытчика (в действительности эту роль он всегда разделял с женой), и она утратила прежние экономические функции. В версии неомарксизма Ю. Хабермаса эта линия приводит к отказу от признания и осмысления экономической роли современной семьи (которое невозможно осуществить на основе мужского опыта). Благодаря андроцентризму неомарксизм вместо преодоления заблуждений оригинального марксизма усугубляет их, что приводит к формированию им концептуальных схем, не схватывающих трансформации современного капитализма (как мы это видели на примере сравнения теорий Ю. Хабермаса и К. Морини). Критичное к андроцентризму прочтение также показало нам, что утверждение А. Коллонтай материнства как социального долга – практика, непосредственно проистекающая из теории марксизма.

Для закрепления первичного распределения как собственности необходимо разделение истории на «до» и «после». Эту функцию выполняет первоначальный договор, фигурирующий и в либерализме, и в марксизме, однако без него обходятся теории, лежащие в основании социологической традиции. При этом в каждой из них (О. Конт, Г. Спенсер, М. Вебер, Э. Дюркгейм) женщинам отказывается в участии в распределении собственности на постоянном основании (даже в версии идеального общества Г. Спенсера женщины, хотя и будут иметь право на это участие, никогда им не воспользуются) посредством брака, то есть, говоря словами К. Пейтмен, все они воспроизводят сексуальный договор, который в договорных теориях включен в первоначальный в качестве предпосылки.

Фундаментом патриархата является присвоение женской природной способности мужчинами посредством контроля над ней и символического обоснования этого присвоения патриархатной концепцией рождения, лежащей в основе андроцентристской идеологии. Патриархатная концепция рождения подразумевает видение человеческого тела как неразличимой плоти, неоформленной массы. Она является причиной необходимости противопоставления материи и формы, души и тела. Эти дихотомии делают невозможным схватывание человеческой личности во всей ее целостности со всеми атрибутами, ключевым из которых является телесность. Поэтому реалистический дискурс столь важен для патриархатного общества – он

не дает телу мыслящему мыслить так, чтобы схватить действительность, в том числе, свою собственную. В основе андроцентризма лежит ложь о мужской порождающей силе, продуцирующая целую реальность, внутри которой остается очень мало места для истины (зачастую предстающей в качестве разрозненных элементов, не образующих целостности).

Именно в силу вышеобозначенного эта реальность все время распадается на дихотомии: душа и тело, публичное и приватное, царство свободы и необходимости, эксплуататоры и эксплуатируемые. Раскол действительности абсолютно необходим для воспроизводства патриархатного порядка. Вышеобозначенное, возможно, предопределяет и стремление мужской группы к получению «признания», которое Ф. Фукуяма поставил в центр своего повествования о конце истории, полагая его, однако, частью человеческой природы. Андроцентризм не случайно так важен и для теории Гегеля, в которой женщины полностью вытесняются из диалектического движения «человечества» к свободе и получают признание только в браке. При этом даваемая этим признанием автономия в их случае никак не проявляется, женщины не входят в представляемое мужчинами субстанциальное единство. Код «порядок – патриархатный порядок» служит Гегелю для обоснования этого исключения: женщины не заинтересованы в сохранении патриархатного порядка и потому не могут представлять «всеобщее». Андроцентризм позволил Гегелю затемнить договорную сущность господства и представить историю становления члена союза господ, созданного с целью захвата и удержания, как историю становления самосознания. В рамках полученных из настоящего исследования выводов можно предположить, что это в принципе недостижимое признание является отражением принципиальной нелегитимности порядка, ставящего мужчину в центр общества, самого, что ни на есть «противоестественного» порядка, который требует постоянной поддержки и укрепления.

Основанный на договоре институт патриархатного родства подменяет личные отношения в качестве структурирующего элемента личной сферы. Договора в

патриархате являются отражением не единства, но распада, поскольку человеческое сообщество как со-общество подменяется изолированными индивидами, которые даже со своими телами связаны отношениями собственности.

Подлинно критическая теория общества должна, таким образом:

1. Иметь рационалистический характер. «Патриархатный разум» неспособен предложить полностью рациональный проект преобразования общества. Отказ от него в рамках философской традиции обусловлен, прежде всего, андроцентризмом ее фундамента. Претензии на недостижимую на подобном основании истину закономерно сменились постмодернистским уравниванием любых позиций, являясь выражением неспособности многих представителей этой традиции отказаться от андроцентризма ради этой истины. Проект Просвещения никогда не был до конца рациональным, включая в себя произвольные патриархатные определения природного.

Андроцентристская идеология обнаруживает принципиальную нелегитимизированность патриархатного общества, построенного на присвоении женской природной способности мужчинами. Именно практический политический интерес во многом обусловил отказ от главенства рационализма. Смелость знать не совместима в полной мере с основами патриархата.

2. Исключать реалистический и феноменологический дискурсы, охватывая деятельностный и натуралистический. За пределами андроцентризма натуралистическая и деятельностная модели не противостоят одна другой, но даже требуют друг друга. Биологических терминов недостаточно не только для анализа человеческого общества, но и обществ животных. Уникальная же «человеческая природа» служит инструментом обоснования ограниченного членства в клубе «человечество» и установления патриархатного («цивилизованного») порядка, который в рамках андроцентристского дискурса отождествляется с порядком как таковым.

3. Учитывать, что андроцентристские «истины» о действительности признаются таковыми на конвенциональной основе. Это значит, что патриархатное общество, в рамках которого только и возможна андроцентристская идеология, само по себе имеет договорную природу.

Речь идет о договорах между мужчинами, в которых женщины выступают объектами обмена. Либерализм утверждает и защищает эту ситуацию посредством андроцентристских кодов, которые ставят «равенство» на службу воспроизводству патриархатного статус-кво. Марксизм заимствует эти коды несмотря на стремление к изменению существующего порядка, результатом которого на практике закономерно оказывается все то же патриархатное общество. Поэтому задача современной критической теории состоит в выявлении того, как эти договоры заключаются, актуализируются и охраняются. Для ее выполнения необходимо обнаружение всех андроцентристских кодов, лежащих в основе современного политического дискурса.

Андроцентристские коды обуславливают видение социального классической социологией, существенно ограничивая ее предмет и подменяя само общественное целое патриархатным типом общества, главной ценностью которого является благо мужчин как группы. Теории этого направления дают неполное описание функционирования этого общества, затемняющее его фундамент и вытесняющее из анализа значительную часть социального действия. Характерной чертой классической социологии является выведение устройства общественного целого из специфики индивида (определяемой андроцентристским образом на основе мужского опыта), что приводит к игнорированию структурообразующей роли взаимоотношений социальных групп. Итоговая картина искажает, а не схватывает действительное функционирование общества. Этот ход позволяет сохранить влияние андроцентризма и тогда, когда в социологический анализ включается анализ сексуальности или даже мужского господства, обуславливая расстановку акцентов (преувеличение автономии логики обмена в случае П. Бурдьё) и в целом видение взаимосвязи между публичной и приватной сферами а, как следствие, всей общественной системы.

Теории, в которые андроцентризм проник против воли автора (Л. Уорд, П. Бурдьё и пр.) и которые, как правило, не признают утверждения о мужском превосходстве, обладают большей эвристической ценностью, нежели теории, пронизанные андроцентризмом, поскольку включают в себя существенные наблюдения, де-

тали действительности, которые более андроцентричные теории вынуждены вытеснять. Но и последние имеют существенную негативную ценность, раскрывая в рамках критики андроцентризма мифы, лежащие в основе андроцентристской картины мира, то есть то, чего быть не могло (битва не на жизнь, а на смерть между господином и рабом, физическая сила как значимый элемент в установлении господства).

Наш анализ показал, что феминистская традиция вовсе не защищена от воспроизводства андроцентристских кодов: именно на их основе базируется зачастую ее критика материнства, семьи, самой природной данности. При этом теория исследовательницы первой волны феминизма (Ш. П. Гилман), анализирующая общество как андроцентристское (пусть отчасти и на эссенциалистских основаниях) оказалась в большей степени преодолевающей андроцентризм, чем написанные спустя полвека работы ее последовательниц. Это поднимает вопрос о необходимости исследования мысли деятельниц русского феминизма первой волны, подарившего женщинам в России политические права. История этой мысли до сих пор не написана, но ее написание, будучи частью проекта обнаружения следов не андроцентристской мысли, является необходимым для развития социальной философии как таковой. Вскрытие андроцентристских кодов, ложных патриархатных утверждений, подмен и подлогов абсолютно необходимо для преодоления фундаментальной ограниченности социально-философской традиции ее патриархатным фундаментом и полноценного развития всей человеческой мысли, не говоря уже о создании подлинно рационального проекта освободительной критической теории. Дальнейшее исследование данной проблемы предполагает совершенствование методологии обнаружения андроцентристских кодов и подробный анализ на ее основе отдельных теорий общества.

## Список литературы

1. Адорно, Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. - М.: Научный мир, 2003. - 374 с.
2. Айвазова, С.Г. Русские женщины в лабиринте равноправия (Очерки политической теории и истории. Документальные материалы) / С.Г. Айвазова. - М.: РИК Русанова, 1998. - 408 с.
3. Арндт, Х. *Vita activa*, или о деятельной жизни / Х. Арндт; пер. с нем. и англ. В. В. Библихина. - СПб.: Алетейя, 2000. - 437 с.
4. Аристотель. О возникновении животных / Аристотель. - М.: Издательство Академии наук СССР, 1940. - 250 с.
5. Аристотель. Политика / Аристотель; пер. с древнегреч. общ. ред. А.И. Доватура. Соч. в 4 т. Т 4. - М.: Мысль, 1983. - С. 375-644.
6. Батлер, Д. Гендерное беспокойство: Феминизм и подрыв идентичности / Д. Батлер. - М.: V-A-C Press, 2022. - 272 с.
7. Бек, У. Общество риска: На пути к другому модерну / У. Бек. - М.: Прогресс-Традиция, 2000. - 383 с.
8. Бем, С.Л. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / С.Л. Бем. - М.: РОССПЭН, 2004. - 336 с.
9. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11. - Тверь: Герменевтика, 2004. - 304 с.
10. Бовуар, С. де. Второй пол. Т. 1 и 2 / С. де Бовуар. - М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. - 832 с.
11. Брайсон, В. Политическая теория феминизма / В. Брайсон. - М.: Идея-Пресс, 2001. - 304 с.
12. Бурдьё, П. Мужское господство / П. Бурдьё // Социальное пространство: поля и практики. - М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2005. - С. 286-364.

13. Бурдье, П. Социология и демократия / П. Бурдье // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. - М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. - С. 119-124.
14. Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / М. Вебер. - М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. Т. 1. Социология. - 445 с.
15. Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / М. Вебер. - М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. Т. 2. Общности. - 429 с.
16. Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / М. Вебер. - М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. Т. 4. Господство. - 542 с.
17. Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. - М.: Прогресс, 1984. - 368 с.
18. Воронина, О.А. «Новое» материнство: философско-антропологический взгляд / О.А. Воронина // Философская школа. 2018. - № 6. - С. 104-109.
19. Воронина, О.А. Гендерная экспертиза учебников по философии / О. А. Воронина // Гендерная экспертиза учебников для высшей школы. Под ред. О.А. Ворониной. - М.: РОО МЦГИ – Солтэкс, 2005. - С. 206-2011.
20. Воронина, О.А. Конструирование и деконструкция гендера в современном гуманитарном знании / О.А. Воронина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2019. - № 1. - С. 5–16.
21. Воронина, О.А. Оппозиция духа и материи: гендерный аспект / О.А. Воронина // Вопросы философии. - 2007. - № 2. - С. 56-65.
22. Воронина, О.А. Основные идеи и концепты феминистской социальной эпистемологии / О.А. Воронина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. - Вып. 2. - С. 141–151.
23. Воронина, О.А. Постгендерная антропология: квир и транс / О.А. Воронина. Социология. 2021. - № 6. - С. 192-202.
24. Воронина, О.А. Пост-Пекин: Российская гендерная политика в международном контексте / О.А. Воронина // Женщина в российском обществе. 2020. - № 3. - С. 3-15.

25. Воронина, О.А. Пространство интернета: андроцентризм или гендерное равенство / О.А. Воронина // *Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe*. 2018. - № 7 (35). - С. 4-9.
26. Воронина, О.А. Советский проект эмансипации женщин: Достижения, проблемы, итоги / О.А. Воронина. - *Ярославский педагогический вестник*. 2021. - № 5 (122). - С. 210-217.
27. Воронина, О.А. Социально-философский анализ теории, методологии и практики гендерного равенства : дис. ... докт. филос. наук : 09.00.11 : утв. 20.05.2005 / О.А. Воронина ; Российская Академия наук. Институт философии. - М., 2004. - 309 с.
28. Воронина, О.А. Феминизм и гендерное равенство / О.А. Воронина. - М.: Эдиториал УРСС, 2003. - 320 с.
29. Воронина, О.А. Влияние гендерного равенства на развитие современных цивилизаций / О.А. Воронина. *Социология*. 2020. - № 5. - С. 244-253.
30. Воронина, О.А. Женский активизм и гендерные исследования в контексте времени / О.А. Воронина // *Женское движение в России в XXI веке: уроки и перспективы*. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. - Иваново, 2021. - С. 16-25.
31. Гегель, Г.В.Ф. Сочинения в 14 т. / Г.В.Ф. Гегель. Т. 4. - М.: Академия наук СССР. Институт философии, 1959. - С. 255.
32. Гегель, Г.В.Ф. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель. - М.: Издательство АСТ, 2022. - 576 с.
33. Гидденс, Э. Социология / Э. Гидденс. - М.: Эдиториал УРСС, 2005. - 632 с.
34. Гидденс, Э. Трансформация интимности / Э. Гидденс. - СПб.: Питер, 2004. - 208 с.
35. Гоббс, Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс. Соч. в 2 т. Т. 2. - М.: Мысль, 1991. - 731 с.
36. Декларация о правах женщин на основании пола [Электронный ресурс] : [сайт]. - URL: <https://www.womensdeclaration.com/ru/> (дата обращения: 13.04.2022). - Загл. с экрана. - Яз. рус.

37. Диц, М.Г. Ханна Арендт и феминистская политика / М.Г. Диц // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 316-346.
38. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. - М.: Канон, 1996. - 432 с.
39. Дюркгейм, Э. Самоубийство / Э. Дюркгейм. - М.: Издательство АСТ, 2018. - 448 с.
40. Жеребкина, И.А. Субъективность и гендер. Гендерная теория субъекта в современной философской антропологии / И.А. Жеребкина. - М.: Алетейя, 2007. - 312 с.
41. Жеребкина, И.А., Жеребкин С.В. Война и мир Джудит Батлер / И.А. Жеребкина, С.В. Жеребкин. - Санкт-Петербург: Алетейя, 2018. - 159 с.
42. Законы ману. М.: Эксмо–Пресс, 2002. - 496 с.
43. Здравомыслова, Е.А., Темкина, А.А. Российский гендерный порядок. Социологический подход. Коллективная монография / Е.А. Здравомыслова, А.А. Темкина. - СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. - 306 с.
44. Здравомыслова, Е.А., Темкина А.А. Социальное конструирование гендера / Е.А. Здравомыслова, А.А. Темкина // Социологический журнал. 1998. - Том. 0, № 3-4. - С. 171-182.
45. Здравомыслова, О.М. Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации / О.М. Здравомыслова. - М., Едиториал УРСС, 2003. - 152 с.
46. Иригарей, Л. Этика полового различия / Л. Иригарей. - М.: Художественный журнал, 2004. - 182 с.
47. Калинина, И.А. Понятие свободы личности в трудах Иммануила Канта / И.А. Калинина // Вестник ТГУ. - 2009. вып. 4, № 72. - С. 255-259.
48. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. Соч. в 6 т.. Т. 6. - М.: Мысль, 1966. - С. 349-587.
49. Кант, И. Лекции по этике / И. Кант. - М.: Республика, 2000. - 431 с.
50. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // Собр. соч. в 8 т. - М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. - С. 223-543.

51. Кант, И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенног / И. Кант // Собр. соч. в 8 т. - М.: ЧОРО, 1994. Т. 2. - С. 85-142.
52. Кант, И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» / И. Кант // Собр. соч. в 8 т.. - М.: ЧОРО, 1994. Т. 8. - С. 158-204.
53. Кант, И. Основоположения метафизики нравов // И. Кант // Собр. соч. в 8 т.. - М.: ЧОРО, 1994. Т. 4. - С. 153-246.
54. Клименкова, Т.А. Женщина как феномен культуры. Взгляд из России / Т.А. Клименкова. - М.: Преображение, 1996. - С. 117-138.
55. Коллонтай, А. Избранные статьи и речи / А. Коллонтай. - М.: Политиздат, 1972. - 430 с.
56. Конт, О. Общий обзор позитивизма / О. Конт. - М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. - 296 с.
57. Корецкая, М.А. Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба / М.А. Корецкая. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. - Т. 17, № 3. - С. 115-126.
58. Кострицкая, Т.А. Андроцентризм антропологии И. Канта и легитимация патриархатного порядка / Т.А. Кострицкая // Информация – Коммуникация – Общество (ИКО–2022): Труды XIX Всероссийской научной конференции. -СПб.: Изд-во СПбГЭТУ, 2022. - С. 167-172.
59. Кострицкая, Т.А. Гуманитарные науки и андроцентризм: покровительство и сопротивление / Т.А. Кострицкая // Гуманитарные науки в новой реальности: проблемы, подходы, ценности: материалы X Международной научной конференции, г. Саратов, 14 апреля 2022 г.: сборник статей. - Саратов: Издательство Саратовского университета, 2022. - С. 462-471.
60. Кострицкая, Т.А. Марксизм как часть андроцентристской традиции: феминистская надстройка и андроцентристский базис / Т.А. Кострицкая // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21. - № 4. - С. 382-385.

61. Кострицкая Т.А. Натуралистический дискурс социального как фундамент для преодоления андроцентризма / Т. А. Кострицкая // *Философские горизонты бытия: жизненный путь, ценности, риски.* - Саратов: ИЦ «Наука», 2022. - С. 43-48.
62. Кострицкая, Т.А. Отрицание материнства как идеологическая основа андроцентристской традиции / Т.А. Кострицкая // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика.* - 2022. Т. 22. - № 2. - С. 134-138.
63. Коуд, Л. Опыт, познание и ответственность / Л. Коуд // *Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии.* - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 180-196.
64. Купарашвили, М.Д. Эффект постмодерна / М.Д. Купарашвили // *Alma mater (Вестник высшей школы).* 2019. - № 9. - С. 68-74.
65. Купарашвили, М.Д., Ветров М.Д. Становление проблемы пола в русской философии / М.Д. Купарашвили, М.Д. Ветров // *Вестник Омского университета.* 2018. Т. 23. - № 2. - С. 136-141.
66. Купарашвили, М.Д., Ветрова-Деглан М.С. Пол и любовь в русской философии / М.Д. Купарашвили, М.С. Ветрова-Деглан // *Философская мысль.* 2018. - № 4. - С. 1-9.
67. Купарашвили, М.Д., Ветрова-Деглан М.С. Постмодернизм и феминистика / М.Д. Купарашвили, М.С., Ветрова-Деглан // *Вестник Омского университета.* - 2020. - Т. 25. № 3. - С. 40-47.
68. Купарашвили, М.Д., Новоселов А.В. Социальные эффекты советского феминизма (А. Коллонтай) / М.Д. Купарашвили, А.В. Новоселов // *Вестник Омского университета.* 2018. Т. 23. - № 3. - С. 142-147.
69. Кэрролл, С.Д., Зерилли Л.М. Феминистские вызовы политической науке / С.Д. Кэрролл, Л.М. Зерилли // *Гендерная реконструкция политических систем.* - СПб.: Алетейя, 2004. - С. 877-919.
70. Ллойд, Ж. Человек рациональный / Ж. Ллойд // *Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии.* - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 132-151.

71. Локк, Д. Два трактата о правлении / Д. Локк. Соч. в 3 т. Т. 3. - М.: Мысль, 1988. - 668 с.
72. Ломако, О.М. Генеалогия гендера: социально-философские аспекты / О.М. Ломако // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. - 2020. - Т.20. Вып. 2. - С. 134-137.
73. Ломако, О.М. Динамика пола и гендера в социально-онтологической рефлексии / О.М. Ломако // Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы IX Международной научно-практической конференции. Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2017. - С. 41-48.
74. Лукач, Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты) / Д. Лукач. - М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2017. - 608 с.
75. Лукреций, Тит Кар. О природе вещей / Тит Лукреций Кар. - М.: Художественная литература, 1983. - 383 с.
76. Маркова, Л.В. Философия Г. В. Ф. Гегеля как философия духовного вызова / Л.В. Маркова. Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология, 2011. - №. 2, Т.14. - С. 148-159.
77. Маркс, К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. в 50 т. - М.: Политиздат, 1955. Т 3. - С. 7-544.
78. Маркс, К. Введение к программе французской рабочей партии / К. Маркс // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения в 50 т. Т. 19. - М: Политиздат, 1961 г. - С. 246.
79. Маркс, К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 1. - М: Политиздат, 1955. - С. 219-368.
80. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии / К. Маркс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. в 50 т. Т. 23. - М: Политиздат, 1955. - 907 с.
81. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. - М.: Политиздат, 1956. - С. 517-644.
82. Маркс, К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. в 50 т. Т. 4. - М: Политиздат, 1955. - С. 419-459.

83. Маркузе, Г. Марксизм и феминизм / Г. Маркузе. - М.: Свободное марксистское издательство, 2008. - 20 с.
84. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. - М.: Издательство АСТ, 2003. - 526 с.
85. Мейсон, П. Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему / П. Мейсон. - М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. - 416 с.
86. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. - СПб.: Ювента, Наука, 1999. - 608 с.
87. Милль, Дж.С. О подчинении женщины / Дж.С. Милль. - М.: РИПОЛ классик, 2020. - 304 с.
88. Мой, Т. Сексуальная текстуальная политика / Т. Мой. - М.: Прогресс-Традиция, 2004. - 238 с.
89. Моултон, Дж. Миф о нейтральности слова «man» / Дж. Моултон // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 252-269.
90. Нанси, Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. - М.: Ад Маргинем, 1999. - 256 с.
91. Нанси, Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. - М.: Водолей, 2009. - 208 с.
92. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Соч. в 2 т. Т. 2. - М.: Мысль, 1990. - 829 с.
93. Орехов, А.М. Социальная философия. Предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века / А.М. Орехов. - М.: URSS, 2016. - 268 с.
94. Оукин, С.М. Гендер: публичное и приватное / С.М. Оукин // Гендерная реконструкция политических систем; ред.-сост. Н. М. Степанова и Е. В. Кочкина. - СПб.: Алетейя, 2004. - С. 920-945.
95. Оукин, С.М. Джон Ролз: справедливость как честность – для кого? / С.М. Оукин // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 249-273.

96. Пейтман, К. Феминизм и демократия / К. Пейтман // Гендерная реконструкция политических систем; ред.-сост. Н.М. Степанова и Е.В. Кочкина. - СПб.: Алетейя, 2004. - С. 946-962.
97. Пейтмен, К. И сотворил Бог мужчине помощника: Гоббс, патриархат и супружеское право / К. Пейтмен // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 82–109.
98. Пигров, К. С. Социальная философия / К. С. Пигров. - СПб.: Издательство СПбГУ, 2005. - 296 с.
99. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / Платон. Т.3. - М.: Мысль, 1994. - 654 с.
100. Прокофьев, А.В. Понятие «социальная справедливость» в истории этической мысли (к вопросу об исторических изменениях типологии справедливости) / А.В. Прокофьев // Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия. - 2010. - № 6. - С. 36-53.
101. Рахманинова, М. Женщина как тело / М. Рахманинова. - М.: Свободное марксистское издательство, 2016. - 118 с.
102. Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. - Новосибирск: Издательство новосибирского университета, 1995. - 510 с.
103. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. - Новосибирск: Изд-во Новосибир. Ун-та, 1997. - 320 с.
104. Рубин, Г. Обмен женщинами: заметки о политической экономии пола / Г. Рубин // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. Под ред. Е. Здравомысловой, А.Темкиной. - СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. - С. 89-139.
105. Руссо, Ж-Ж. Трактаты / Ж-Ж. Руссо. - М.: Наука, 1969. - 704 с.
106. Руссо, Ж-Ж. Эмиль, или О воспитании. Книга V // Ж-Ж. Руссо. Изб. соч. в 3 т. - М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. Т. 1. - С. 545-750.
107. Рэнд, А. Романтический манифест: Философия литературы / А. Рэнд. - М.: Альпина Пабlishер, 2018. - 270 с.
108. Смит, Д. Социологическая теория: методы патриархатного письма / Д. Смит // Хрестоматия феминистских текстов. - СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. - С. 29-63.

109. Соколова, Д.М. Телесность как субстанция социального // Д.М. Соколова // Изв. Саратовского ун-та. - 2012. Т. 12. Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 1. - С. 31-34.
110. Спенсер, Г. Научные основания нравственности: Индукции этики. Этика индивидуальной жизни / Г. Спенсер. - М.: Издательство ЛКИ, 2008. - 248 с.
111. Спенсер, Г. Основания социологии / Г. Спенсер. - СПб: Издание И. И. Билибина, 1877. Т. 2. - 897 с.
112. Спенсер, Г. Политические сочинения в 5 т. / Г. Спенсер. - М., Челябинск: Социум, 2014. Т. 2. Социальная статика: изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. - 527 с.
113. Спенсер, Г. Политические сочинения в 5 т. / Г. Спенсер. - М., Челябинск: Социум. 2015. Т. 5. Этика общественной жизни. - 496 с.
114. Спенсер, Г. Политические сочинения в 5 т. / Г. Спенсер. - М., Челябинск: Социум. 2014. Т. 1. Личность и государство: опыты о государстве, обществе и свободе. - 464 с.
115. Спивак, Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? / Г.Ч. Спивак // Введение в гендерные исследования Ч. II: Хрестоматия / под ред. С.В. Жеребкина. - Харьков, СПб.: ХЦГИ-Алетейя, 2001. - С. 649-670.
116. Стефано, К. ди Маскулинный Маркс / К. ди Стефано // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 204-226.
117. Тагиров, Ф.В. Пол и идентичность: от бинарной логики к гуманизму плюральности / Ф.В. Тагиров // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2016. - № 2. - С. 30-42.
118. Тагиров, Ф.В. Субстанциальность желания и трансформации сексуального / Ф.В. Тагиров // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. - № 1. - С. 85-99.
119. Тагиров, Ф.В. Эрос в экономике власти: репрессивная гипотеза / Ф.В. Тагиров // Ценности и смыслы. 2017. - № 4 (50). - С. 44-57.
120. Тартаковская, И.Н. Гендерная социология / И.Н. Тартаковская. - М.: Вариант, Невский Простор, 2005. - 368 с.

121. Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. Под ред. О.А. Ворониной. - М.: МЦГИ-МВШСЭН-МФФ. 2001. - 415 с.
122. Феминизм: перспективы социального знания / Под ред. О.А. Ворониной. - М.: ИФРАН-ИНИОН, 1992. - 240 с.
123. Фрай, М. Увидеть и быть увиденной: политика реальности / М. Фрай // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 91-110.
124. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд. - СПб.: Азбука-классика, 2005. - 256 с.
125. Фрейзер, Н. Что критического в критической теории? Хабермас и гендер / Н. Фрейзер // Феминистская критика и ревизия истории политической философии; сост. М. Шенли, К. Пейтмен. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 347-380.
126. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. - М.: АСТ, 2015. - 576 с.
127. Хабермас, Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // THESIS. Весна 1993. - Т. 1. - Вып. 2. - С. 123-136.
128. Хайн, Х. Освобождение философии: конец оппозиции духа и материи / Х. Хайн // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 338-361.
129. Хардинг, С. Доказательные стратегии феминизма / С. Хардинг // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. - М.: РОССПЭН, 2005. - С. 215-231.
130. Хартманн, Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу / Х. Хартманн. - М.: Свободное марксистское издательство. 2016. - 75 с.
131. Чодороу, Н. Воспроизводство материнства: Психоанализ и социология гендера / Н. Чодороу. - М.: РОССПЭН, 2006. - 496 с.
132. Шюц, А. Избранное: Мир светящийся смыслом / А. Шюц. - М.: РОССПЭН, 2004. - 1056 с.

133. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. в 50 т. Т. 21. - М: Политиздат, 1961. - С. 23-178.
134. Эсхил. Трагедии / Эсхил. - М.: Наука, 1989. - 609 с.
135. Юкина, И.И. Русский феминизм как вызов современности / И.И. Юкина. - СПб.: Алетейя, 2007. - 544 с.
136. Amorós, C. Hacia Una Crítica de La Razón Patriarcal / C. Amorós. - Barcelona: Anthropos, 1991. - 331 p.
137. Amorós, C. Notas para una teoría nominalista del patriarcado / C. Amorós // *Asparkía*. - 1992. - № 1. - P. 41–58.
138. Amorós, C. Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo / C. Amorós // *Investigaciones Feministas*. - 2009. Vol 0. - P. 9-27.
139. Amorós, C. Feminismo y filosofía / C. Amorós. - Madrid: Sintesis, 2000. - 325 p.
140. Bailey, A.H., LaFrance, M., Dovidio, J.F. Is Man the Measure of All Things? A Social Cognitive Account of Androcentrism / A.H. Bailey, M. LaFrance, J.F. Dovidio // *Personality & Social Psychology Review*. 2019. - Vol. 23, No. 4. - P. 307-331.
141. Barash, D. The Whisperings Within / D. Barash. - New York: Harper and Row, 1979. - 274 p.
142. Barry, K. Deconstructing Deconstructionism (or, Whatever Happened to Feminist Studies?) / K. Barry // *Radically speaking: feminism reclaimed*. - North Melbourne: Spinifex Press. 1996. - P. 188-192.
143. Barsalou, L.W. Ideals, central tendency, and frequency of instantiation as determinants of graded structure in categories / L.W. Barsalou // *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. - 1985. - №11. - P. 629–654.
144. Benhabib, S. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas / S. Benhabib // *Feminism, the Public and the Private*; ed. By Joan B. Landes. - Oxford: Oxford University Press, 1998. - P. 65-99.
145. Berges, S. On the outskirts of the canon: The myth of the lone female philosopher, and what to do about it / S. Berges // *Metaphilosophy*. 2015. - 46 (3). - P. 380-397.

146. Besley, T., Folke O., Persson T., Rickne J. Gender Quotas and the Crisis of the Mediocre Man: Theory and Evidence from Sweden / T. Besley, O. Folke, T. Persson, J. Rickne // *American Economic Review*. 2017. - V. 107. № 8. - P. 2204-2242.
147. Bordo, S. Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body / S. Bordo. - Berkeley: University of California Press, 1993. - 342 p.
148. Boucher, J. Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman's "The Sexual Contract" / J. Boucher // *Canadian Journal of Political Science*. - 2003. - Vol. 36, № 1. - P. 23-38.
149. Braidotti, R. Ethics revisited: Women and/in philosophy / R. Braidotti // *Feminist Challenges*; ed. by C. Pateman, E. Gross. - Boston: Northeastern University Press, 1986. - P. 44-62.
150. Brodribb, S. Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmodernism / S. Brodribb. - North Melbourne: Spinifex Press. 1992. - 178 p.
151. Brownmiller, S. Against Our Will: Men, Women, and Rape / S. Brownmiller. - New York: Fawcett Columbine 1993. - 472 p.
152. Butler, J. Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex' / J. Butler. - London: Routledge, 2011. - 250 p.
153. Butler, J. Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity / J. Butler. - New York: Routledge, 1990. - 221 p.
154. Butler, J. Sexual ideology and phenomenological description: a feminist critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* / J. Butler // *The Thinking Muse*, ed. J. Allen and I. M. Young. - Bloomington: Indiana University Press, 1989. - P. 85–100.
155. Caputi, J. The Age of Sex Crime / J. Caputi. - London: Women's Press, 1989. - 246 p.
156. Chattopadhyay, P. Women's labor under capitalism and Marx. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* / P. Chattopadhyay. - 1999. - Vol. 31, № 4. - P. 67-75.
157. Code, L. What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge / L. Code. - Ithaca: Cornell University Press, 1991. - 349 p.
158. Collard, A., Contrucci, J. Rape of the Wild / A. Collard, J. Contrucci. - London: The Women's Press, 1988. - 188 p.

159. Comte, A. *The Positive Philosophy* / A. Comte. Trans. Harriet Martineau. - New York: AMS Press, 1974. - 838 p.
160. Coole, D.H. *Women in political theory: From ancient misogyny to contemporary feminism* / D.H. Coole. - Sussex: Wheatsheaf Books Ltd., 1988. - 324 p.
161. Corea, G. *The Reproductive brothel* / G. Corea // *Man-Made Women: How New Reproductive Technologies affect Women*. - Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1987. - P. 38-51.
162. Crenshaw, K. *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color* / K. Crenshaw // *Stanford Law Review*. - 1991. - Vol. 43, No. 6. - P. 1241–1299.
163. Cross, S.E., Madson, L. *Models of the self: Selfconstruals and gender* / S.E. Cross, L. Madson // *Psychological Bulletin*. - 1997. № 122. - P. 5-37.
164. Cudworth, E. *Gender, Nature and Dominance: An Analysis of Interconnections between Patriarchy and Anthroparchy, using examples of Meat and Pornography* / E. Cudworth. PhD thesis, University of Leeds. Leeds, 1998. - 370 c.
165. Dahlerup, D. *Has Democracy Failed Women* / D. Dahlerup. - Cambridge: Cambridge Polity Press, 2018. - 144 p.
166. Dalla Costa, M., James S. *The Power of Women & the Subversion of the Community* / M. Dalla Costa, S. James // *Materialist feminism: a reader in class, difference, and women's lives*. - New York: Routledge, 1997. - P. 40-53.
167. Daly, M. *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* / M. Daly. - Boston: Beacon Press, 1985. - 225 p.
168. Daly, M. *Gyn/ecology. The Metaethics of Radical Feminism* / M. Daly. - Boston: Beacon Press, 1999. - 484 p.
169. Delphy, Ch., Leonard D., Hills R. *Close to Home Materialist Analysis of Women's Oppression* / Ch. Delphy, D. Leonard, R. Hills. - Amherst: University of Massachusetts Press, 1984. - 237 p.
170. Delphy, C. *L'ennemi principal II Penser le genre* / C. Delphy. - Paris: Syllepse, 2001. - 366 p.

171. Doeuff, Le M. *Women and Philosophy* / M. Le Doeuff // *French Feminist Thought*, ed. by T. Moi. - Oxford: Blackwell, 1987. - P. 181-209.
172. Duelli Klein, R. What's 'new' about the 'new' reproductive technologies? / R. Duelli Klein // *Man-Made Women: How New Reproductive Technologies affect Women*. - Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1987. - C. 64-73.
173. Dworkin, A. *Battered Wife Survives* / A. Dworkin // *Letters from a war zone*. - Lawrence Hill Books, 1988. - P. 100-106.
174. Dworkin, A. *Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics* / A. Dworkin. - New York: A Perigee Book, 1982. - 118 p.
175. Dworkin, A. *Prostitution and Male Supremacy*. *Michigan Journal of Gender & Law*. - 1993. - Vol. 1, no 1. - P. 1-12.
176. Egan, M.L. *Evolutionary Theory in the Social Philosophy of Charlotte Perkins Gilman* / M.L. Egan // *Hypatia*. 1989. - Vol. 4, No. 1, *The History of Women in Philosophy*. - P.102-119.
177. Eisenstein, Z. *Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism* / Z. Eisenshtein // *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*; ed. By Z. R. Eisenstein. - New York, London: Monthly Review Press, 1979. - P. 5-40.
178. Elshtain, J.B. *Feminist Discourse and Its Discontents: Language, Power, and Meaning* / J.B. Elshtain // *Signs*. - 1982. - Vol. 7, No. 3. *Feminist Theory*. - P. 603-621.
179. Elshtain, J.B. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* / J.B. Elshtain. - New Jersey: Princeton University Press, 1993. - 408 p.
180. Farganis, S. *Social Theory and Feminist Theory: The Need for Dialogue* / S. Farganis // *Sociological Inquiry*. - No. 56. 1986. - P. 50-68.
181. Federici, S. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* / S. Federici. - New York: Autonomedia, 2004. - 243 p.
182. Ferguson, A. *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance* / A. Ferguson. - London: Pandora, 1989. - 299 p.
183. Figs, E. *Patriarchal Attitudes. Women in Society* / E. Figs. - London: Macmillan, 1986. - 191 p.

184. Filmer, R. Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer / R. Filmer. - Oxford: Blackwell's Political Texts, 1949. - 326 p.
185. Firestone, S. The dialectic of Sex / S. Firestone. - New York: Bantam book, 1972. - 242 p.
186. Fisher, E. Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society / E. Fisher. - Garden City, NY.: Doubleday, 1979. - 449 p.
187. Flax, J. Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytical Perspective on Epistemology and Metaphysics / J. Flax // Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science; ed. S. Harding and M.B. Hintikka. - New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers, 2004. - P. 245–281.
188. Floro, M.S., Seguino S. Gender Effects on Aggregate Saving / M.S. Floro, S. Seguino // The World Bank. Development Research Group / Poverty Reduction and Economic Management Network. Policy research report on gender and development. Working Paper Series. - No. 23, September 2002. - 64 p.
189. French, M. The War Against Women / M. French. - New York: Summit Books, 1992. - 224 p.
190. Frye, M. The politics of reality: essays in feminist theory / M. Frye. - Trumansburg, New York: Crossing Press, 1983. - 192 p.
191. García-Granero, M. El problema de la despolitización del “género” para la teoría feminista / M. García-Granero // Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales. - 2020. Vol. 22, № 44. - P. 203-228.
192. Gatens, M. Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality / M. Gatens. -New York, London: Routledge, 1996. - 163 p.
193. Gatens, M. Modern Rationalism / M. Gatens // Companion to Feminist Philosophy; ed. By A.M. Jaggar and I. M. Young. - Malden: Blackwell, 1998. - P. 21–29.
194. Gatens, M. Politicizing the Body: Property, Contract, and Rights / M. Gatens // The Oxford Handbook of Political Theory; ed. By J.S. Dryzek, B. Honig, A. Phillips. - Oxford: Oxford University Press, 2008. - P. 677-694.

195. Gilligan, C. Richards A.J. *Darkness Now Visible Patriarchy's Resurgence and Feminist Resistance* / C. Gilligan, A.J. Richards. - Cambridge: Cambridge University Press, 2018. - 162 p.
196. Gilligan, C., Snider N. *Why Does Patriarchy Persist* / C. Gilligan, N. Snider. - Cambridge: Polity Press, 2018. - 120 p.
197. Gilman, Ch.P. *Concerning Children* / Ch.P. Gilman. - New York, Oxford: Altamira Press, 2003. - 298 p.
198. Gilman, Ch. P. *The Man-Made World: Or, Our Androcentric Culture* / Ch.P. Gilman. - London, Leipsic: T. Fisher Unwin, 1911. - 271 p.
199. Gross, E. *Philosophy, subjectivity and the body: Kristeva and Irigarey* / E. Gross // *Feminist Challenges*; ed. by C. Pateman, E. Gross. - Boston: Northeastern University Press, 1986. - P. 125-143.
200. Grosz, E. *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism* / E. Grosz. - London: Allen & Unwin, 1994. - 250 p.
201. Habermas, J. *The Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the Rationalization of Society* / J. Habermas. - Boston: Beacon Press, 1984. - 465 p.
202. Habermas, J. *The Theory of Communicative Action. Vol. II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* / J. Habermas. - Boston: Beacon Press, 1985. - 457 p.
203. Hanmer, J. *Transforming Consciousness: Women and the New Reproductive Technologies* / J. Hanmer // *Man-Made Women*; ed. by G. Corea. - London: Hutchinson, 1985. - P. 88-109.
204. Harding, S. *Introduction: Is There a Feminist Method?* / S. Harding // *Feminism and Methodology*; ed. S. Harding. - Bloomington: Indiana University Press, 1987. - P. 1-14.
205. Harding, S. *Whose Science? Whose Knowledge?* / S. Harding. - Ithaca: Cornell University Press, 1993. - 344 p.
206. Harding, S., Malavisi A. *Women, Gender, and Philosophies of Global Development* / S. Harding, A. Malavisi // *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*; ed. by A. Garry, S.J. Khader, A. Stone. - New York, London: Routledge, 2017. - P. 419-431.
207. Hartsock, N. *Fundamental Feminism: Process and Perspective* / N. Hartsock // *Building Feminist Theory: Essays from 'Quest', a Feminist Quarterly*; ed. By Ch. Bunch,

- J. Flax, A. Freeman, N. Hartsock, M.H. Mautner. - New York: Longman, 1981. - P. 32-43.
208. Hartsock, N. Money, Sex, and Power / N. Hartsock. - Boston: Northeastern University Press, 1985. - 310 p.
209. Hegarty, P., Parslow O., Ansara Y.G., Quick F. Androcentrism: Changing the Landscape without Leveling the Playing Field? / P. Hegarty., O. Parslow, Y.G. Ansara, F. Quick // The SAGE Handbook of Gender and Psychology; ed. M.K. Ryan, N.R. Branscombe. - Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington: SAGE. - P. 29-44.
210. Held, V. Feminist Transformations of Moral Theory / V. Held // Philosophy and Phenomenological Research. - 1990. - Vol. 50. - P. 321-344.
211. Herman, B. On the Value of Acting from the Motive of Duty / B. Herman. Philosophical Review, 1981. - № 90. - P. 359-382.
212. Hite, Sh. The Hite Report: A Nationwide Survey of Female Sexuality // Sh. Hite. - New York: MacMillan, 1976. - 438 p.
213. Horkheimer, M. Authority and the Family / M. Horkheimer // Selected Essays. - New York: Continuum, 1982. - P. 47-128.
214. Hrdy, S.B. The Woman that never Evolved / S.B. Hrdy. - Cambridge, London: Harvard University Press, 1999. - 266 p.
215. Jaggar, A. Feminist Politics and Human Nature / A. Jaggar. - Brighton: Harvester, 1983. - 408 p.
216. Jaggar, A.M., Tobin T.W. Moral Justification in an Unjust World / A.M. Jaggar, T.W. Tobin // The Routledge Companion to Feminist Philosophy; ed. by A. Garry, S.J. Khader, A. Stone. - New York, London: Routledge, 2017. - P. 501-514.
217. Jeffreys, Sh. Anti-climax: a feminist perspective on the sexual revolution / Sh. Jeffreys. - London: Women's Press, 1990. - 359 p.
218. Jeffreys, Sh. Sexology and Antifeminism / Sh. Jeffreys // The Sexual Liberals and the Attack on Feminism. Ed. By Leidholdt D. and Raymond J. G. - New York, London: Teachers College Press. - P. 14-28.
219. Jeffreys, Sh. The Spinster and Her Enemies. Feminism and Sexuality in 1880-1930 / Sh. Jeffreys. - North Melbourne: Spinifex, 1997. - 237 p.

220. Kappeler, S. *The Pornography of Representation* / S. Kappeler. - Cambridge: Polity Press, 1986. - 248 p.
221. Keller, E.F. *The Mirage of a Space between Nature and Nurture* / E.F. Keller. - Durham, London: Duke University Press, 2010. - 108 p.
222. Klein, R. *(Dead) Bodies Floating in Cyberspace: Post-modernism and the Dismemberment of Women* / R. Klein // *Radically Speaking*; ed. By D. Bell and R. Klein. - London: Zed Books, 1996. - P. 346-358.
223. Krader, L. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* / L. Krader. - Assen: Van Gorcum, 1974. - 454 p.
224. Kruks, S. *Existentialism and phenomenology* / S. Kruks // *A Companion to Feminist Philosophy*. Eds. Jaggar A. M., Young I. M. - Malden: Blackwell Publishing. - P. 66-74.
225. Landau, I. *Is Philosophy Androcentric?* / I. Landau. - University Park: Pennsylvania State University Press. 2006. - 181 p.
226. Landau, I. *On the Marginalization of Feminist Philosophy* / I. Landau. *International Journal of Philosophical Studies*. - Vol. 18, No. 4, 2010. - P. 551-568.
227. Lerner, G. *The Creation of Patriarchy* / G. Lerner. - Oxford: Oxford University Press, 1987. - 386 p.
228. Lévi-Strauss, C. *The Elementary Structures of Kinship* / C. Lévi-Strauss. - Boston.: Beacon Press, 1969. - 524 p.
229. Lloyd, E.A. *The case of female orgasm. Bias in the Science of Evolution* // E.A. Lloyd. - Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. - 311 p.
230. Lloyd, G. *The man of reason: "male" and "female" in Western philosophy* / G. Lloyd. - Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. - 138 p.
231. Mackenzie, C. *Feminist Conceptions of Autonomy* / C. Mackenzie // *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*; ed. by A. Garry, S.J. Khader, A. Stone. - New York, London: Routledge, 2017. - P. 515-527.
232. Mackenzie, C. *Simone de Beauvoir: Philosophy and/or female body* / C. Mackenzie // *Feminist Challenges*; ed. by C. Pateman, E. Gross. - Boston: Northeastern University Press, 1986. - P. 144-156.

233. MacKinnon, C.A. *Only Words* / C.A. MacKinnon. - Cambridge: Harvard University Press, 1996. - 152 p.
234. MacKinnon, C.A. *Toward a Feminist Theory of the State.* / C.A. MacKinnon. - Cambridge: Harvard University Press, 1989. - 330 p.
235. Mantilla, K. *Let Them Eat Text: The Real Politics of Postmodernism* / K. Mantilla // *Off Our Backs.* - 1999. - vol. 29, no. 8. - P. 7-16.
236. Melandri, L. *Love and Violence. The Vexatious Factors of Civilization* / L. Melandri. - New York: Suny Press, 2019. - 153 p.
237. Mendus, S. Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois'?' / S. Mendus // *Immanuel Kant: Critical Assessments*, ed. Ruth F. Chadwick, vol. 3. - London: Routledge, 1992. - P. 370–388.
238. Mies, M. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* / M. Mies. - London: Zed Books, 2014, - 280 p.
239. Mies, M. *Towards a Methodology for Feminist Research* / M. Mies // *Theories of Women Studies*; ed. By G. Bowles. R. D. Klein. - London: Routledge, 1983. - P. 117-139.
240. Millet, K. *Sexual Politics* // K. Millet. - Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1970. - 397 p.
241. Mitchell, J. *Women's Estate* / J. Mitchell. - London: Penguin, 1971. - 182 p.
242. Morgan, R. *The Anatomy of Freedom* / R. Morgan. - Garden City, N.Y.: Anchor Books/Doubleday, 1984. - 365 p.
243. Morgan, R. *The Word of a Woman* / R. Morgan. - New York : W.W. Norton, 1992. - 304 p.
244. Morini, C. Fumagalli A.M. *Life put to work: Towards a life theory of value* / C. Morini, A. M. Fumagalli. *Ephemera.* - 2010. - Vol 10, no 3. - P. 234-252.
245. Morini, C. *The Feminization of Labour in Cognitive Capitalism* / C. Morini. *Feminist Review.* -2007. - Vol 87. - P. 40–59.
246. Muller, V. *The Formation of the State and the Oppression of Women: Some Theoretical Considerations and a Case Study in England and Wales* / V. Muller // *Review of Radical Political Economics.* - 1997. Vol. 9, no. 3. - P. 7-21.

247. Murphy, G. L. *The big book of concepts* / G. L. Murphy. - Cambridge: A Bradford Book. 2002. - 568 p.
248. Murphy, G.L., Ross, B.H. *The two faces of typicality in category-based induction* / G.L. Murphy, B.H. Ross. *Cognition*, 2005. - № 95. - P. 175-200.
249. Nussbaum, M.C. *Sex and Social Justice* / M.C. Nussbaum. - New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. - 476 p.
250. Nussbaum, M.C. *The Feminist Critique of Liberalism* // M.C. Nussbaum. - Lawrence: The Lindley Lecture, University of Kansas, 1997. - 45 p.
251. O'Brien, M. *The Politics of Reproduction* / M. O'Brien. - Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983. - 241 p.
252. Oakley, A. *Sex, Gender and Society* / A. Oakley. - Aldershot: Gower/Maurice Temple Smith, 1985. - 221p.
253. Oakley, A. *The Captured Womb* / A. Oakley. - Oxford: Basil Blackwell, 1984. - 352 p.
254. Oksala, J. *What is feminist phenomenology? Thinking birth philosophically* // J. Oksala // *Radical Philosophy*. - 2004. no. 126. - P. 16-22.
255. Oliva, A. *Debates sobre el género* / A. Oliva // *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Vol. 3. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. C. Amorós, A. de Miguel Eds. - Madrid: Minerva Ediciones 2005. - P. 13-60.
256. O'Neill, E. *Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History* / E. O'Neill // *Philosophy in a feminist voice: Critiques and reconstructions*, ed. A. Janet. Kourany. - Princeton: Princeton University Press, 1998. - P. 17-62.
257. O'Neill, O. *Justice, Gender and International Boundaries* / O'Neill // *British Journal of Political Science*. - 1990. vol. 20, no 4. - P. 439–459.
258. Ortner, Sh.B. *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* / Sh.B. Ortner // *Feminist Studies*. - 1972. - Vol. 1, No. 2. P. 5-31.
259. Pahl, J. *The gendering of spending within households* / J. Pahl // *Radical Statistics [Электронный ресурс]:[сайт]*. - URL: <https://www.radstats.org.uk/no075/pahl.htm> (дата обращения: 5.05.2021). - Загл. с экрана. - Яз. рус.

260. Parsons, T. Age and Sex in the Social Structure of the United States / T. Parsons // American Sociological Review. - Vol. 7, No. 5. 1942. - P. 604-616.
261. Pateman, C. Mills C. W. Contract and Domination / C. Pateman, C. W. Mills - Cambridge: Polity Press, 2007. - 320 p.
262. Pateman, C. The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory / C. Pateman. - Stanford: Stanford University Press, 1990. - 236 p.
263. Pateman, C. The Patriarchal Welfare State / C. Pateman // Feminism, the Public and the Private; ed. By Joan B. Landes. - Oxford: Oxford University Press, 1998. - P. 241-274.
264. Pateman, C. The Problem of Political Obligation: a Critique of Liberal Theory / C. Pateman. - Cambridge: Polity in association with Blackwell. 1985. - 222 p.
265. Pateman, C. The Sexual Contract / C. Pateman. - Stanford: Stanford University Press, 1988. - 264 p.
266. Pateman, C. Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy / C. Pateman // Public and Private in Social Life; ed. by S. I. Benn and G. F. Gaus. - New York: St. Martin's Press, 1983. - P. 281-306.
267. Phillips, A. Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right? / A. Phillips // Constellations. 2001. - Vol. 8, no. 2. - P. 249-266.
268. Pickering, M. Angels and Demons in the Moral Vision of Auguste Comte / M. Pickering // Journal of Women's History. - Vol. 8. Iss. 2. 1996. - P. 10-40.
269. Puleo, A.H. Dialéctica De La Sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea / A.H. Puleo. - Madrid: Cátedra, 1992. - 228 p.
270. Raymond, J. Women as Wombs. Reproductive Technologies and the Battle over Women's Freedom / J. Raymond. - North Melbourne: Spinifex Press, 1994. - 292 p.
271. Rensing, S. Women 'Waking Up' and Moving the Mountain: The Feminist Eugenics of Charlotte Perkins Gilman / S. Rensing // MP: An Online Feminist Journal. - 2013. Vol. 4, Iss. 1. - P. 96-120.
272. Rich, A. Compulsory heterosexuality and the lesbian existence / A. Rich. - London: Onlywomen Press, 1981. - 36 p.

273. Rich, A. *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution* / A. Rich. - New York, London: W. W. Norton & Company, 1986. - 322 p.
274. Rooney, Ph. *Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason* / Ph. Rooney // *Hypatia*. - 1991. - № 6. - P. 77-103.
275. Rooney, Ph. *Rationality and Objectivity in Feminist Philosophy* / Ph. Rooney // *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*; ed. by A. Garry, S.J. Khader, A. Stone. - New York, London: Routledge, 2017. - P. 243-255.
276. Rothman, B.K. *Recreating Motherhood. Ideology and Technology in a Patriarchal Society* / B.K. Rothman. - New York, London: W.W. Norton & Company, 1989. - 282 p.
277. Ruddick, S. *Maternal Thinking* / S. Ruddick. - Boston: Beacon Press, 1995. - 291 p.
278. Russell, D.E.H. *The politics of rape: the victim's perspective* / D.E.H. Russel. - New York: Stein and Day, 1975. - 311 p.
279. Russell, D.E.H., Radford, J. *Femicide: the politics of woman killing* / D.E.H. Russell, J. Radford. - New York: Twayne Publishers. 1992. - 379 p.
280. Saxonhouse, A.W. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* / A.W. Saxonhouse. - New York: Praeger, 1985. - 210 p.
281. Schott, R.M. *Resurrecting Embodiment: Toward a Feminist Materialism* / R.M. Schott // *A Mind Of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*; ed.by L. M. Antony, Ch. Witt. - New York, London: Routledge, 2002. - P. 319-336.
282. Schröder, H. *Kant's Patriarchal Order* / H. Schröder // *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Ed. by R. M. Schott. - University Park: The Pennsylvania State University Press, 1997. - P. 275-296.
283. Scott, J.W. *Gender: Still a Useful Category of Analysis?* / J.W. Scott // *Diogenes*. 2010. - Vol. 57, no 1. - P. 7-14.
284. Sedgwick, S. *Can Kant's Ethics Survive the Feminist Critique?* / S. Sedgwick // *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Ed. by R. M. Schott. - University Park: The Pennsylvania State University Press, 1997. - P. 77-100.
285. Simpson, G. *A Durkheim Fragment* / G. Simpson // *American Journal of Sociology*. - Vol. 70, no. 5, 1965. - P. 527-536.

286. Spender, D. *Man Made Language* / D. Spender. - London, Boston, Sydney, Wellington: Pandora, 1990. - 272 p.
287. Stanworth, M. *Reproductive Technologies and the Deconstruction of Motherhood* / M. Stanworth // *Reproductive Technologie*; ed. by M. Stanworth. - Cambridge: Polity Press, 1987. - P. 10-35.
288. Sydie, R.A. *Natural Women, Cultural Men. A feminist Perspective on Sociological Theory* / R.A. Sydie. - Vancouver: UBC Press, 1994. - 268 p.
289. Thompson, D. *Radical Feminism* / D. Thompson. - London: Sage Publications, 2001. - 165 p.
290. Thornton, M. *Sex equality is not for feminism* / M. Thornton // *Feminist Challenges*; ed. by C. Pateman, E. Gross. - Boston: Northeastern University Press, 1986. - P. 77-98.
291. Upin, J.S. *Charlotte Perkins Gilman: Instrumentalism beyond Dewey* / J.S. Upin // *Hypatia*. - 1993. Vol. 8, No. 2, *Feminism and Pragmatism*. - P. 38-63.
292. Vogel, L. *Marxism and the Oppression of Women* / L. Vogel. - London, Boston: Rutgers University Press, 2013. - 215 p.
293. Walby, S. *Theorizing patriarchy* / S. Walby. - Cambridge: Basil Blackwell, 1990. - 229 p.
294. Ward, L.F. *Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society* // L.F. Ward. - New York, London: Macmillan & Co, 1903. - 607 p.
295. Weinbaum, A.E. *Writing Feminist Genealogy: Charlotte Perkins Gilman, Racial Nationalism, and the Reproduction of Maternalist Feminism* / A.E. Weinbaum // *Feminist Studies*. 2001. - Vol. 27, No. 2. - P. 271-302.
296. Willekens, H. *Motherhood as a Legal Institution: A Historical-Sociological Introduction* / H. Willekens // *Motherhood and the Law*. Ed. by H. Willekens, K. Scheiwe, T. Richarz, E. Schumann. - Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2019. -- P. 21-52.
297. Witt, Ch. *Feminist Interpretations of the Philosophical Canon* / Ch. Witt. *Signs*. - Vol. 31, No. 2, 2006. - P. 537-552.
298. Young, I. *Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory* / I. Young // *Feminist Challenges*; ed. by C. Pateman, E. Gross. - Boston: Northeastern University Press, 1986. - P. 44-69.

299. Zorrilla, N. The Exclusion of Early Modern Women Philosophers from the Canon: Causes and Counteractive Strategies from the Digital Humanities / N. Zorrilla // *Hypatia*. 2022. - 37(1). - P. 177-186.