

ЭТИКА ЗАБОТЫ В ФЕМИНИСТСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

М.С. Константинов
Южный федеральный университет

Аннотация: *Статья посвящена исследованию моральных фреймов феминистской политической философии. Автор прослеживает историю развития феминизма и эволюцию системы фреймов, ассоциированных с базовыми концептами этой идеологии. Специально анализируется этика заботы как составная часть современного феминизма.*

Ключевые слова: *мораль, политика, идеология, этика заботы, фрейм, концепт, феминизм.*

Несмотря на всё многообразие видов феминистской политической философии², что отнюдь не способствует выработке чётких классификаций в «аккуратные философские школы»³, несмотря на атрибутируемую ему междисциплинарность, выражающуюся в многочисленных «inter-» — «interdisciplinary, intersectional, and interlocking»⁴, — многие исследователи феминизма выделяют три волны этой политической философии, каждая из которых обладает своей собственной содержательной спецификой. И в каждой из этих волн можно определить базовые концепты и ассоциированные с ними моральные фреймы.

Феминизм первой волны: универсальные фреймы равенства в различии

Моральная проблематика появляется в феминизме очень рано. Уже в протофеминистских работах Кристины де Пизан и Корнелиуса Агриппы можно обнаружить моральное не-

¹Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Моральные фреймы современных политических идеологий: опыт интегративно-когнитивистского анализа», проект № 12-03-00401а.

²Так, Розмари Тонг выделяет восемь типов феминистского мышления: либеральный, радикальный (который, в свою очередь, подразделяется на либертарианский и культурный), марксистский/социалистический, психоаналитический, ориентированный на заботу (care-focused), мультикультурный/глобальный/постколониальный, экофеминизм, постмодернистский/феминизм третьей волны (см.: Tong R. Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction. — Boulder: Westview Press, 2009. — 417 p).

³Tong R. Op. cit. — P. 1.

⁴Ibid.

годование по поводу несправедливого отношения общества к женщине⁵. Однако вплоть до конца XVIII в. навряд ли имеет смысл говорить о феминизме как систематической политической идеологии. Первую волну феминизма обычно связывают с именами таких его представителей, как Олимпия де Гуж, Мэри Уоллстоункрафт⁶, Абилайс Адамс, Джон Стюарт Милль⁷, Хэриетт Тэйлор, Теодор фон Гиппель и др. и датируют концом XVIII — началом XX вв. Первая волна практически отождествляется с либеральным феминизмом и находится под сильным влиянием рационалистической философии эпохи Просвещения, с одной стороны, и религиозных течений Реформации — с другой⁸. Оба этих интеллектуальных влияния приводят к базовой идее раннего феминизма — идее равенства. При этом, что важно, речь идёт не о фактическом равенстве как тождестве мужчины и женщины, но о должном равенстве в правах и возможностях⁹. Так, в одном из самых ранних документов феминизма — «Декларации прав женщины и гражданки» Олимпии де Гуж (1791 г.) заявляется следующее: «Женщина рождена свободною и по правам равною мужчине»¹⁰.

О равенстве говорит и Мэри Уоллстоункрафт, когда критикует приписываемые женщинам качества и добродетели («фреймы») — лукавство, покладистость, пассивность, покорность, легкомысленность и т. д.: «Мягкость манер, покорность и долготерпение — столь милые ангельские качества, что в возвышенной поэзии ими наделяют богов... Мягкость, рассматриваемая с этой точки зрения, имеет все характеристики величия в сочетании с обаянием милой снисходительности; но другим аспектом этого будет зависимость, опора слабого существа, молча сносящего унижения, с улыбкой, не смея роптать, съевшегося под занесённой плетью»¹¹. То есть, навязывание женщинам фреймов «мягкости, покорности, собачьей преданности», есть не что иное, как стремление мужчин закрепить своё господство: «Женщина же создана быть игрушкой для мужчины, его весёлой погремушкой, к которой он может обратиться всякий раз, когда, устав от дум, захочет, чтобы его развлекали...»¹².

Этому М. Уоллстоункрафт противопоставляет идею морального равенства, которая, признавая фактическое неравенство женщин и мужчин «от природы», тем не менее, утвер-

⁵История женщин на Западе: в 5 т. Т. II. Молчание Средних веков. — СПб.: Алетейя, 2009. — С. 11—12; 418—423; Де Бовуар С. Второй пол. Т. 1 и 2. — Москва-Санкт-Петербург: Прогресс-Алетейя, 1997. — С. 144—146. Валери Брайсон указывает, что ранняя феминистская теория появляется задолго до трудов М. Уоллстоункрафт и Дж. Ст. Милля. Уже в XV в. протофеминистские идеи можно обнаружить в трактатах Кристины де Пизан и Корнелиуса Агриппы (см.: Брайсон В. Политическая теория феминизма. — Москва: Идея-Пресс, 2001. — С. 17; см. также: Воронина О.А. Феминизм и гендерное равенство. — Москва: Эдиториал УРСС, 2003. — С. 18). Более систематическая критика социального положения женщин появляется в трудах авторов XVII в. Анфры Бенн, Мэри Эстелл и др. Однако, «придерживаясь преимущественно консервативной позиции социальной и политической точек зрения, эти первые феминистки обращались почти исключительно к женщинам высшего и среднего класса, и не предпринимали попыток увязать ситуацию женщин с другими угнетёнными группами в обществе. Они видели основной путь независимости женщин от мужчин в получении образования и упражнении разума...» (см.: Брайсон В. Цит. соч. — С. 22). Судьба этих идей как нельзя лучше иллюстрирует подход к идеологии с точки зрения теории моральных фреймов: «...Доводы в пользу женской рациональности стали менее популярны, нежели убеждение в присущей им слабости и зависимости от мужчин. Идеи Эстелл и её современниц, и сами их имена были забыты» (там же, с. 22—23).

⁶Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman. — London: St. Paul's Church, 1796. — 452 с.

⁷Милль Дж. Ст. Подчинённость женщины. — Санкт-Петербург: Издательство книгопродавца С.В. Звонарева, 1869. — 255 с.

⁸Воронина О.А. Цит. соч.

⁹Позднее это получит название «равенство в различии», суть которого сводится к следующему: наблюдаемые различия между мужчинами и женщинами не оспариваются, но общество, не предоставляющее женщинам равные с мужчинами права и возможности, признаётся аморальным и несправедливым, поэтому выдвигаются требования равноправия (см.: Воронина О.А. Цит. соч. — С. 18—21).

¹⁰Цит. по: Брайсон В. Цит. соч. — С. 27.

¹¹Wollstonecraft M. Op. cit. — P. 64—65.

¹²Ibid., p. 65—66.

ждает равенство в сфере должного: «Если женщины по своей природе и ниже мужчин, однако их добродетели должны быть одинаковыми с мужскими, пусть не по степени, но по качеству, в противном случае добродетель является идеей относительной¹³; следовательно, и поведение женщин должно быть основано на тех же принципах [что и мужское] и иметь ту же цель»¹⁴. Добродетель основывается на человеческом разуме, который одинаков для мужчин и для женщин.

Тем не менее, сама Мэри Уоллстоункрафт признаёт, что «моральный облик дочерей, жён и матерей определяется тем, как выполняют женщины свои естественные обязанности»¹⁵. То есть, женщина должна стать равной мужчине *помимо* своих «естественных обязанностей»: «Великой целью её устремлений должно явиться раскрытие внутренних возможностей и обретение достоинства для осознания своих добродетелей»¹⁶. Она должна стать чем-то ещё, кроме того, чтобы быть «дочерью, женой и матерью»; если же женщина этого сделать не может или не хочет, то она сама в этом виновна: «Если всем своим сознанием женщина настроена на подчинение мужчине, если с обретением супруга женщина достигает своей жизненной цели и покойна, испытывая мелочную гордость и удовлетворение, за получив столь заурядный венец, то пусть себе влачит безмятежное существование на уровне пресмыкающегося. Но если в борьбе за высшее своё предназначение взгляд женщины устремлён в будущее, пусть она совершенствует свой разум, не оглядываясь на нрав того, кто дан судьбой ей в супруги»¹⁷.

Таким образом, постулируемое М. Уоллстоункрафт равенство добродетелей мужчин и женщин в основе имеет некую псевдоуниверсальную мораль, фактически следующую моральным стандартам мужчин¹⁸. Рецепты достижения этого состояния также традиционны для конца XVIII в.: надлежащее образование и разностороннее развитие, которые должны позволить женщине «достойно вести независимую жизнь»¹⁹.

Примерно той же логике следует и другой классик раннего феминизма первой волны Джон Стюарт Милль, когда в работе «Подчинённость женщины» («The Subjection of Women», 1869 г.) утверждает, что «принцип, которым управляются общественные отношения между обоими полами, т. е. легальная подчинённость одного пола другому, по самой сущности своей ложен и составляет ныне одно из главных препятствий к прогрессу человечества, и что его следует заменить принципом полного равенства, не допускающим власти, ни преимуществ с одной стороны, ни воспрещений с другой»²⁰. Фактическое неравенство женщин с мужчинами обусловлено, по Дж. Ст. Миллю, особенностями морального воспитания: «Всех женщин с самых ранних лет воспитывают в вере, что идеал женского характера есть противоположность мужского; что для них идеал заключается не в том, чтобы иметь собственную волю, не в том, чтобы управлять собою и распоряжаться своими поступками, а в покорности и уступчивости посторонней власти»²¹.

¹³Любопытно, что в конце XX в. круг замкнётся и феминисты придут именно к идее неуниверсальности, относительности добродетели в феминистской концепции этики заботы. Однако уже на других концептуальных основаниях — не на основании разума, а на принципах чувств.

¹⁴Wollstonecraft M. Op. cit. — P. 48.

¹⁵Ibid.

¹⁶Ibid.

¹⁷Ibid., p. 62.

¹⁸Примечателен в этом плане и весьма прагматический аргумент, который М. Уоллстоункрафт адресует мужчинам: «Неужели пассивность и лень женщин делает из них лучших жён? [...] Обладают ли женщины, рано усвоившие понятие пассивного повиновения, достаточным характером для управления домашним хозяйством и воспитания детей?» (Ibid, p. 67—68).

¹⁹Ibid., p. 63.

²⁰Милль Дж. Ст. Цит. соч. — С. 1—2.

²¹Там же, с. 36.

Дж. Ст. Милль выделяет те же фреймы, на которых основывается мужское господство, что ранее выделила М. Уоллстоункрафт: «Все нравственные правила, которым их [женщин] учат, внушают им, что долг женщины и притом природное душевное влечение её — жить для других, предаться полному самоотречению и не иметь жизни, кроме в своих привязанностях — а под „своими привязанностями“ разумеют только те привязанности, которые им позволяют иметь — привязанность к мужчинам, которым они близки или к детям, которые составляют положительную и несокрушимую связь между ними и одним мужчиной»²².

Однако, Дж. Ст. Милль воспроизводит все стереотипы эпохи, когда требуя равенства прав женщин и мужчин, тем не менее, поддерживает разделение труда по половому признаку, а также разделение частного и публичного²³.

В целом, равенство в первой волне феминизма аргументировалось различными способами — как религиозными аргументами равенства всех людей перед Богом²⁴, так и рациональными аргументами, апеллирующими к равенству интеллектуальных способностей мужчин и женщин²⁵; активно используется моральная аргументация, осуждающая подчинённое положение женщин и констатирующая аморальность общества, не предоставляющего женщинам возможностей для личностного развития. Однако, в раннем феминизме ещё практически нет осознания ключевых конфликтов феминизма с другими идеологиями — классическим либерализмом и социализмом, — и выражающихся в трёх основных проблемах, присущих этим идеологиям: универсализме, игнорирующем взаимозависимость людей и специфику женского отношения к ближнему²⁶; дихотомии публичного и частного, недооценивающей проблемы семьи и исключаяющей женщин из сферы публичного²⁷ и культа рациональности, «определяющей разум в терминах *преодоления женственности*»²⁸.

²²Там же, с. 36—37.

²³«Когда пропитание семейства доставляется не состоянием, а заработком, обыкновенный порядок, при котором муж зарабатывает деньги, а жена ведёт домашний расход, кажется мне самым подходящим разделением труда между супругами» (там же, с. 118). В целом, можно присоединиться к мнению О.А. Ворониной: «Милль, подобно гуманистам эпохи Просвещения и Мэри Уоллстоункрафт, критиковал двойной этический стандарт общества в отношении женщин, их подавление в семейной жизни и узаконенную власть мужей над женами. Милль полагает, что с помощью правовой реформы необходимо превратить семью из „школы деспотизма“ в „школу понимания равенства, добродетели и свободы“. Выступая весьма радикальным поборником эмансипации женщин, Милль тем не менее считал женщин и мужчин „равными, но различными“ существами» (Ворониная О.А. Цит. соч. — С. 19).

²⁴Авторы «Декларации чувств», подписанной 19 июля 1848 в городе Сенека-Фоллз: «Мы считаем, что эти истины являются самоочевидными: что все мужчины и женщины созданы равными, что они наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью...» (цит. по: History of Woman Suffrage. Vol. I. 1848—1861 / Stanton E.C., Anthony S.B., Gage M.G. (ed.). — London, New York, 1889. — P. 70). Любопытную религиозную аргументацию, доказывающую *превосходство* женщин над мужчинами приводит С. де Бовуар: «Женщина выше мужчины, а именно: *Материально*; ибо Адам был создан из глины, а Ева — из ребра Адама. *Из-за места*: ибо Адам был создан вне рая, а Ева в раю. *Из-за зачатия*: ибо женщина зачала Бога, а мужчина этого не мог. *Из-за явления*: ибо Христос после смерти явился женщине, а именно — Магдалине. *Из-за вознесения*: ибо женщина воспарила над хором ангелов, а именно — благодатная Мария...» (цит. по: Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 139). По утверждению С. де Бовуар, к этим аргументам апологеты слабого пола будут обращаться вплоть до XVII в.

²⁵Мэри Эстелл: «Поскольку Бог наделил женщин, как и мужчин, разумной душой, почему им возбраняется пользоваться ею?» (цит. по: Брайсон В. Цит. соч. — С. 20). Мэри Уоллстоункрафт: «...Я буду говорить немудрёным языком истины, который обращён больше к разуму, нежели к сердцу» (Wollstonecraft M. Op. cit. — P. 50).

²⁶Jaggar A. M. Feminist politics and human nature. — Sussex: Rowman & Allanheld, 1983. — 408 p.

²⁷MacKinnon C. A Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law. — Cambridge: Harvard University Press, 1987. — 315 p.

²⁸Брайсон В. Цит. соч. — С. 19.

В результате, несмотря на утверждение Валери Брайсон о том, что «политический феминизм того времени не являлся простым перенесением либеральных принципов на проблемы женщин»²⁹, оригинальных концептов и фреймов феминизм первой волны не предложил. Он использовал аргументы и термины либерализма и социализма, распространив логику этих идеологий на женщин и нередко предлагая женщинам «дотягиваться» в своём развитии до моральных и интеллектуальных стандартов, задаваемых мужчинами. Это очень хорошо прослеживается в содержании первых документов раннего феминизма — «Декларации прав женщины и гражданки» Олимпии де Гуж и «Декларации чувств», подписанной в г. Сенека-Фоллз 19 июля 1848 года, которую авторы «Истории женского суфражизма» назвали «первой конвенцией прав женщины»³⁰. Первоначальный текст «Декларации чувств» и по стилю аргументации, и по базовым ценностям не просто напоминает «Декларацию независимости США» 1776 года, он был точной её копией, составленной посредством прямой замены в тексте «Декларации независимости США» некоторых выражений³¹. «Декларация прав женщины и гражданки» составлялась по такому же принципу, но за основу была взята «Декларация прав человека и гражданина»³² 1789 года.

Таким образом, несмотря на фиксацию отличия женщин от мужчин, выражающегося в специфическом отношении женщины к ближнему и особых свойствах «женской природы», базовым концептом для первой волны феминизма был концепт равенства и ассоциированные с ним фреймы универсальной морали: «Провозглашённое либеральной философией абстрактное равенство означало не более, чем декларацию общей человеческой сущности людей. Либеральная идея равенства прав мирно сосуществовала с идеей материнского *предназначения женщин*. [...] Большая часть феминисток XIX в. поддерживали доктрину „раздельных, но равноценных сфер“ жизни для женщин и мужчин, выступая при этом за равенство гражданских и политических прав»³³. Это вылилось в борьбу за избирательные права женщин, имевшей целью преодоление формально-юридического неравенства по половому признаку. Результаты этой борьбы весьма противоречивы: с одной стороны, феминисты добились декларации целого ряда базовых прав для женщин — права на образование, избирательных прав, права на равнооплачиваемый труд и т. д.; с другой стороны, сами женщины с подозрением относились к предписаниям моральных фреймов феминизма, поскольку нередко в них транслировалось подражание поведению мужчин. В итоге сами феминисты стали ассоциироваться с «пожирательницами мужчин, фуриями в брюках, размахивающими зонтом, как мечом»³⁴. Конечно, этот стереотип совершенно не соответствовал действитель-

²⁹Там же, с. 42.

³⁰History of Woman Suffrage. Vol. I. 1848—1861... — P. 64.

³¹См.: History of Woman Suffrage. Vol. I. 1848—1861... — P. 69. Например, выражение «все люди созданы равными» в тексте «Декларации независимости США» было заменено на «все мужчины и женщины созданы равными», а обвинения в адрес короля Великобритании Георга III были заменены обвинениями в адрес всех мужчин.

³²Используемое в «Декларации прав человека и гражданина» французское слово «homme» переводится и как «мужчина», и как «человек», но первоначальный текст «Декларации...» относился исключительно к мужчинам, на что и обратила внимание Олимпия де Гуж, заменив это слово на «femme».

³³Воронина О.А. Цит. соч. — С. 19.

³⁴См.: Фридан Б. Загадка женственности. — Москва: Прогресс-Литера, 1993. — С. 133. Бетти Фридан признаёт, что основания для возникновения подобного стереотипа были заложены самими ранними феминистками, пытавшимися подражать мужчинам: «Некоторые первые феминистки коротко стригли волосы, носили спортивные брюки и старались подражать мужчинам. Глядя на жизнь, которую вели их матери, исходя из собственного опыта, эти страстные женщины имели все основания отвергнуть общепринятый женский образ. Некоторые из них даже отказывались от замужества и материнства» (там же). Распространению этого стереотипа, в немалой степени, способствовала манера одеваться: «Образ феминисток, снимающих с мужчин брюки, в определённой степени возник в связи с появлением костюма „блузер“, состоящего из жакетки, юбки до колен и брюк до ши-

ности³⁵, но был порождён стремлением ранних феминистов универсализировать мораль с целью разрешить противоречие: примирить наблюдаемое различие в поведении женщин и мужчин с требованиями равенства³⁶. Однако, потребуется ещё не одно десятилетие, чтобы найти приемлемое решение этой проблемы в контексте гендерных исследований и «этики заботы».

Феминизм второй волны: специфичные фреймы различия в равенстве

Вторая волна (Симона де Бовуар во Франции, Бетти Фридан в США и др.) радикализовала борьбу женщин за свои права, показав, что формально утверждённое равенство женщин отнюдь не является таковым на практике. Вторая волна феминизма также разделяет идеи равенства³⁷, однако здесь мы наблюдаем существенное смещение акцентов: теперь феминисты уже не предлагают женщинам следовать моральным фреймам мужского поведения, напротив, они пытаются выяснить, в чём состоит специфика самой женщины, в её отличии от мужчины, какими моральными фреймами она руководствуется в повседневной жизни, а также как примирить идеалы равноправия со спецификой женской морали.

Следует отметить, что первые акценты на отличии женщин от мужчин появились уже на втором этапе суфражистского движения: «...На ранней фазе суфражизма (1848—1890 гг.) его лидеры делали акцент на общности мужской и женской человеческой сущности. Позже — в 1890—1920 гг. — наоборот, акцентировались отличия женщин как матерей и использовались доводы о необходимости внесения „материнского влияния в политику“»³⁸. Об этом же пишет и Валери Брайсон: «К концу [XIX] века особенно в Америке в некоторых течениях суфражистского движения стала преобладать идея о том, что женщины — потенциальные спасительницы нации и им следует дать политические права для реформирования и оздоровления общественной сферы. В этом направлении акцент ставился не на рациональности женщин, а на их специфических добродетелях. Утверждалось, что одно из важнейших различий

колоток. Элизабет Стэнтон вначале носила его с удовольствием, ей удобно было в нём делать домашнюю работу... Но когда феминистки стали появляться в этих костюмах на людях как символ эмансипации, грубые шутки газетчиков, уличных бездельников и мальчишек были просто невыносимы для их женской чувствительности. [...] Большинство женщин, в частности Люси Стоун, перестали носить его из чисто женских соображений: он не очень удачно подчёркивал их фигуру» (там же, с. 141).

Это подтверждает и Валери Брайсон: «Вызов власти также состоял в отказе следовать традиционным нормам и юридическим правилам. В этом контексте мы можем понять требование некоторых феминисток оставить за собой в браке хотя бы часть собственного имени и их эксперименты с „блумерским костюмом“ в начале 50-х гг. XIX в. Отказываясь от рабского положения, обусловленного утратой собственного имени, Стэнтон запрещала называть себя „Миссис Генри Стэнтон“, а также утверждала своё право одеваться в соответствии со своими представлениями об удобстве, а не для мужского одобрения. Однако „блумерский костюм“... вызвал столько неприязни и насмешек, что суть требований осталась в стороне, и она вскоре отказалась носить его на людях» (см.: Брайсон В. Цит. соч. — С. 51).

³⁵Так, Бетти Фридан приводит забавный казус, произошедший с Люси Стоун: «Как-то в одном городе пронёсся распространённый в то время слух о том, что в город читать лекции приехала большая мужеподобная женщина, которая носит сапоги, курит сигару и ругается как извозчик. Дамы, которые пришли послушать это чудовище, не могли скрыть своего удивления, когда увидели, что Люси Стоун небольшого роста, изящна, одета в чёрное атласное платье с белым кружевным рюшем вокруг шеи, что она „воплощение женской грации... свежая и светлая, как утро“» (см.: Фридан Б. Цит. соч. — С. 134).

³⁶«У феминисток была только одна модель, один образ полноценного и свободного человека, о котором можно мечтать, — образ мужчины» (см.: Фридан Б. Цит. соч. — С. 127).

³⁷Так, С. де Бовуар анализировала феномен «второго» пола, т.е. пола вторичного, по отношению к мужскому полу, а Б. Фридан критиковала так называемую «загадку женщины», которую навязали американским домохозяйкам с помощью фреймов «женской доли», «женской судьбы», «женского долга» и т.д.

³⁸Воронина О.А. Цит. соч. — С. 20.

между полами состоит во врождённом женском пацифизме, контрастирующим с предрасположенностью мужчин к войне...»³⁹. В своей аргументации феминисты утверждали самоценность моральных фреймов материнства, заботы и воспитания, традиционно приписываемых женщинам.

Тем не менее, эти идеи касались, в основном, проблем разделения труда и юридического равноправия, практически не найдя своего выражения в последовательной моральной теории: «Равенство понималось как предоставление женщинам одинаковых с мужчинами гражданских прав, однако это вовсе не предполагало, что *равенство обозначает и идентичность функций женщин и мужчин*. Такая позиция позволяла суфражисткам... требовать избирательного права и потому, что женщины „такие же, как мужчины“, и потому, что они „отличны от них“: женщины такие же граждане, как и мужчины, но имеют специфические женские (материнские) качества, которые должны быть представлены в мире политики»⁴⁰. В результате, как только суфражистское движение достигло основных поставленных целей, стала очевидна противоречивость этой позиции, пытающейся примирить специфичные фреймы мужского и женского с политическим идеалом равной ценности мужчин и женщин⁴¹.

Обозначенную проблему удалось решить лишь позднее — представителям второй волны феминизма и, особенно, Симоне де Бовуар, провозгласившей, что «женщиной не рождаются, ею становятся»⁴², т. е. никакой предзаданной от рождения «сущности» женщины нет, есть только «существование» как реализация в поступках проекта свободы, выхода за пределы имманентности «в мир». Критикуя психоанализ, С. де Бовуар делает важное заявление: «...Мы совершенно иначе поставим проблему женской судьбы: мы расположим женщину в мире ценностей и рассмотрим её поведение в масштабах свободы. Мы считаем, что ей предоставлен выбор между утверждением своей трансцендентности и отчуждением в объекте... Она принимает решения, между которыми существует этическая иерархия»⁴³.

В таком контексте — с позиций экзистенциализма — С. де Бовуар поставила проблему подлинности бытия женщины и возможности осуществления её свободы. С точки зрения экзистенциализма, человек есть существо, способное к трансценденции — деятельности по конструированию целей и смыслов своей жизни, а также их реализации. Только таким способом человек может «найти подступы к миру» и «выйти в мир». Женщина же, по С. де Бовуар, обществом обрекается на имманентность, поскольку цели её существования определяются чужими — мужскими — целями, а сама она выступает в роли Другого⁴⁴, т. е. объекта, а не субъекта целеполагания: «...Быть женщиной — это быть объектом, *Другим*; Другой остаётся субъектом в пределах своего отречения от навязываемой роли. Настоящая проблема для женщины — это, отказавшись от предлагаемых уловок, осуществить себя в своей трансцендентности: речь идёт о том, чтобы осознать, какие возможности предоставляет ей так на-

³⁹Брайсон В. Цит. соч. — С. 95.

⁴⁰Воронина О.А. Цит. соч. — С. 21.

⁴¹Брайсон В. Цит. соч. — С. 95.

⁴²Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 310. Этот тезис приобрёл скандальную известность, поскольку, вырванный из контекста, он звучит весьма провокационно, якобы отрицая физиологические различия между мужчинами и женщинами. Однако нельзя забывать, что полемически этот тезис был направлен, прежде всего, против радикального заявления З. Фрейда: «Анатомия решает судьбу» (см.: Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. — Мн.: БелСЭ, 1990. — С. 144). С. де Бовуар не отрицала физиологической специфики женщины, она лишь отказывалась признавать детерминистскую обусловленность экзистенциальных различий физиологией (см., например: Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 81).

⁴³Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 82. Светлана Айвазова метко выразила суть концепции С. де Бовуар в формуле: «этика подлинного существования» (см.: Айвазова С. Симона де Бовуар: этика подлинного существования // Де Бовуар С. Второй пол. Т. 1 и 2. — Москва-Санкт-Петербург: Прогресс-Алтейя, 1997. — С. 5—20).

⁴⁴Отсюда и название книги — «Второй пол».

зываемое мужское и женское поведение»⁴⁵. Перефразируя С. де Бовуар, можно сказать, что суть данной проблемы состоит в том, что фреймы, в которых общество воспринимает женщину и сама женщина осознаёт себя, содержат экзистенциальное противоречие: «...Отчуждение рассматривается как женское поведение, а мужским считается то, при котором субъект полагает свою трансцендентность»⁴⁶. В результате, любые попытки женщины осуществить в трансценденции свою свободу, вызывают обвинения в мужеподобности: «...Мужчина определяется как человек, а женщина как представительница женского пола: и каждый раз, когда она ведёт себя как человек, говорят, что она подражает мужчине»⁴⁷. Как мы видели выше, именно с этой проблемой столкнулся ранний феминизм.

С. де Бовуар скрупулёзно разбирает культурные, юридические и экономические феномены, приведшие к возникновению этой системы фреймов, определяющей смысл существования женщины, — мифы, религиозные системы, юридические акты, формы собственности и т. д. Но особенно важное значение применительно к целям данной статьи имеет оценка С. де Бовуар предыдущих форм эмансипации женщин. Задолго до возникновения идеологии и движения феминизма женщины искали способы вырваться за рамки, устанавливаемые обществом и реализовать свой потенциал. С. де Бовуар специально останавливается на анализе римского примера «ложной эмансипации»: по мере укрепления государства, римское право в I — II вв. сделало женщину независимой от семьи — «центральная власть сама берёт её под свою опеку»⁴⁸. Однако это освобождение было исключительно негативным, поскольку процесс эмансипации не предложил позитивных возможностей социальной активности: экономическая самостоятельность женщин не породила политической правоспособности; общественные добродетели оставались для них недоступными, а частные добродетели в ситуации кризиса семьи оказались невостребованными. В итоге, римлянки были вынуждены соперничать с мужчинами в основном в пороках и развлечениях⁴⁹. Это, по мнению С. де Бовуар, характерно для ложной эмансипации в целом: в обществе, не предоставляющем женщине возможностей для личностного развития, наиболее свободными оказывались проститутки, гетеры, куртизанки и т. д. — «служение любви открывало для женского индивидуализма больше возможностей, чем жизнь „честной женщины“»⁵⁰. За всю историю человечества женщина не знала других форм освобождения, кроме непослушания, порока и греха: «Негативность остаётся уделом женщины до тех пор, пока негативно её освобождение»⁵¹.

Этому ложному, негативному освобождению С. де Бовуар противопоставила свою концепцию подлинного существования, к которому должна стремиться женщина: только активная производительная деятельность, создание и реализация своих собственных проектов, соотнесение деятельности с поставленными целями позволят женщине самоутвердиться в качестве реального субъекта, испытать чувство ответственности и обрести свою трансцендентность.

Эти идеи, в терминах «самореализации», «самоосуществления», «присвоения собствен-

⁴⁵ Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 82—83.

⁴⁶ Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 83.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 124.

⁴⁹ «... Их воспитания недостаточно, чтобы поставить перед собой более высокие цели; впрочем, никакой цели им и не предлагается; действие им по-прежнему запрещено. Римлянка старой Республики имеет своё место на земле, но из-за отсутствия абстрактных прав и экономической независимости она к этому месту прикована; римлянка периода упадка являет собой пример ложной эмансипации: в мире, единственными реальными хозяевами которого остаются мужчины, она имеет только пустую свободу — она свободна „просто так“» (см.: Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 126).

⁵⁰ Де Бовуар С. Цит. соч. — С. 137.

⁵¹ Там же.

ной жизни» и т. д. были восприняты феминизмом второй половины XX в.⁵² и, в частности, Бетти Фридан, обратившей внимание на проблему: получая образование, сами женщины добровольно замыкаются в узком мире домашнего хозяйства и отказываются от дальнейшего личностного роста⁵³. Несмотря на формально-юридические возможности для самореализации, женщины отказываются их использовать. Этим был обусловлен исследовательский интерес теоретиков феминизма к феномену: «Что есть женщина? Каковы её цели и перспективы? Почему она сама отказывается от предоставляемых возможностей?». Б. Фридан возложила ответственность на СМИ, навязывающих фреймы «настоящей женщины, следующей своему призванию», «женской доле», «женской судьбе», «женскому долгу» и тем самым закрепляющих господство мужчин: «Суть мистификации в том, что наивысшей ценностью и единственным долгом женщины провозглашается реализация женских качеств и исполнение своего предназначения. [...] В соответствии с этой концепцией корень всех женских бед прошлого — в том, что женщины завидовали мужчинам, пытались брать на себя их роль вместо того, чтобы принять то, что дано природой, которая находит свое воплощение лишь в сексуальной пассивности, доминировании мужчин и материнской любви»⁵⁴.

Проблема, по Б. Фридан, состоит не только в том, что женщины под влиянием образов, транслируемых женскими журналами, отказываются следовать фреймам мужского поведения, предпочитая мистифицированную «новую женственность», но и в том, что эта «новая женственность» есть не более, чем романтизированный и возведённый в долженствование набор фреймов домохозяйки: «Прикрываясь изощренными словесными ловушками, она [«новая женственность»] просто возводит некие конкретные домашние аспекты женского существования — такого, каким оно было у женщин, чья жизнь в силу необходимости ограничивалась приготовлением пищи, уборкой, стиркой, вынашиванием детей, — в религию, схему, по которой сегодня должны жить все женщины, а если они ей не следуют, значит, они отказываются от своей женственности»⁵⁵. Решение этой проблемы, предложенное Б. Фридан, во многом следует С. де Бовуар: она развенчивает «мистику женственности»⁵⁶, полагая необходимым для женщин учиться самостоятельности, независимости, продолжать саморазвитие и самообразование⁵⁷, а также не отказываться от работы вне семьи⁵⁸. Как видим, несмотря на известную оригинальность и глубину социальной критики, в позитивном смысле эти рецепты немного добавляют к пожеланиям теоретиков феминизма первой волны.

Феминизм третьей волны: универсализация специфичного (моральные фреймы концепта различия)

Но на рубеже 80-х гг. XX века ситуация радикально меняется. На смену «феминизму равенства» приходит «феминизм различия»⁵⁹. Основы этого подхода были заложены ещё Си-

⁵² Айвазова С. Цит. соч. — С. 17.

⁵³ Фридан Б. Цит. соч. — С. 110.

⁵⁴ Фридан Б. Цит. соч. — С. 81.

⁵⁵ Фридан Б. Цит. соч. — С. 82.

⁵⁶ «Женщина должна сказать решительное „нет“ мифу о женском предназначении, только тогда она сможет осознанно сделать усилие, которого требует серьезная профессиональная работа» (см.: Фридан Б. Цит. соч. — С. 424).

⁵⁷ «... Последняя и самая решающая битва должна произойти в умах и душах самих женщин. [...] Должны быть приняты решительные меры, чтобы заново обучить женщин, введённых в заблуждение и обманутых загадкой женственности» (см.: Фридан Б. Цит. соч. — С. 444).

⁵⁸ «Единственным способом для женщины найти себя... является самостоятельная творческая работа. ... Только такая работа, которая будет частью её жизненной программы, работа, которая обеспечит её духовный и общественный рост» (см.: Фридан Б. Цит. соч. — С. 417—418).

⁵⁹ *Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates*. — Stanford: Stanford University Press, 1992. — 226 p.

моной де Бовуар и получили развитие в так называемом «радикальном феминизме», в рамках которого исследовались следующие проблемы: «женщина как Другой», «патриархат и сексуальная политика», «государство и публичная сфера», «семья и приватная сфера», «сущность женщины», «феминистская эпистемология», «женский опыт» и др.⁶⁰ Эти исследования послужили базой для проблематизации специфики морального развития женщины и экспликации с последующим анализом особой «женской этики заботы», альтернативной «мужской этике справедливости»⁶¹. Обоснованию концепции «этики заботы» были посвящены следующие работы: «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин» Кэрол Гиллиган⁶², «Забота: феминный подход к этике и моральному воспитанию» Нел Ноддингс⁶³, «Материнское мышление: к политике мира» Сары Раддек⁶⁴, «Границы морали. Политическая аргументация в защиту этики заботы» Джоан Тронтто⁶⁵, «Этика заботы: персональная, политическая и глобальная» Вирджинии Хелд⁶⁶ и др.⁶⁷

Исходным импульсом к становлению феминистской этики заботы послужила публикация в 1982 году книги Кэрол Гиллиган «Иным голосом...»⁶⁸. В этой работе К. Гиллиган критиковала подход Лоуренса Кольберга к исследованию становления моральной личности⁶⁹, полагавшего, что человек в процессе морального взросления проходит шесть стадий, последовательно достигая трёх уровней морального развития⁷⁰. Важной особенностью концепции Л. Кольберга была постулируемая им корреляция между моральными и интеллектуальными способностями, поскольку моральные действия, согласно Л. Кольбергу, есть отражение интеллектуальных способностей к вынесению суждений. Из этого вполне можно вывести два неприятных следствия: а) учитывая традиционно приписываемую женщинам эмоциональность в отношениях с другими людьми, моральные способности женщин оказываются под вопросом; б) если женщина стремится достигнуть «мужского» уровня морального развития, ей следует преодолевать свою женственность, развивая рациональные способности к вынесению суждений. Таким образом, хотел этого Л. Кольберг или нет, но в своей концепции мо-

⁶⁰Воронина О.А. Цит. соч. — С. 33—50.

⁶¹Held V. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. — New York: Oxford University Press, 2006. — P. 3.

⁶²Gilligan C. *In a Different Voice*. — Cambridge: Harvard University Press, 2003. — 184 p. Русск. перевод фрагментов из книги, выполненный О.В. Артемьевой см.: Гиллиган К. Иным голосом (Фрагмент из книги) // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1991 / Общ. ред. А. А. Гусейнова. — М.: Республика, 1992. — С. 352—372.

⁶³Noddings N. *Caring: A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*. — Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984. — 216 p.

⁶⁴Ruddick S. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. — Boston: Beacon Press, 1995. — 292 p.

⁶⁵Tronto J.C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. — New York: Routledge, Champan and Hall, Inc., 1994. — 226 p.

⁶⁶Held V. *The Ethics of Care : Personal, Political, and Global*. — New York: Oxford University Press, 2006. — 211 p.

⁶⁷Блестящий анализ феминистской «этики заботы» см.: Артемьева О.В. Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии // Этическая мысль: Ежегодник. — М.: ИФ РАН, 2000. — С. 195—215.

⁶⁸Gilligan C. *Op. cit.*

⁶⁹Подход Л. Кольберга оказал сильнейшее влияние на политическую философию второй половины XX в. В частности, Дж. Ролз в своей знаменитой книге «Теория справедливости» опирается на концепцию морального развития Л. Кольберга (см.: Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. — С. 404—417).

⁷⁰- предконвенциональный уровень характеризуется вынесением моральных суждений на основе мотивации страхом перед наказанием (стадия 1) либо желанием поощрения (стадия 2); - конвенциональный уровень, на котором возникают уже социальные аспекты моральных суждений — нежелание потерять лицо в социальном окружении (стадия 3) или стремление не нарушить равновесие конвенциональных правил, т. е. поступать определённым образом потому, что «так принято» (стадия 4); - постконвенциональный уровень, по достижении которого субъект выносит моральные суждения, исходя из своих принципиальных представлений о «правильном» (стадия 5) и «должном» (стадия 6).

рального развития он вернулся к той же дилемме, с которой столкнулся ранний феминизм. Не менее важно в этом контексте, что базой для исследований Л. Кольберга выступали мальчики и мужчины, а не девочки и женщины; т. е., по сути, Л. Кольберг эксплицировал специфику морального взросления мужчин, полагая её универсальной.

К. Гиллиган показала, что девочки в процессе взросления вырабатывают свои собственные представления о нравственности, характеризующиеся концептом «забота». Таким образом, вместо подчёркивания и обосновывания морального равенства, акцент делается на отличии женщин и самооценности их представлений о морали.

Ключевые фреймы этики заботы также описаны Кэрол Гиллиган. Один из них — «не причинять другим боль»⁷¹. В соответствии с этим моральной личностью считается тот, кто помогает другим людям, а добродетелью — ответственность и выполнение обязательств перед другими. Здесь возникает серьёзная проблема, на которую обращает внимание, в частности У. Кимлика, называя её «проблемой перегрузки»⁷². Действительно, до каких пределов распространяются наши обязательства перед другими? Если исходить из представления о том, что женщина, следуя предписаниям этики заботы, должна жертвовать своими собственными интересами во имя интересов своих близких, то не послужит ли этот моральный фрейм для оправдания эксплуатации женщин? Не эти ли фреймы женской жертвенности критиковали теоретики феминизма — от М. Уоллстоункрафт до С. де Бовуар и Б. Фридан?

Сама К. Гиллиган хорошо понимала эту проблему, пытаясь «уравновесить» фреймы не причинения боли и ответственности перед другими противоположными фреймами ответственности перед собой и поддержания связи: в таком случае «концепция отношений изменится от обязательства продолжающейся зависимости к динамической взаимозависимости. Тогда понятие заботы расширяется от парализующего запрета на причинение боли другим до предписания действовать ответственно по отношению к себе и другим и таким образом поддерживать связь. Осознание динамики человеческих отношений тогда становится центральным в моральной отзывчивости, связывая... деятельность мышления с деятельностью заботы»⁷³. Тем самым фрейм «выполнять обязательства перед другими» дополняется существенной оговоркой: «если возможно, не жертвуя собой»⁷⁴.

Такое изменение акцентов позволяет отличить феминистскую «этику заботы» от традиционно приписываемой женщинам «этики самопожертвования»: «Чтобы считаться феминистской этикой, для этики заботы недостаточно ценить деятельную заботу женщин, нужно также обеспечить, чтобы эта деятельность не осуществлялась ценой свободы и равенства женщин. Этика заботы должна гарантировать, чтобы забота не приводила к изоляции, неблагоприятно или эксплуатации женщин, чтобы проявление заботы не препятствовало женщинам полноценно и на равных участвовать в общественной и политической жизни, чтобы женщины в равной степени контролировали цену и условия оказания заботы»⁷⁵. Эти идеи получили развитие в трудах последователей К. Гиллиган.

⁷¹Gilligan C. Op. cit. — P. 65.

⁷²Кимлика У. Современная политическая философия: введение. — Москва: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — С. 523.

⁷³Gilligan C. Op. cit. — P. 149.

⁷⁴Gilligan C. Op. cit. — P. 65. Тем не менее, сложность этой проблемы вынуждает теоретиков заботы постоянно к ней обращаться. Так, Н. Ноддингс в разделе «Ассиметрия и взаимность заботы» также обращает внимание на этот момент: «Очевидно, что тот, о ком заботятся, зависит от того, кто заботится. Но и тот, кто заботится, тоже, как ни странно, зависит от того, о ком заботится. ... Каждый из нас зависит от другого в заботе и моральных отношениях» (см.: Noddings N. Op. cit. — P. 48).

⁷⁵Кимлика У. Цит. соч. — С. 523.

Исследование К. Гиллиган вызвало большой резонанс. Уже через несколько лет появились работы, которые как подтверждали результаты, полученные К. Гиллиган⁷⁶, так и опровергали их⁷⁷. Однако применительно к эволюции идеологии вопросы истинности/ложности имеют весьма косвенное отношение. Идеи К. Гиллиган оказались востребованы в феминизме и получили столь широкое распространение, что Розмари Тонг в третьем издании своей энциклопедической книги «Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction» даже сочла нужным выделить специальное направление феминистской мысли — «феминизм, ориентированный на заботу (Care-Focused Feminism)»⁷⁸. Для последователей К. Гиллиган исходной стала проблема традиционного для политической мысли приписывания женщинам телесных, интуитивных, эмоциональных и партикуляристских наклонностей, в то время как мужчины ассоциируются с разумом и мышлением. Из этого следует разделение на «две морали»: мораль справедливости и прав, с одной стороны, и мораль заботы и отзывчивости — с другой⁷⁹. Они выражаются и в различиях комплексов моральных фреймов как на бытовом уровне, так и на уровне теоретической этики. С концептом «женщина» связываются моральные фреймы «взаимозависимости», «коммуникабельности (sociability)» и «связей», в то время как с концептом «мужчина» ассоциированы фреймы «независимости», «индивидуальности» и «автономии».

Таким образом, кантовской рационалистической этике феминисты противопоставили этику заботы, основанную на чувстве: «Если Юм подчёркивал коммуникативность (sociability) обычаев и привычек, Кант идеализировал мнимый индивидуализм, разрывающий человеческие связи. Если Юм одобрял чувство как основание этики, Кант эмоцию сделал причиной крушения добродетели»⁸⁰.

По мнению сторонников этики заботы, нормы разума, в отличие от ценностей заботы, не являются универсальными, поэтому им не следует отдавать приоритет в вопросах этики. В частности, Вирджиния Хелд утверждает, что этика заботы основана на действительно универсальном опыте заботы. Эта универсальность обусловлена тем фактом, что в детстве каждый человек испытывал на себе заботу, иначе он просто не смог бы выжить. В то время как нормам разума человек следует не всю жизнь и далеко не во всех жизненных ситуациях. Поэтому вместо псевдоуниверсальных норм разума в качестве оснований этики предлагается опыт заботы, как имеющий отношение ко всем человеческим существам: «...[Этика заботы]

⁷⁶См., например: Belenky M.F., Clinchy B.M., Goldberger N.R., Tarule J.M. *Women's Ways of Knowing*. — New York: Basic Books, 1986. — 256 p.

⁷⁷См., например: Friedman W.J., Robinson A.B., Friedman B.L. *Sex Differences in Moral Judgments? A Test of Gilligan's Theory* // *Psychology of Women Quarterly*. — 1987. — № 11. — P. 37—46.

⁷⁸«В предыдущих изданиях этой книги, — поясняет Р. Тонг, — таких теоретиков, как Кэрол Гиллиган и Нел Ноддингс, я отнесла к психоаналитическим феминистам по причине их интереса к женской психологии. Но теперь я понимаю, что Гиллиган и Ноддингс нельзя причислять к тому виду мыслителей, которые я классифицировала как психоаналитических феминистов. Что отличает Гиллиган и Ноддингс от психоаналитических феминистов, и что, в свою очередь, связывает их с такими феминистскими мыслителями, как Сара Раддек, Вирджиния Хелд и Ева Киттей, так это концентрация их внимания (focus) на природе и практике заботы» (см.: Tong R. *Op. cit.* — P. 7).

⁷⁹Как отмечает Вирджиния Хелд, «этика справедливости сосредотачивается на вопросах справедливости, равенства, частных прав, абстрактных принципов и последовательного применения их. Этика заботы сосредотачивается на чуткости, доверии, удовлетворении потребностей, нюансах нарративов, на которых строятся отношения заботы. Принимая во внимание, что этика справедливости ищет справедливое решение между конкурирующими личными интересами и правами, этика заботы рассматривает тех, кто заботится, и тех, о ком заботятся, как в значительной степени взаимосвязанных, а не как конкурирующих. Принимая во внимание, что справедливость защищает равенство и свободу, забота способствует социальным связям и сотрудничеству. Это — совсем другие акценты в том, что должна рассматривать этика» (см.: Held V. *Op. cit.* — P. 15).

⁸⁰Nye A. *Feminism and Modern Philosophy: An Introduction*. — New York, London: Routledge, 2004. — P. 111.

развивается на основе опыта, его осмысления [reflection] и обсуждения [discourse], на понимании самых основных и самых фундаментальных [comprehensive] ценностей»⁸¹.

Таким образом, мы видим тенденцию к универсализации специфического опыта материнства и заботы о детях. Преодолевая традиционную для европейской культуры дихотомию частное/публичное, феминисты транспонируют в публичную сферу фреймы материнской и сестринской заботы, заботы об инвалидах и т. д., которые традиционно локализовались в сфере частного. И, действительно, если сама Кэрол Гиллиган считала, что существуют два относительно независимых друг от друга вида этики — этика справедливости и этика заботы, — то у Сары Раддек, Нел Ноддингс, Вирджинии Хелд и др. её последователей чётко прослеживается универсализация этики заботы на всю сферу человеческих отношений посредством приписывания этике заботы бóльшей ценности, чем этике справедливости⁸². Так, Сара Раддек пишет: «Чтобы описать материнскую заботу как работу, в процессе которой возникает специфическое мышление, я развиваю несколько необычный способ идентифицировать „матерей“. Кратко, мать есть лицо, которое берет ответственность за детские жизни и для которого обеспечение заботы о детях является значительной частью её или его срока службы. Я имею в виду „её или его“. Хотя большинство матерей было и есть женщины, материнская забота потенциально является работой для мужчин и женщин»⁸³.

Схематично транспонирование фреймов заботы из частной жизни в публичную сферу производится в несколько приёмов, развёрнутое описание которых можно обнаружить у Н. Ноддингс. Для Н. Ноддингс одним из базовых постулатов является различие «естественной» и «моральной» заботы⁸⁴. Механизм трансляции практик «естественной» заботы в отношении «моральной» заботы иллюстрируется Н. Ноддингс с помощью метафор «концентрических кругов» и «цепей»: «Мы находимся в центре концентрических кругов заботы. Во внутреннем, близком кругу мы заботимся просто потому, что любим»⁸⁵. Опосредованная чувством любви и привязанности забота в кругу семьи, родственников и близких друзей, является естественной и возникает спонтанно. Она редко нуждается в моральных регуляторах, хотя, как признаёт Н. Ноддингс, «мы даже здесь можем действовать, руководствуясь этическим смыслом»⁸⁶.

Говоря иначе, фреймы этого круга обусловлены личной привязанностью и спонтанно складывающимися взаимными ожиданиями; поэтому они редко имеют моральную модальность долженствования, хотя и не исключают её. Личные проблемы, усталость, скверный характер, которым может обладать объект заботы, приводят к тому, что любовь оказывается «изношенной», и в таких случаях «мы напоминаем себе о местоположении других в нашей системе кругов: он — мой друг; она — мой ребёнок; он — мой отец»⁸⁷. Мы не просто любим своих близких и заботимся о них, мы *должны* это делать, этого от нас ждут и наши близкие, и социальное окружение. И эти ожидания, как правило, оправдываются, независимо от действительной интенсивности нашей любви⁸⁸: «Заботливое отношение (engrossment) остается, хотя его оттенки меняются, и мы можем колебаться между однажды возникшей естествен-

⁸¹Held V. Op. cit. — P. 3.

⁸²На этот момент обращает внимание, в частности, Розмари Тонг: «...Каковы бы ни были объяснения мужских и женских различий в гендерных идентичностях и поведении, ориентированные на заботу феминисты расценивают женскую гипотетически бóльшую способность к заботе как человеческое достоинство, так что они, как правило, склонны превозносить (privilege) феминистские подходы к этике заботы, по сравнению с господствующей в западном мире этикой справедливости» (см.: Tong R. Op. cit. — P. 7).

⁸³Ruddick S. Op. cit. — P. 40—41.

⁸⁴Noddings N. Op. cit. — P. 79—103.

⁸⁵Ibid., p. 46.

⁸⁶Ibid.

⁸⁷Ibid.

ной заботой о другом, и возрастающей озабоченностью своими собственными проблемами»⁸⁹.

Более широкий «концентрический круг» охватывает личные отношения с коллегами и знакомыми. Здесь мы руководствуемся тремя соображениями: своими чувствами, ожиданиями других и требованиями ситуации. Транслируемый в этот круг опыт личной заботы, переживаемый нами в кругу близких друзей и родственников, обуславливает ожидания других относительно поведения взявшего на себя обязательства заботится. Вне этих обязательств от нас обычно не требуют того, что требуют наши семьи и близкие друзья; в этих ситуациях складываются свои собственные правила поведения: «Мы вписываемся в эти круги, если соблюдаем правила игры»⁹⁰.

На первый взгляд, здесь Н. Ноддингс следует классической дихотомии частного/публичного, на базе которой развивалась этика справедливости. Однако, это не совсем так. По её мнению, эти правила действенны только до тех пор, пока не возникают критические ситуации, т. е. исключительно в «беспроблемных событиях»⁹¹, в тех ситуациях, в которых, собственно, не требуется морального регулирования. Функция этих правил — изоляция в защите от других. Институционализируя социальные связи, эти правила не гарантируют возникающие на их основе социальные отношения. Поэтому они не будут иметь значения в критических ситуациях, но вполне могут быть общепризнанны в качестве некоего рода экономии. Тем не менее, Н. Ноддингс особенно подчёркивает разрушительный для отношений характер этих правил и принципов⁹².

Самый широкий круг включает потенциальных других. Эти другие могут быть связаны с внутренними кругами личных или формальных отношений, в которых мы приобретаем опыт заботы. В таком случае этот опыт проецируется во взаимоотношения с этими новыми знакомыми: «Там, в этом круге, есть молодой человек, который будет мужем моей дочери; [по отношению к нему] я готова признать транзитивность моей любви к дочери. Он входит в мою жизнь с потенциальной любовью. Там также те, кто будет моими студентами; они связаны формально с теми, о ком я уже забочусь, и они тоже войдут в мою жизнь в качестве потенциальных объектов заботы»⁹³. Но главное, что этот опыт может проецироваться на совершенно незнакомых людей, потенциальных других, поскольку «я „подготовлен заботиться“ посредством признания этих цепей»⁹⁴.

Таким образом, фреймы любви и заботы оказываются транзитивными: приобретённый в близком кругу родственников и друзей опыт естественной заботы транслируется в круг знакомых и коллег, где возникает потребность в моральных регуляторах, поскольку в этом круге чувство привязанности менее интенсивно, и затем уже в виде моральных требований транспонируется в круг потенциальных других, забота о которых опосредована моральным долженствованием.

Благодаря этой процедуре транспонирования фреймов в модусе долженствования из повседневной в жизни в публичную и ассоциирования этих фреймов с базовыми концептами феминизма, сам феминизм, как политическая идеология, оказывается в позиции репрезентан-

⁸⁸Нередки случаи, когда матери находят различные оправдания и отказываются от морального осуждения своих детей, совершивших тяжкие преступления. О многом говорит также и бытовая фрейм «злая свекровь», характеризующий непростые отношения между свекровью и невесткой: мать чаще всего становится на сторону своего сына во внутрисемейных конфликтах.

⁸⁹Noddings N. Op. cit. — P. 46.

⁹⁰Ibid.

⁹¹Ibid.

⁹²Ibid., p. 46—47.

⁹³Ibid., p. 47.

⁹⁴Ibid.

та повседневного женского опыта взаимоотношений с другими, а феминистски неожиданно становятся узнаваемыми «своими» — такими же матерями, сёстрами, жёнами и т. д., а не «бесчеловечными, огненными пожирательницами мужчин»⁹⁵, «озлобленными, сексуально неудовлетворёнными старыми девами, кастрированными, несексуальными, неженственными существами»⁹⁶.

Заключение

На основе проведённого анализа можно сделать следующие выводы. В феминизме, как политической идеологии, чётко выделяется суперфрейм «отношения между полами», выражающий наличное положение дел, характеризующийся различными фреймами («подчинение», «угнетение», «неравенство» и т. д.) и конкретизирующийся целым спектром субфреймов, которые описывают как самих участников этих отношений, так и способы их взаимодействия. В истории феминизма зафиксированы следующие фреймы, сквозь призму которых традиционно воспринимаются женщины: мягкость, покорность, долготерпение, заботливость, коммуникативность, эмоциональность, взаимозависимость и т. д. Соответственно, мужскими фреймами традиционно считаются: агрессивность, стремление к доминированию, независимость, рациональность, автономия и т. д. Эта система фреймов ассоциирована в феминизме с несколькими базовыми концептами, в которых выражено долженствование применительно к самим фреймам (т. е., какими *должны быть* отношения между полами, какими характеристиками *должны* обладать участники этих отношений и т. д.) — это, прежде всего, концепты равенства и различия и их многообразные конкретные сочетания с фреймами. Особое значение в этом контексте приобретают моральные фреймы, характеризующие нормативно-ценностные аспекты взаимоотношений между мужчинами и женщинами: женщина не просто *является* (от «природы») «мягкой», «заботливой», «терпеливой» и т. д., она реализует в своём поведении эти фреймы, *предписываемые* общественной моралью, соответственно, для того, чтобы изменить реальное положение дел, недостаточно изменить политические институты, необходимы глубокие реформы всего общества.

Этот «зазор» между тем, что есть «от природы», и тем, что должно быть, и составляет пространство для развития политических идеологий. Поэтому описанная выше система фреймов и концептов претерпела определённую эволюцию: от экспликации и критики фреймовых различий между полами и требований равенства, аргументируемых моральным и интеллектуальным тождеством мужчин и женщин, — к анализу действительных гендерных отличий в моральном развитии и требованиям перестройки всей системы общественных отношений, включая социальные, экономические и политические, на принципах учёта этих различий («программа-минимум»), либо же их полного уничтожения («программа-максимум»).

Безусловно, ни ранний феминизм, ни современный, не избавлены от специфических эксцессов и крайностей, которые выбиваются из общей тенденции⁹⁷ и, к сожалению, работают на поддержание и воспроизводство обывательских стереотипов по поводу этой идеологии и её представителей⁹⁸. На каждый из рассмотренных в данной статье примеров можно приве-

⁹⁵Фридан Б. Цит. соч. — С. 132.

⁹⁶Фридан Б. Цит. соч. — С. 126.

⁹⁷Весьма примечательны в этом плане биография Валери Соланас и её провокационная работа «Манифест Общества полного уничтожения мужчин» (см.: Solanas V. Scum Manifesto. — Verso, 2004. — 15 p.).

⁹⁸Ярким, хотя и далеко не единственным, примером собрания подобных стереотипов и пошлостей можно считать «труд» одиозного журналиста Александра Никонова «Конец феминизма», выдержавший уже два переиздания: Никонов А.П. Конец феминизма. Чем женщина отличается от человека. 3-е изд. — СПб.: Питер, НЦ ЭНАС, 2010. — 368 с.

сти контрпример, опровергающий сделанные автором выводы. Но таково общее свойство всех идеологий: они всегда развиваются крайне противоречиво и, характеризуя идеологию в целом, можно говорить только о тенденциях её развития, а не о качествах, присущих всем её модификациям.

Подводя итог, можно сказать следующее. Благодаря обоснованной в рамках феминистской политической философии специфической «этике заботы», не только (и не столько) решаются теоретические проблемы раннего феминизма⁹⁹, но и проблемы аксиологические. Стереотипный образ феминистки — мужеподобной, распущенной в моральном плане, неразборчивой в сексуальных связях, курящей, злоупотребляющей алкоголем и т. д. — противоречит современному феминизму; тем не менее, он достаточно распространён и сегодня, отталкивая от этой идеологии её потенциальных сторонников. Этика заботы, с её моральными фреймами мягкости, коммуникативности, нежелания причинять боль и т. д., вполне способна изменить этот стереотип. Современные феминисты чаще говорят о детях, стариках, инвалидах и о необходимости заботиться о них; о расовой, гендерной, классовой и прочих формах дискриминации и о необходимости их преодоления, чем о фактическом равенстве женщин с противоположным полом: «...Ориентированным на заботу феминистам удаётся превосходно объяснить, почему практически во всех обществах женщины как группа берут на себя непропорционально большее бремя заботы, в то время как мужчины как группа обычно не участвуют в практиках заботы. Наконец, ориентированные на заботу феминисты предлагают принципы и методы сокращения женского бремени заботы, так чтобы женщина имела столько же времени и энергии, сколько и мужчина, для саморазвития в качестве полноценной личности»¹⁰⁰.

⁹⁹Как показывает Уил Кимлика, феминистская этика заботы скорее добавляет теоретических проблем феминизму, чем решает их (см.: Кимлика У. Цит. соч. — С. 516—537). Собственно, и сами феминисты неоднозначно оценивают противопоставление «двух этик» — этики справедливости и этики заботы; ряд авторов утверждает, что принятие этой концепции только легитимирует существующую дискриминацию по половому признаку.

¹⁰⁰Tong R. Op. cit. — P. 7.