

кий смысл, в качестве такового открыт пониманию другой культуры. Отечественный исследователь В.С. Библер, исходя из основных принципов философии диалога М.М. Бахтина, осуществил анализ не художественного текста или сознания, но типов мышления, присущих конкретным эпохам [2]. Новизна подхода В.С. Библиера состоит в том, что в отношении диалога поставлены исторические типы логик, преобразующих свои исходные начала в момент их наивысшей реализации. Для исследования иронии данный подход ценен тем, что являет новые – историко-логические возможности ее исследования. Если «традиционное» исследование иронии в контексте философского мышления раскрывает связь иронии с самыми различными категориями, оставляя загадкой то, что же является точкой их соединения, то диалогика позволяет «укоренить» каждый исторический тип иронии в соответствующем типе философской логики. Исторические типы иронии включаются в диалог: не внешних категориальных форм, а логик как основа-

ний логик, то есть в само существо историко-логического движения.

Наряду с этим, акцентируемый автором взаимодействующий характер связи ценностного сознания (являющегося онтологическим условием существования иронии) и исторического типа логики (как логического ядра культуры) позволяет не только реконструировать «ироническое содержание» из текстов культуры методом анализа наличной логики, но и раскрыть связь иронии как феномена ценностного сознания с определенным этапом развития этой логики. Таким образом, ирония не только раскрывается посредством историко-логического движения, но и, в определенной степени, диагностирует это движение. Критические возможности иронии, ярко проявляющиеся в эпохи кризисов культуры и «логических катастроф» (В. Библер), являются формой рефлексии культуры по поводу противоречивости, неустранимой парадоксальности ее собственного бытия.

Литература

1. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000.
2. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры (Два философских введения в двадцать первый век). М., 1991.
3. Каган М.С. Философия культуры. Л., 1991.
4. Категории философии и категории культуры / Под ред. М.А. Булатова и В.Г. Табачковского. Киев, 1983.
5. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000.
6. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Избранные труды: Пер. с исп. М., 2000.

Е.С. Турутина

АНДРОГИННОСТЬ КАК ВЫРАЖЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СМЫСЛА ЛЮБВИ В ГЕНДЕРНОЙ ДЕКОНСТРУКЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Томский государственный педагогический университет

Тема андрогинности является стержневой для отечественной философско-культурологической традиции. Именно она выступает, как показывает гендерная деконструкция, наиболее совершенным вариантом в разрешении проблемы соотношения мужского и женского начал в культуре и идеальным способом реализации любви и пола.

У В. Соловьева понимание сути истинной любви, реализуемой на пути «богочеловеческом», невозможно без анализа сущности Христа и понятия андрогинности. Подобно тому, как Сын Божий «воплотился» в человеческой природе, так и подлинная любовь представляет собой единство ду-

ховно-телесного: ничто человеческое не чуждо любви, но только через признание в другом образа Божьего. Судя по тексту Соловьева, этим «другим» в равной степени является как мужчина, так и женщина, и никакие оговорки о превосходстве одного пола над другим, на первый взгляд, здесь не прослеживаются. Мало того, говоря о человеке, сотворенном «по образу и подобию» Бога, Соловьев подразумевает под ним и мужчину и женщину одновременно [1, с. 188]. Однако в личных убеждениях по поводу взаимоотношения полов Соловьев придерживается распространенной в этот период точки зрения об активности мужского начала и пассив-

ности женского, что «первый должен образовательно влиять на ум и характер второй», называя это «азбучными положениями» [1, с. 188]. Будучи представителем своей культуры, в которой обозначены все имеющиеся в ней социальные стереотипы, в том числе взаимоотношения полов, представленных здесь в своей андроцентристской формулировке, Соловьев как истинный философ и провидец не мог воспринимать данность такой, какая она есть, особенно противясь ее несовершенным проявлениям, постоянно ориентируя читателя на «должный», идеальный уровень. Прямо называя мужчину человеком, а женщину – «alter ego», тем не менее Соловьев отмечает, что обособленное их существование друг от друга представляет «несовершенное» и только «потенциальное» бытие, актуальность и подлинность которого возможны только через взаимодействие, т.е. истинную любовь. Таким образом, мужское начало без своего женского дополнения (и наоборот) не признается самостоятельным принципом бытия.

Гендерная деконструкция текстуальности позволяет отметить, что это первые шаги на пути преодоления гендерной асимметрии, сделанные в конце XIX в. Владимиром Соловьевым. Однако его рассуждения о взаимоотношении полов вполне андроцентричны, так как за мужчиной в отношении к женщине признается первенство и активное, деятельное начало, в то время как «женственное» характеризуется как «материал», чистая потенция, а значит, и пассивное начало, которые являются необходимым условием для самореализации мужчины-человека и сами по себе не представляются самостоятельной единицей бытия. Правда, в тексте Соловьева хотя и говорится о равенности мужчины и женщины «по степени актуализации» их бытия, тем не менее их отношения между собой не представляются равными, хотя мужчина «пользуется только потенциальным преимуществом почина, только правом и обязанностью первого шага на пути к совершенству, а не действительным совершенством» [1, с. 189]. Подобно тому, как Бог относится к своему творению, а Христос к Церкви, так и муж относится к жене. В этом сравнении заложен принцип, по которому наиболее полное, актуальное и самостоятельное бытие соотносится со своими менее совершенными формами. Недаром в работе Соловьева понятие человека ассоциируется только с понятием мужчины, который по отношению к женщине есть «творческое, зиждительное начало» [1, с. 190]. Данное положение актуально и для любовной сферы половых взаимоотношений, поскольку, прежде всего, на мужчину возлагается главная роль в реализации истинной разновидности любви. И это несмотря на то, что именно женщина традиционно считается ключевой фигурой в

развитии эмоциональной культуры. Возможно, Соловьев и признавал главенство женщины в этой области, но только в реальных взаимоотношениях полов, которые, по мнению философа, далеки от совершенства. А потому культивирование истинно человеческой любви достойно только мужчины, который и должен сделать «первый шаг» на пути к ней.

Концепция любви В. Соловьева не представляется полной без его учения об андрогинности. Она не только определяет сущность любви, но и раскрывает истинную основу взаимоотношения полов. Хотя Соловьев и возвращается к идеям Платона, сформулированным им в диалоге «Пир», но интерпретирует их уже в русле христианской традиции.

Философское произведение о любви Соловьева имеет важное значение не только для теории любви, но актуально и в практическом смысле, так как учение об андрогинности может интерпретироваться как наиболее оптимальный вариант развития гендерных отношений. Преодоление гендерной дискриминации (как женской, так и мужской) в современном обществе представляется возможным через культивирование истинной и подлинной любви, снимающей социальные барьеры и онтологическую пропасть между мужчиной и женщиной. «Искусство любви», о котором спустя почти полвека будет говорить Э. Фромм, как раз и предполагает переориентацию всех человеческих ценностей с «ложных» на «истинные» и «подлинные», словом, к установке на «бытие» в преодолении гендерной асимметрии.

По мнению З. Гиппиус, размышления двух философов – Соловьева и Вейнингера – оказались схожими и по вопросу об андрогинной сущности человека. Рассуждая о ней, Соловьев ссылается на античный миф, описанный в диалоге «Пир» Платона, о трех разновидностях пола человека: женском, мужском и «смешанном», когда каждая «половинка» стремится к своей – женская к женской, мужская к мужской, а те, кто до разделения их Зевсом были мужчиной и женщиной одновременно, стремятся ко второй своей «половине» соответственно. Таким образом в тексте Платона оправдывается мужская и женская гомосексуальность, поскольку влечение к представителям противоположного пола оценивается великим философом античности как безнравственное и недостойное истинно человеческого, то есть мужчины. Андрогинами, по Платону, собственно и назывались люди, представляющие собой «двуполое существо» – именно они и есть «блудодои» и «распутники» по сравнению с теми, кто испытывает влечение к представителям своего пола [2, с. 11].

Оставив в стороне размышления о сексуальных предпочтениях древних греков, Соловьев исполь-

зовал в своей работе платоновскую теорию андрогинности человека, но только уже в контексте русской христианской традиции. В тексте Соловьева приводится цитата из Библии, на основе которой и выстраивается концепция андрогинности: «В день, когда Бог сотворил человека, по образу Божию, сотворил его, мужа и жену сотворил их» [1, с. 188]. Этими словами философ указывает на андрогинную сущность не только человека, но и самого Бога. Учение о единой муже-женской природе человека представляется для Соловьева ключом к пониманию всех остальных тайн бытия. Через взаимодействие мужского и женского начал раскрывается отношение человека и Бога, культуры и природы, сверхъестественного и естественного, иррационального и духовного. Причем, такие характеристики, как «человек», «культура», «божественное», «сверхъестественное», «духовное» ассоциируются с понятием «мужественности», а «природа», «естественное», «иррациональное» – с понятием «женственности». Таким образом, необходимым условием гармоничного развития мира по Соловьеву является истинное человеческое единство мужчины и женщины. Любовь в гендерном аспекте наделяется русским философом высшим смыслом и назначением в деле «установления истинного сизигического образа этого всечеловеческого единства» [1, с. 213]. Однако для Соловьева, впрочем, как и для Платона, андрогинность предполагает наличие двух людей – мужчины и женщины, любовь между которыми связывает их в одну целую (холическую) личность, являющуюся образцом истинной человечности. Эта мысль в свое время насторожила З. Гиппиус, поскольку из этих размышлений явствовало, что «один человек еще не личность, он лишь некая половинка» [3, с. 192]. По этому поводу ей более импонировала позиция О. Вейнингера, согласно которому два начала (чистая Мужественность и чистая Женственность) в неравномерном виде, с преобладанием того или другого, присутствуют в каждом конкретном человеке. О. Вейninger подчеркивает, что «живой мужчина не бывает только мужчиной: он и женщина. И живая женщина не только женщина: в ней присутствует, в какой-то мере, и мужское начало» [там же]. Развивая идеи европейского философа, Гиппиус называет меру соотношения мужского и женского в одном человеке «единственной и неповторяющейся, как самую личность» [3, с. 193]. На возможность истинной любви влияет ничто иное, как «соответственно-обратная мера», то есть когда Мужеженское существо стремится к Женомужскому [там же]. Таким образом, по словам Гиппиус, истинная, единственная в каждой человеческой жизни любовь образована «двойным» мостом между мужчиной и женщиной: «от мужественности одного человекес-

кого существа к женственности другого и от женственности – к мужественности второго» [3, с. 193]. Этими рассуждениями З. Гиппиус вносит свой вклад и философскую новизну в отечественную традицию андрогинности, теории которой станут особенно актуальными в антропологической мысли конца XX в.

В статье «Метафизика пола и любви» Н. Бердяев пишет, что только благодаря любви, смысл которой – личный, индивидуальный, «восстанавливается андрогинная целостность личности, человек перестает быть раздробленным, ущербным существом» [2, с. 402]. Иными словами, только таким способом преодолевается половая сущность человека, он освобождается от пола, который его тяготил и порабощал. Отныне, став андрогинной (целостной) личностью, человек приобретает свободу и обретает истинный смысл жизни. Однако «победа над рабством» пола, по словам Бердяева, не означает «бесполости» человека, этим лишь преодолевается полярность мужчины и женщины, поскольку любовь есть гармония, в том числе мужской и женской природы. В своей другой работе «Смысл творчества» Бердяев определяет любовь именно как «путь, через который каждый раскрывает в себе человека-андрогина» [2, с. 435]. Смысл половой любви в том и заключается, что через нее «осуществляется полнота человека в каждой половине» [2, с. 437–438].

Понимание сущности андрогинности у Н. Бердяева более схоже с точкой зрения З. Гиппиус, нежели с платоновской традицией, а значит, и Соловьева. Если Гиппиус представляла андрогинную личность по принципу «соответственно-обратной меры» между любящими друг друга мужчиной и женщиной, каждый из которых к тому же является носителем противоположного пола [3, с. 193], то и Бердяев указывает на «сложное соединение мужского начала одного с женским другого и женского начала этого с мужским началом того» [2, с. 438]. Таким образом, андрогинном, по сути, называется не одно двуполое существо, как полагали Платон, а вслед за ним и Соловьев, а «четырёхчленное соединение двух существ» [там же]. В этом, по Бердяеву, и заключается «таинственная жизнь андрогина» [там же]. Лишь в «творческом акте высшей любви» снимается «чуждость» и «враждебность» мужской и женской природе, какими они изначально являются [2, с. 441]. В контексте христианской традиции Бердяев предлагает еще один смысл понятия андрогин, под которым он подразумевает «образ и подобие Божье», что олицетворяет собой приобщение человека (то есть мужчины) к женственности, в идеале выступающей его «внутренним началом». Обвиняя христианство в пренебрежении половой стороной человеческой жизни, русский философ

открыто заявляет: «Религиозный смысл любви половой, эротики в том, что она является источником движения личности ввысь, творческого восхождения» [2, с. 441]. Если пол ограничивает человека и препятствует ему в обретении высшей свободы, то любовь, достигающая в своем развитии совершенства, андрогинна и является одним из главных источников творчества, в котором только и реализуется преодоление зависимости человека, в том числе и половой.

В силу того, что русские религиозные мыслители противопоставляют «секс» и «эотику» (половую любовь), вкладывая в них различные смысловые и оценочные характеристики, только последняя выступает у них своеобразным религиозным символом, сквозь призму которого решаются такие актуальные проблемы христианства, как грехопадение, восстановление целостности человеческой личности через ее приобщение к божественной (андрогинной) сущности, взаимоотношение мужчины и женщины, связь между сексуальностью и продолжением рода. И, несмотря на пессимистические настроения Бердяева, впрочем, как и всякого представителя христианской культуры, что «окончательная тайна бытия андрогинического никогда не будет вполне разгадана в пределах этого мира», однако, по его словам, только «опыт любви эротической приобщает к этой тайне» [2, с. 444]. По этой причине значение половой любви так высоко было оценено русскими религиозными философами периода серебряного века.

В современной философии обычно противопоставляются учения В. Розанова, с одной стороны, и В. Соловьева и Н. Бердяева – с другой. Однако, предпринимая гендерную деконструкцию их текстов, мы видим в них много общего: точками их соприкосновения выступают не только проблематизация пола и любви, но и учение об андрогинности. В статье, опубликованной в журнале «Весы» за 1909 г., Розанов размышляет над библейской цитатой о том, что «Бог сотворил человека по Своему образу и подобию», и делает следующие выводы: «Образ» этот отразился мужчиною, которому недостает женщины, она есть прямое и неперменное дополнение его; и отразился женщиною, которой недостает полноты до «человека» в мужчине. Самое таинственное отношение, которому мы не изумляемся только потому, что его постоянно видим: два существа, которые так явно одно, но разделенное и сливающееся лишь на миг: после чего рождается новое такое же существо, опять половинчатое, с жаждой, с исканием дополняющей себя половины!» [4, с. 306]. Собственно, в этом Розанов и видит смысл половой любви, и не находит ничего «антидуховного» в процессе продолжения рода, в чем, например, Бердяев усматривал разложение ин-

дивидуальности и зависимость от природной необходимости.

Советская культура также внесла свой вклад в развитие теории андрогинности. Однако с учетом идеологической классовой политики особенно ярко выразился мотив приравнивания женского начала к мужскому.

Не только участие в общественном производстве, по мнению Коллонтай, приближает новую женщину к мужчине, но и ее отношение к любви должно быть, как у мужчины. Если традиционная женщина смысл жизни находила лишь в отношениях с любимым человеком, то новая женщина должна относиться к этому не как к цели, а как к одному из условий жизни. Точно так же воспринимал любовь к женщине мужчина на протяжении своей исторической эволюции. Пора и женщине пересмотреть отношение к любви. Кроме того, идеал совместной жизни, предполагающий взаимопонимание партнеров, «основанное на гармоническом созвучии душ и тел», с неизбежностью предполагает собой взаимообмен мужских и женских характеристик. В таком понимании эротической жизни А. Коллонтай заложено андрогинное понимание человеческой природы на новом этапе своего развития, в частности, в условиях социалистической культуры.

Советский идеолог половой морали 20-х годов А.Б. Залкинд, автор «Двенадцати половых заповедей революционного пролетариата», демонстрирует истинный образ человека, соответствующий пролетарскому классу: «Современный человек-борец должен отличаться тонким и точным интеллектуальным аппаратом, большой социальной гибкостью и чуткостью, классовой смелостью и твердостью – безразлично мужчина это или женщина» [5, с. 344]. Как видно из цитаты, речь идет об андрогинной природе нового человека пролетарского общества, правда, скорректированной идеологическими издержками. Автора уже не устраивают традиционные образцы «хрупкой» женственности и «кусатой», «мускулистокулачной» мужественности. Эротически привлекательной «половой приманкой» пролетариата могут быть «основные классовые достоинства», а вовсе не представления о «бессильной» и «кокотливой» женщине и «широкоплечей» фигуре мужчины. Напротив, чтобы стать сексуально привлекательной, «женщина современного пролетариата должна приближаться и все больше приближаться к мужчине» [5, с. 345]. Данное условие представляется идеологу революции единственно возможным на пути классово-полового взаимопонимания.

Однако уже на исходе советской культуры такой взаимообмен мужскими и женскими характеристиками настораживает общественность. Так, стира-

ние мужского и женского, по мнению советского культуролога Ю.Б. Рюрикова, приводит к тому, что «появляется больше каких-то полумужчин и полуженщин», в которых «частенько царит эдакая двуполовая мужественность, и они как бы начинают сближаться в какой-то странный средний пол» [6, с. 188]. Анализируя повесть С. Залыгина «Южноамериканский вариант», Рюриков делает вывод, что, «потеряв живую эмоциональность», душа главной героини становится «бесполой – и от этого поллой» [там же]. Однако Ю. Рюриков выступает, скорее, против искаженного варианта развития женской эмансипации, при которой обогащение мужскими качествами приводит к обеднению традиционными женскими. В этом одностороннем процессе женской эмансипации автор склонен видеть социальное зло, способное негативно отразиться на отношениях в любви, воспитании детей и в целом на развитии культуры. В качестве тревожных симптомов обращения женственности в мужественность Ю. Рюриков называет обращение мужественности в женственность: «при этом черточки, которые для женщин – высшее достоинство, у мужчин обращаются в свои антиподы: мягкость делается мягкотелостью, внимание к мелочам – мелочностью, материнская осторожность – трусливостью, уходом от извечно мужской роли «каменной стены» [там же]. Однако процесс трансформации женственности и мужественности уже начался, и мыслитель, переходя на язык древнекитайской философии, называет его «плодом неверного соединения инь и ян», который, по его мнению, можно исправить, «только исправив это парное рассогласование, только наладив союз инь и ян» [6, с. 190]. В своей концепции автор стремится найти наиболее гармоничную и совершенную форму соединения мужского и женского начал в новой, «биархатной» культуре.

Женственность трактуется им в качестве главных «магнитов» для мужественности, и наоборот. Отсюда наиболее привлекательными свойствами любовных отношений для мужчин, по мнению Ю. Рюрикова, является проявление традиционно женского начала в женщине – доброты, мягкости, отзывчивости, терпимости, а в мужчине для женщины – традиционных мужских качеств – силы, разума, воли, решительности. Вполне очевиден вывод мыслителя, что только в любви, которая «лепит в женщине женщину, а в мужчине – мужчину», возможно идеальное соединение всех этих начал в единое целое, поскольку именно любовь из двух существ делает одно. Отсюда и новая культура должна стать совершенным воплощением маскулинности и фемининности, преодолеть односторонний характер патриархатной мужественности и обновиться «новыми слоями» женственности, но не в ущерб себе, а для гармоничного развития обо-

их начал. «Настоящая, человеческая женственность и настоящая мужественность» понимается Рюриковым как «стержневые человеческие ценности», искажение которых является «ударом по самим основам человеческой природы», их необходимо «растить», «лелеять» и «поддерживать» при помощи специального воспитания и образования, причем «с самого детства» [6, с. 186].

Несмотря на то, что Ю. Рюриков не использует в своих работах термин «андрогинность», тем не менее гендерная деконструкция его теории вносит свой вклад в данное учение, поскольку его позиция сводится к тому, что «Адам и Ева, мужское и женское начала, могут возникать только вместе. Оба они первичны, ни один не может существовать отдельно от другого, и каждый отличается от другого только тем, что есть этот другой» [6, с. 177]. Такой вариант теории андрогинности был предложен Рюриковым в контексте советской культуры, в преддверии нового этапа отечественного социокультурного развития.

Гендерные исследования как западных, так и отечественных философов актуализировали проблему андрогинности в современном научном познании. В своей работе «Дифференциальная психология мужчины и женщины» известный отечественный психолог Е.П. Ильин высказывает тезис о том, что «создателем теории андрогинности считается Сандра Бем» [7, с. 378]. Возможно, автор и прав, если рассматривать только психологические концепции, однако ему можно возразить при анализе философской традиции в этом вопросе. Наше исследование вскрывает данное научное недоразумение, поскольку открыто показывает, насколько была развита теория андрогинности в русской религиозной философии, и первоисточником теории андрогинизма по праву можно считать только Платона. Да и то, античный философ в своем знаменитом диалоге о любви «Пир» признается в том, что позаимствовал образ человека-андрогина из древнегреческой мифологии. Таким образом, теория андрогинности насчитывает многовековую историю, зафиксированную Платоном, и выступает антропологическим ядром в русском философско-культурологическом дискурсе смысла любви.

Известно, что до С. Бем в западном гендерном дискурсе XX столетия к этому вопросу, помимо уже упоминавшегося нами О. Вейнингера, обращался такой авторитетный представитель психоаналитической философии, как К.Г. Юнг. В выделенных им архетипах анимы и анимуса выражается признание андрогинной природы человека – мужчины и женщины. А поскольку архетипы – это «первичные модели», то анима и анимус имеют врожденный характер в психике человека. Если первый представляет собой воплощение женского

начала в мужском коллективном бессознательном, то второй – мужского в женском. Подобное соотношение мужского и женского Е.П. Ильин называет «психологической бисексуальностью» каждого человека [7, с. 378]. Физиологическим подтверждением этого факта является наличие определенной пропорции мужских и женских гормонов у представителей разного пола.

По мнению Юнга, архетипы анимы и анимуса претерпели длительную эволюцию в коллективном бессознательном за счет опыта взаимодействия с противоположным полом. Так, мужчины «феминизировались» в результате многолетней совместной жизни с женщинами, а женщины, напротив, «маскулинизировались» [8, с. 202]. Гармоническое развитие личности, по мнению Юнга, зависит от реализации в мужчине или женщине своей противоположной психической энергии, подавление которой способно негативно сказаться на «душевном» здоровье индивида. В интерпретации Юнга современными западными психологами решение этой проблемы видится в том, что «мужчина должен выражать свои фемининные качества наряду с маскулинными, а женщина должна проявлять свои маскулинные качества, так же как и феминные» [там же]. Отечественный психолог Е.П. Ильин, анализируя позицию Юнга по этому вопросу, говорит о том, что архетип «анима-анимус», состоящий «из вытесненных, непрожитых черт личности», заключает «в себе огромные возможности и энергию для полной реализации потенциала личности» [7, с. 379]. Иными словами, культивирование личностью своей андрогинной природы является не только способом для полной ее самореализации, но и служит связующим мостом для взаимопонимания полов, развитию гендерных отношений, лишенных сексизма и дискриминации людей по признаку пола. Разумеется, сферой самоактуализации андрогинного начала в человеке является любовь, в которой близость полов (физическая, духовная, интеллектуальная) достигает своего наивысшего предела, по сравнению с другими формами социального общения. Только в контексте «катексисных» отношений между мужчиной и женщиной актуализируется «осознание мужчиной своей внутренней женственности (анимы), а женщиной – мужественности (анимуса)», поскольку при таком условии только и возможно взаимопонимание полов и снятие между ними традиционной полярности. К тому же, по словам Ильина, «оставаясь в бессознательном, анима и анимус являются во многом опасными» для психического состояния индивида, но самораскрытие их, напротив, способствует «интеграции истинной сущности, что является показателем личностного роста» [там же].

Известно, что андрогинное поведение в андроцентристской (патриархатной) культуре допускалось более в отношении женщин: если они могли проявлять мужские способности, то такое поведение нередко поощрялось похвалой «Ты как настоящий мужчина». Подобные выпады по отношению к женщине были возможны, поскольку в данном типе культуры традиционные мужские качества являются «более нормативными и желательными» [9, с. 267]. Напротив, назвать мальчика «девочкой», а мужчину «женщиной» считалось верхом оскорбления и унижения, поскольку в «мужской» культуре традиционно «женское» выступало вторичным и негативно оценивалось по сравнению с «мужским» началом. Ссылаясь на работы западных ученых, Ильин отмечает, что «теперь взгляды изменились, и андрогинным может стать и мальчик. Такое поведение вырабатывается у детей в том случае, если оно моделируется на глазах ребенка родителем своего пола и принимается (поощряется) родителем противоположного пола» [7, с. 379]. Таким образом, опыт взаимодействия мужчины и женщины на эмоционально-сексуальном уровне влияет на воспитание в детях андрогинного поведения, которое в современной культуре имеет положительную тенденцию к развитию.

На сегодняшний день гендерно ориентированные учебники и пособия по психологии включают в свое содержание анализ концепции С. Бем, работы которой еще не переведены на русский язык и с позицией которой мы можем ознакомиться через интерпретации западных и отечественных мыслителей. Сандрой Бем был разработан специальный опросник, который в литературе упоминается как анкета половых ролей. Она используется для выявления степени выраженности характеристик маскулинности и фемининности и позволяет определить типы личности: маскулинную, фемининную и андрогинную. В научной литературе андрогиния характеризуется как «сочетание традиционно женских и мужских черт» и интерпретируется отечественными психологами как «значимая психологическая характеристика человека, определяющая его способность варьировать поведение в зависимости от ситуации; она помогает формированию устойчивости к стрессам, способствует достижению успехов в различных сферах жизнедеятельности» как мужчины, так и женщины [9, с. 267].

С. Бем, воскресившая теорию андрогинности в современном западном гендерном дискурсе, полагала, что андрогиния «обеспечивает большие возможности социальной адаптации» [7, с. 380]. А в зарубежных исследованиях, по словам Е.П. Ильина, «была обнаружена связь андрогинии с ситуативной гибкостью»; «высоким самоуважением»; «мотивацией к достижениям»; «хорошим исполне-

нием родительской роли», а также отмечено «большее ощущение благополучия» и «большая удовлетворенность браком» [7, с. 380]. Последний вывод представляет значимость для нашего исследования, поскольку мы защищаем тезис относительно того, что андрогиния является исключительным и наиболее совершенным способом преодоления традиционной полярности полов, способствующей большему взаимопониманию мужчины и женщины в контексте катексисных (эмоционально-сексуальных, любовных) отношений. К тому же западные исследователи констатируют, что «у людей складываются более удовлетворительные отношения с андрогинными партнерами» [там же].

В философском гендерном дискурсе современной отечественной культуры также прослеживается актуальность концепции андрогинности. В работе «Национальный Эрос в культуре» Г.Д. Гачев возвращается к мифу Аристофана из «Пира» Платона, называет его «пророчески-философичным» и говорит о том, что «его стоит заново продумать» [10, с. 137]. Изначально целостное человеческое существо, андрогин (мужчина плюс женщина) в интерпретации отечественного философа, был расщеплен Зевсом на две половины по той причине, что «был устремлен вне себя, на наружную деятельность, «объективную», и этим самым создавал угрозу богам [там же]. Однако в расчлененном состоянии половинки стали заняты тем, чтобы с «неудержимым, страстным стремлением» отыскать среди множества людей свою «частичку»: «отныне все почти силы души и существа стали новые люди тратить на поиск своей половинки, влекомые Эросом, Любовью – этим стали заняты, т.е. внутренней жизнью человечества, а не столь энергичны в сторону богов и вселенной вокруг» [там же]. Однако потом Зевс вынужден был еще раз искалечить человеческое существо, потому что половинки снова «окрепли и стали опасны богам», так появились «четвертушки первочеловека-андрогина» [там же]. Так, наряду с гетеросексуальной любовью происходит оправдание и гомосексуальной, т. е. влечения «половинок» одного пола. Причем, в контексте рассуждений самого Платона, наибольшую социальную значимость имеет мужской гомосексуализм. На наш взгляд, на это влияет: во-первых, патриархальный характер культуры, в которой мужское начало – позитивное и доминирующее, по сравнению с женским, а во-вторых, именно в гомосексуальных отношениях подразумевался наиболее полный и абсолютный характер единства, проявления Эроса.

Другой отечественный исследователь гендерных аспектов культуры, А.Е. Чучин-Русов, выдвигает тезис о «едином (курсив – А. Ч.-Р.) амбивалентном культурном архетипе, претерпевающим по

ходу культурной истории многочисленные периодические валентные трансмутации – расщепления» [11, с. 144]. По характеру содержания данного утверждения концепция андрогина приобретает исключительную важность. Упоминая платоновский миф, автор подробно останавливается на интерпретации библейского сюжета о сотворении человека Богом, указывает, что конечным результатом божественного творчества является «образование гендерно-сексуальной пары, двух антитетических в половом отношении валентных составляющих («сотворил их»): «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их» [там же].

Заслуга гендерного подхода в философии и культурологии состоит в том, что по-новому интерпретируется антропологический «культурный феномен». Так, в концепции указанного автора, он представляет собой «нечто подобное платоновскому человеку, заключающему в себе два тела и оба пола, или алхимическому гермафродиту – андрогину» [11, с. 150]. Более того, «жизнь культуры» – это «циклизация» двух начал – женского и мужского (W – M), а бессмертный Эрос «есть вечное стремление к истине и абсолютному благу, извечное противоборство и неодолимое тяготение M к W и W к M» [там же].

Социокультурные изменения, начавшиеся с середины XX в. в России (развитие гендерных исследований и феминистического движения, феминизация мужчин и маскулинизация женщин, сексуальная революция, легализация проблем сексуальных меньшинств, сексуальные трансмутации и другие), позволяют автору высказать мысль о том, что зарождается новый «культурный вариант возвращения к архетипически-инвариантному гермафродиту – андрогину, библейскому человеку, т.е. к культурным «истокам» [11, с. 152]. Необходимо отметить, что данная гипотеза действительно подтверждается в ходе нашего дальнейшего исследования.

Таким образом, как показала гендерная деконструкция, проведенная в данной части работы, на протяжении развития отечественного философско-культурологического дискурса любви присутствует закономерность обращения к понятию андрогинности, поскольку она выражает идеальное соотношение (гармонию) мужского и женского начал и определяет подлинный (истинный) характер половой любви. Развитие андрогинии представляется наиболее совершенным способом преодоления традиционной полярности полов и способствует взаимопониманию мужчины и женщины в различных сферах гендерных взаимодействий. На этом основании в дальнейшем выстраивается тенденция развития биархатной культуры как выражения идеаль-

ного гендерного сочетания маскулинности-феминности и отхода от патриархатной культуры господствующей мужской цивилизации.

На фоне гинноповорота (обращение к женской теме) и рассуждений о формировании «новой» женственности, обогащающейся традиционно мужскими качествами, в гендерном дискурсе как на Западе, так и в отечественной культуре появляются заявления о «кризисе маскулинности», под которым подразумевается кризис образца традиционной мужественности. Отечественные исследователи также говорят о том, что в российской гендерной системе присутствует конструкция «несостоявшейся маскулинности» [12, с. 181] и наличие «корпоративного стандарта современной мужественности» [13, с. 37].

В последнее время категория «маскулинности» становится предметом специального изучения, в связи с чем в России появляется отдельная область научного познания (на Западе – еще в 70-е годы XX в.) – это «мужские исследования». Совокупность проблем, составляющих понятие «кризис маскулинности», достаточно многолика: женщины постепенно осваивают сферы мужского проявления, «присваивают традиционные мужские социальные привилегии», «становятся похожими на мужчин и начинают успешно с ними конкурировать», в то время как «сами мужчины потеряли или

боятся потерять какие-то ценные качества», а возможно и то, что им стало «тесно и неудобно в привычной исторической коже» [14, с. 190].

Так или иначе, в современной культуре формируются новые образцы «женственности» и «мужественности», которые не вписываются в свои традиционные рамки. Как показывает развитие отечественного гендерного философско-культурологического дискурса, постепенно феминность обогащается маскулинными характеристиками, а маскулинность – феминными. Гендерная деконструкция смыслов любви в отечественном философско-культурологическом дискурсе позволила выявить, что настоящий (подлинный, истинный) человек – это андрогин (мужчина плюс женщина), образ которого постепенно формируется в современной культуре. Деконструкция отечественного философско-культурологического дискурса любви показала, что, во-первых, в современном обществе патриархатные установки сменяются биархатными тенденциями, а, во-вторых, андрогинность из принципа идеальной любви становится принципом социокультурного развития. В соответствии с идеей глобального эволюционизма выдвигается мысль о том, что если антропологическим образом патриархатной культуры выступал человек-мужчина, то биархат провозглашает модель человека-андрогина.

Литература

1. Соловьев В. Смысл любви // Избранное / Сост. А.В. Гулыги, С.Л. Кравца; Вступ. ст. А.В. Гулыги; Прим. С.Л. Кравца. М., 1990.
2. Философия любви. Ч. 2. Антология любви / Сост. А.А. Ивин. М., 1990.
3. Гиппиус З. О любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991.
4. Мир и эрос: Антология философских текстов о любви / Сост. Р.Г. Подольный. М., 1991.
5. Залкинд А.Б. Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата // Философия любви: В 2 ч. Ч. 2. Антология любви / Сост. А.А. Ивин. М., 1990.
6. Рюриков Ю.Б. По закону Тезея // Новый мир. 1986. № 7.
7. Ильин Е.П. Дифференциальная психофизиология мужчины и женщины. СПб., 2002.
8. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1998.
9. Клецина И.С. Изучение гендерных характеристик личности методом психологической самоидентификации // Практикум по гендерной психологии / Под ред. И.С. Клециной. СПб., 2003.
10. Гачев Г.Д. Национальный Эрос в культуре // ОНС. 1996. № 6.
11. Чучин-Русов А.Е. Гендерные аспекты культуры // Общественные науки и современность. 1996. № 6.
12. Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Исследования женщин и гендерные исследования на Западе и в России // Общественные науки и современность. 1999. № 6.
13. Чернова Ж.В. «Корпоративный стандарт» современной мужественности // Социологические исследования. 2003. № 2.
14. Кон И.С. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире // Гендерный калейдоскоп: Курс лекций / Под общ. ред. М.М. Малышевой. М., 2001.