

В. А. Суковатая

«Другой» у Гомера: семантика гендера и сексуальности

Аннотация: предмет исследования данной статьи — концепции нормы, гендера и сексуальности в древнегреческом обществе, получившие отражение в классических мифах. Цель исследования — выяснить, какие гендерные стереотипы и предубеждения содержат древнегреческие мифы и каким образом эти предубеждения сохранились в современном массовом и научном сознании. В качестве методологии использованы постмодернистская деконструкция и феминистская критика, которые расширяют возможности современного исследователя. Делается вывод о наличии образа Другого в истоках древнегреческой культуры, при этом Другой отражал гендерную иерархию маскулинистски ориентированного общества и воплощался в текстах, получивших статус классических. Результаты исследования могут быть использованы в преподавании курсов по культурологии, гендерной теории, античной филологии, постмодернизму.

Ключевые слова: культурология, Другой, друговость, гендер, сексуальность, нормативность, тело, феминность, маскулинность, феминистская критика, гендерный анализ.

В современной философии принято считать, что «друговость» не относится к категориям классической философии¹, теоретическую легитимацию категории Другого связывают с экзистенциализмом Ж.-П. Сартра («Бытие и ничто», 1943), феноменологией Э. Гуссерля («Картезианские размышления», 1931), а также с постмодернистскими, постколониальными и феминистскими концепциями С. де Бовуар, Э. Саида, Х. Баба, Ю. Кристевой, Ж. Деррида, Ж. Лакана, Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Наша идея состоит в том, что хотя формирование теории Другого принадлежит XX в., «следы» и мотивы Другого можно обнаружить в текстах и культурных практиках глубокой древности, в частности в эпосе и мифах Древней Греции, которые для европейского «культурного бессознательного» являются первоисточником философского и политического категориального мышления.

Древняя Греция первой пошла по пути создания эпистемологических и социальных стандартов как в теории, так и в культурных практиках. Именно греки легитимизировали в сознании последующих поколений «норму» демократии: военной — в Спарте, политической — в Афинах. Базисными условиями осуществления этих демократий была их высокая степень гендерной, социальной и телесной *нормативности*: в общественной жизни афинского полиса, в обсуждении и принятии законов, которыми впоследствии будет руководствоваться общество, мог принять участие любой человек, если он — *не женщина, не раб, не чужеземец*². Следовательно, субъектом и носителем прав древнегреческой демократии

выступал *мужчина, свободнорожденный* в данном полисе и обладавший *собственностью*. Такая установка базировалась на представлении о гражданине как участнике военных походов. Военная фаланга воспринималась как естественное продолжение полиса, война — как «естественное занятие» свободных граждан, а гражданином признавался только мужчина, способный выступить на войну в полном вооружении, которое он сам и должен был купить за собственные деньги. Таким образом, потенциальность участия/неучастия в войне, т. е. в захвате, «проникновении» в чужеземное гео-тело, была первым критерием «полноправности субъекта», его «полноценной гражданственности» как воинственной мужественности. Образ же Другого находился в прямой зависимости от образа субъекта в культуре.

Очевиднее всего семиотика древнегреческого отношения к Другому может быть выявлена на материале произведений Гомера. Мы считаем возможным выделить у него несколько типов Другого. «Другие» — представители других этносов и народов, живущие на окраинах греческой цивилизации, о которых Одиссей рассказывает как о реально встреченных на пути; это первый видимый аспект «друговости», ее «национальный» («расовый») и «телесный» образ:

Видел я Кипр, посетил финикийя, достигнув Египта,
К черным проник эфиопа, гостил у сидонян, эрембов;
В Ливии был, наконец, где рогатыми агнцы рождаются,
Где ежегодно три раза и козы и овцы кидают;
В той стране и полей господин, и пастух недостатка
В сыре и мясе и жирно-густом молоке не имеют <...>
... в далеких землях я, собирая богатства,
Странствовал...³

¹ Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос. Философско-культурологический журнал. 2002. № 2.

² См.: Тронский И. М. История античной литературы. М.: КомКнига; URSS, 2005. С. 6–8.

³ Одиссея, IV, 83–91.

«Блаженный народ» феакийцы удалены Гомером от центра греческой цивилизации, воплощая идеальный хронотоп «золотой эры» и «золотого острова». Можно видеть, что «счастливейшую» жизнь без страданий он связывает именно с географической удаленностью «края земли» от ее «центра», т. е. от «власти», что подчеркивает исключительность этой земли. У Гомера, таким образом, мы впервые сталкиваемся с зародышем современных постколониальных противопоставлений «центра» и «периферии»: гомеровский «центр» задает «нормы», однако «периферия» воплощает счастливое бытие «вне норм».

Второй тип Других у Гомера начинается с противопоставления «человек – не-человек», где категория не-людей оказывается гетерогенной: к не-людям относятся существа как высшего, божественного порядка (олимпийские боги), так и животные и существа, находящиеся *между* человеком и животным, в частности доолимпийские, хтонические чудовища (Сцилла, Харибда, сирены), которые обладали правом первородства, но были побеждены олимпийскими богами. Кирка, поющие сирены, сфинкс, гарпии, свергнутые олимпийцами циклопы и гекатонхейры визуализировали своим телесным топосом идею *ненормативного* («маргинального» и «уродливого») тела, и потому несли символическое наказание за несоответствие эталонам эллинской красоты. Можно заметить, что древние греки визуализировали идею современных глобалистских оппозиций в образах древнегреческих богов-титанов-героев и их борьбы с разнообразными «чудовищами». Процесс покорения этих чудовищ и вытеснения их из центра (Элады) на географические окраины цивилизации и лег в основу самосознания классической эллинской культуры. Те, кто по своим телесным, гендерным, этническим параметрам не соответствовал греческим представлениям о «порядке единообразия» (женщины, чудовища, варвары, чужеземцы), должны были влачить, согласно греческой мифологии, безрадостное существование на задворках геополитических провинций. «Удаление из центра» превращалось в политическую акцию, семиотический знак в мифологической картине мира. С точки зрения патриархатных идеологий, «уродство» как знак несоответствия «нормо-идеалу» требовало наказания. Между «героями-греками», обладавшими привилегией «нормы», и «женщинами», «чужеземцами» и «чудовищами» разыгрались первые драмы античности субъекта и Другого.

Третья (и наиболее широко представленная) категория не-людей в гомеровском эпосе — это *женщины, рабы, иностранцы*, т. е. представители неправомочных социальных групп. С наибольшей

отчетливостью противопоставление греков (как источника субъективности) и не-людей формулируется в легендарной «молитве Сократа», согласно древним источникам, звучащей следующим образом: «Спасибо, Господи, что ты меня создал *человеком, а не животным, эллином, а не варваром, мужчиной, а не женщиной*». Если сгруппировать компоненты правой и левой частей между собой, то с одной стороны окажутся «человек – эллин – мужчина», а с другой — «животное – варвар – женщина», синонимизированные друг другу внутри синтагм. Можно заключить, что принцип негативной маргинализации «женщин и уродов», являющийся базовым в глобалистской иерархии ценностей, впервые в качестве самостоятельного дискурса появляется в древнегреческих мифах.

Исследуя эволюцию образов Другого в европейской культуре, Ю. Кристева утверждает, что данаиды, женщины и иностранки, были первым легитимным образом «Других» в европейской культуре: «Данаиды — двойные чужие: они пришли из Египта и сопротивляются браку...»⁴. Брак — единственная возможность для иностранца стать законным «своим» среди «чужих», изменить свой статус на чужбине. Отсюда, согласно Ю. Кристевой, «мыслить *Другого*» значит «мыслить отсутствующее», так как все определения *чужого, иностранца, пришельца* — прежде всего определения апофатические: он не тот, кто есть «мы», у него другой язык, он принадлежит другой земле, другому роду и у него нет в «нашем месте» истории, собственности, семьи. Следовательно, Другим оказывается тот, у кого нет того, что есть у нас, а вовсе не тот, кто обладает чем-то. Именно данаиды воплощают образ первых Других в европейской культуре, так как история их бегства наполнена семантикой изгнания, вины, инаковости, отказа, а главное — они являются *женщинами*. С точки зрения феминистской критики⁵, в семиотике религиозных и мифологических текстов *женское* обычно выступает не как определение пола, но определение *статуса*: быть женщиной значит занимать субординированное (подчиненное) место в иерархии ценностей и легитимности культурного опыта.

На наш взгляд, древние греки первыми в истории артикулировали связь между расой, гендером, сексуальностью и социальным статусом субъекта в своих культурных практиках и текстах. Древнегреческий герой-победитель — всегда мужчина (Одиссей, Язон, Парис, Тезей, Геракл), каждый из которых прославился победами над архаическими чудовищами и умыканием женщин. Женское

⁴ Кристева Ю. Самі собі чужі. Київ: Основи, 2004. С. 59.

⁵ См.: Daly M. Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism. Boston: Beacon Press, 1990.

тело/чувство рассматривалось как наиболее доступный и общепринятый ресурс формирования мужественности древнегреческого героя: Тезей использует ради своего спасения *нить Ариадны*, Язон — *любовь Медеи*. Один из любимых героев древнегреческого эпоса — Геракл, среди заслуг которого победа над Лернейской гидрой, птицами-людоедами и адским псом Цербером, на самом деле был *принужден* богами к свершению 12 подвигов как к своего рода *послушанию* — в наказание за то, что в припадке безумия убил жену Мегару и собственных детей.

Другой пример культурной аберрации связан с образом Медузы. В массовом сознании Медуза являет стереотип свирепой и ужасной женщины, один взгляд на которую способен обращать человека в камень, — хтоническое чудовище, которому отсекает голову Персей, использовав отражающую способность зеркала. Миф о Медузе стал источником разнообразных вербальных и визуальных текстов, в основе которых лежит архетип могучей и неукротимой женщины, способной к соперничеству с мужчинами и, очевидно, потому вызывающей страх и желание ее подавить. Наиболее известным визуальным образом Медузы является картина Рубенса «Голова Медузы», чрезвычайно натуралистично изображающая отрубленную женскую голову землистого цвета, с выпученными в муку глазами, с обрамляющими голову змеями вместо волос. Если рассматривать миф о Медузе с точки зрения традиционной культуры, то в нем представлена победа олимпийских богов и героев (которые олицетворяют «отцовское право») над хтоническими чудовищами (которые воплощают «материнское право»). В этой трактовке героизм Персея оценивается с позиций белого, гетеросексуального, гегемонного мужчины, а Медуза воплощает образ древнегреческого Другого, «чудовища» с «окраины», обладающего феминной сутью.

Однако этот миф имеет гораздо более важную для нашего исследования и менее известную предысторию: Медуза была изнасилована Посейдоном в храме Афины, и гнев мстительной богини пал не на собственного дядюшку Посейдона (ибо доминировать и насиловать — часть древнегреческого образа «истинного мужчины»), а на несчастную жертву, которая была лишена красоты, родного дома, сослана на дальние острова и позже убита еще одним «героем» — Персеем. На момент убийства Персеем Медуза была беременна от Посейдона⁶, но это не остановило ни мужчину-убийцу, ни всю последующую европейскую традицию, воспевающую фактически двойное насилие и убийство беременной женщины.

⁶ Овидий. *Метаморфозы*. IV–V.

То, что классическая трактовка мифа прославляет «подвиг» мужчины-убийцы над «безобразной Медузой», не упоминая о том, что она стала жертвой насилия и обмана, свидетельствует, что создателем этой версии был мужчина-нарратор, оправдывающий любые формы мужского «доминантного» поведения. Вторая трактовка мифа деконструирует патриархатную точку зрения и представляет ситуацию как бы «изнутри», с позиций страдающего Другого, т. е. Медузы, которая стала жертвой интриги нарратора, выдающего убийство жертвы за подвиг. Однако то, что в европейской культуре на многие столетия остается доминирующей первая интерпретация мифа, свидетельствует об ориентации европейской системы ценностей на «гегемонного мужчину» как единственного правообладателя истины. Иначе говоря, кто обладает властью, тот и сочиняет мифы, легитимирующие власть, насколько бы антигуманной она ни была. Убийство Медузы становится необходимым, чтобы скрыть преступление Посейдона, а ее якобы «безобразие» (созданное Афиной) — повод, легший в основу «легальной» версии убийства, призванной привлечь общественное мнение на сторону насильника, а не жертвы.

Часто древнегреческий «герой» делает блестящую мифологическую карьеру за счет потребления любовной энергии двух (трех) женщин, успешно манипулируя их «ожиданием» и «вождедением» ради своих узко-корыстных целей. Например, вина отвергнутой Язоном преданной жены Медеи заключалась в том, что, будучи *иностранкой*, с *окраины*, она мешала ему вступить в другой, в социальном плане более выгодный брак. Парис «сталкивает» интересы трех женщин-богинь, утверждая свое мнение в качестве безусловного стандарта, чтобы в конце концов получить *четвертую женщину, чужую жену*, в качестве «платы» за свой выбор. Двадцатилетние странствия гомеровского Одиссея внешне напоминают ситуацию, которую бы в современном юридическом дискурсе маркировали как «бегство от алиментов»: оставив супругу с малолетним сыном без материальной поддержки, Одиссей отправился «колонизировать» пространства Кирки, Каллипсо и Навсикаи, так как завоевание новых географических территорий всегда происходит путем *при-своения* и *о-своения* женской (*другой*) сексуальности.

Специфика древнегреческой сексуальности проанализирована М. Фуко, показавшим, что единственным принципом античной сексуальности было утверждение власти доминирующего субъекта⁷. Античная эротическая модель категорически

⁷ См.: Фуко М. *Забота о себе. История сексуальности*. Т. III. М.: Рефл-бук; Киев: Дух и литера, 1998.

не приемлет взаимного наслаждения, а насилие над тем, кто обладает низшим статусом, является нормой поведения. Современный исследователь П. Кинар⁸ пишет, что в античном обществе брачная любовь не только отрицала взаимность и удовлетворение женщины, но расценивала страсть как нарушение законов приличия. Согласно античной концепции, наслаждение субъекта не должно разделяться с объектом наслаждения, т. е. Другим, только тогда оно добродетельно. Отсюда пассивность в любви со стороны мужчины расценивалась как преступление, в то время как активность женщины была неприлична и недопустима. *Насилие* вообще и сексуальное насилие субъекта над Другим как подтверждение доминирующего статуса — один из центральных принципов античной «демократии». М. Фуко иллюстрирует эту идею высказыванием Артемидора: «Рыба и курица меня тоже не любят, но я их все равно кушаю»⁹. Агрессия и способность к конкуренции рассматриваются в античной аксиологии как важный концепт сохранения статуса «гегемонной» (доминирующей) маскулинности, цель которой — установить не только социально-политическое, но и культурное, эмоциональное, символическое господство.

Известный немецкий философ и психоаналитик В. Райх утверждал, что именно у древних греков мы впервые сталкиваемся со структурой «сложившегося патриархата», которая основывалась на сексуальной гегемонии мужчин и как физическом, так и символическом подчинении женщин: сексуальная структура древнегреческого общества представляла собой «главенство мужчин, гетеры для высших сословий и проститутки для средних и низших сословий; при этом жены влачат рабское существование, выполняя роль только детородных машин»¹⁰. Во времена Платона, по мнению В. Райха, мужское главенство приобретает исключительно гомосексуальный характер.

В этом аспекте показателен анализ «поз любви», принятых в Древней Греции и получивших отражение в греческом изобразительном искусстве: доминирующими являлись *Supina* (женщина на спине) — до 38 % изображений и описаний, *Prone* (женщина на коленях или на всех четырех конечностях) — до 42%, *Pendula* (женщина сверху) — до 20 % изображений¹¹. Из данного перечня следует, что преобладающими были сексуальные позы *Prone* и *Supina*, в которых положение тела женщины носило очевидно подчиненный характер, боко-

вые позы (*Lateralis*) не зафиксированы вовсе. Более высокий экономический и социальный статус древнеримских женщин обусловил и большее разнообразие сексуальных поз, о чем свидетельствует изобразительное искусство и письменные тексты¹².

Сюжеты, посвященные «священному насилию» богов и героев над женщинами, широко представлены в античной мифологии и позже «популяризованы» в искусстве и литературе Нового времени. Например, бог Посейдон, возжелав Тиро, дочь Салмолея, «*девушку в сон погрузив, развязал он ей девственный пояс. После того как свое возжелание с ней утолил он, бог ее за руку взял... и молвил: «Радуйся, женщина, нашей любви!»*¹³. При «пере-читывании» древнегреческой мифологии можно с ужасом обнаружить, что древняя мифология сакрализует сюжеты и мотивы насилия над женским телом. Зевс похищает Ио в образе быка, а затем проникает к Данае золотым дождем. Аполлон пытается вступить в половые сношения с нимфой, спасаясь от его домогательств, та превращается в лавр. Гадес похищает Кору, а Посейдон домогается Деметры, приняв вид коня. Идея «взаимного наслаждения» любовников во время полового акта отсутствует в античной ментальности, это даже не нововременная идея (ее нет ни в европейском сентиментализме, ни в романтизме), а возникшая в эпоху модерна идея «оправдания» («Любовник леди Чаттерлей»), а затем легитимации женской сексуальности (эпоха «сексуальной революции» и послевоенных женских эмансипаторных движений).

Исходя из семиотики отношений очевидно, что противоборство Одиссея с Циклопом и Тезея с Минотавром маркировано гендерным символизмом. В образах Циклопа и Минотавра присутствуют характеристики «феминности»: оба чудовища пребывают на «окраинах» древнегреческой цивилизации, коррелируя с категорией *женщин и варваров*; и Циклоп, и Минотавр потерпели поражение в битве с героями олимпийских мифов и их статус «поверженных» как бы автоматически лишает их «мужественности». Если анализировать сюжетные ходы самого мифа, то в «ослепении» Циклопа Одиссеем в действительности скрывается семантика *оскопления*. Действительно, единственный глаз циклопа — основной признак его маскулинности в контексте мифа, его возможность наблюдения, «слежения» за Другим, которое в постмодернистской теории расценивается как способ установления доминирующих отношений,

⁸ Кинар П. Секс и страх. М., 1999.

⁹ Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. III. С. 137.

¹⁰ Райх В. Психология масс и фашизм. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 110.

¹¹ Krenkel W. *Figurae Veneris II* // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock*. 1987. No 36. P. 49–56.

¹² Clarke J. R. *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 B.C. – A.D. 250*. University of California Press, 2001.

¹³ Одиссея. XI.

субъектно-объектной иерархии¹⁴. Первоначальное обладание «силой взгляда» как бы уравнивало статусы Циклопа и Одиссея. Потеря возможности «наблюдать», т. е. превращать Другого в «объект», помещая его в фокус своего внимания (как это положено мужчине по его «гендерному статусу»), феминизировало Циклопа, символизировало потерю им мужского гендерного статуса.

Семиотику «оскопления» Циклопа Одиссеем можно подтвердить другим фрагментом гомеровского эпоса. Одиссей вывел спутников из пещеры, привязав их к животу овец и пропустив овец «между ног» Полифема, охраняющего выход из пещеры. Сама идея прохождения *между ног* метафорически воспроизводит идею полового акта, проникновения. Таким образом, Одиссей как бы дважды понизил статус Циклопа, сначала «оскопив» его, а затем символически изнасиловав («взяв» как женщину). Якобы мужская фигура Минотавра представляет другой образ «феминности»: лабиринт — женский символ, знак бессознательного, плотской страсти, способной «поглотить» Логос, рациональную суть мужчины. Победителем выходит Тезей, потому что противопоставляет бессознательной страсти (Минотавру) сознательный инструментализм (*нить* Ариадны).

По мнению феминистских исследовательниц¹⁵, архаические чудовища символически соответствовали цивилизации периода «материнского права», до прихода «закона Отцов». Очевидная «монструозность» низвергнутых героем-мужчиной чудовищ часто смыкается с феминной сутью этих чудовищ. Пожалуй, ни одна мифология мира не создала такого количества телесно микшированных персонажей, как древнегреческая, которые именно своим безобразием провоцировали героя на поединок и терпели в этом поединке поражение. Однако в чем состояли вина и преступление мифологических чудовищ? Один из первых «уродов» в древнегреческой истории — Тифон со множеством голов. Он обладал первородством по отношению к олимпийцам и мог бы претендовать на власть, однако Зевс низвергнул его в Тартар, наказав за внешнее безобразие.

В чем вина Химеры, Харибды и Сциллы или Медузы и ее сестер, живущих уединенно на самых окраинах мифологического мира? В эпистемологии древних греков все они — *уроды*, имеющие *женскую природу*, а кроме того, они нередко жертвы или свидетели «божественного насилия», т. е. прошлых преступлений богов. Объектом наказания делают жертву, если это женщина,

иноземец или существо с иными пропорциями тела. Нарративные политики классической мифологии нацелены на формирование определенного стереотипа, в рамках которого мужчина-субъект всегда «нормативен» и «прав», а Другой виновен уже по своему статусу, даже если он жертва. Греческая мифология делает наказуемым отклонение от мужской нормы и пропорций тела, утрируя несоответствия, превращая их в «угрожающие» или смешные. Химера — конгломерат из головы льва, туловища козы и зада дракона — коннотирована женским качеством и повержена Беллерофонтом в наказание *за уродство*¹⁶. Но ведь Химера не выбирала, в каком теле ей родится; следовательно, ее вина состоит исключительно в несоответствии гендерной и телесной норме.

Сцилла и Харибда соотносятся в мифе с образами «сине-черной земли» и «морской воды, пены», которая «клокочет» и «бурлит»¹⁷. Регулярность поглощения-извержения воды Харибдой и пожирания мореходов Сциллой может быть соотнесена с женским физиологическим циклом и «необузданной» женской сексуальностью, «заглатывающей» фаллос. В эссе «Голова Медузы» З. Фрейд¹⁸ прямо указал на то, что внешность чудовища как бы символизирует образ женских гениталий, при виде которых мужчина «каменеет» от страха *сексуального различия* и кастрации.

В противовес классическому психоанализу американская исследовательница М. Дели¹⁹ выдвигает идею о том, что мужчины «боятся» женской вульвы не потому, что это символ *кастрации* или *уродства*, а из зависти к женской целостности и сексуальному и репродуктивному потенциалу, так как женщина всегда может быть готова к соитию (в отличие от мужчины). Мифологический ужас перед их архаическим могуществом и вредом, который якобы могут нанести женщины, отражает древний страх мужчины перед женской сексуальностью, вылившийся в позднейший христианский миф о «нечистоте» женщин. Даже нимфа Каллипсо, с которой герой Одиссей «делил ложе» в течение семи лет, представлена в мифологии как «богиня ужасная», с которой «общения ни из богов не имеет никто, ни из смертнорожденных»²⁰. Древнегреческие мифы охотно и во множестве представляют изуродованное, искривленное, разъятое женское тело, которое можно использовать для утверждения маскулинной власти. Персонифицируя образ

¹⁴ См.: Mulvey L. Visual and Other Pleasures. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

¹⁵ См.: Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

¹⁶ Илиада. VI, XVII, XXII.

¹⁷ Одиссея. XII.

¹⁸ Фрейд З. Голова Медузы // Russian Imago 2002: Исследования по психоанализу культуры / Гл. ред. В. А. Медведев. М.: Аграф, 2004.

¹⁹ Daly M. Gyn/Ecology. The Methaethics of Radical Feminism. ²⁰ Одиссея. VII.

Другого как *женского, уродливого, периферийного*, мифологический нарратор утверждает привилегии мужского, гетеросексуального гендера и локального патриотизма. «Женщины» и «уроды» возбуждают ужас и отвращение у мужчины-субъекта и этим как бы оправдывают любое насилие по отношению к Другому.

Можно утверждать, что древнегреческая модель мира сформулировала топографию, в которой полисная демократия, гражданские свободы и идеал телесной красоты приобрели маскулинные параметры, в то время как «женщины» и «чудовища» оказались оттесненными на периферию ойкумены. Процесс покорения чудовищ и вытеснения их из центра (Греции) на географические окраины цивилизации лег в основу самосознания классической эллинской культуры. Те, кто по своим телесным, гендерным, этническим параметрам не соответствовал греческим представлениям о «порядке единообразия» (женщины, чудовища, варвары, чужеземцы), должны были влачить безрадостное существование на задворках геополитических провинций. Обращает на себя внимание и эволюция в описании женских образов в гомеровском эпосе: если по отношению к бессмертным олимпийским богиням (спутницам богов) еще фигурировали эпитеты «мощная», «грозная», «мужественная», «мстительная» (Гера, Афина, Артемида), что как бы уравнивало эмоциональную силу и власть богинь с богами, то по отношению к смертным женам и возлюбленным героев уже использовались эпитеты совсем иного семантического качества, например, при описании Пенелопы — «благородная», «стыдливая», «непорочная», что свидетельствует об окончательной победе патриархата над материнским правом²¹. Миф эпохи греческой классики стремится переосмыслить женские божества архаики, распространить концепцию «героизма» исключительно на мужчин; сексуальная власть заменяется культом деторождения; дето-производство, вмененное женщинам в качестве социально-государственной обязанности, ставит их в зависимость от общественного мнения (проблема «невинности» и «девичьей чести»). Афродита дихотомизирована на Уранию (духовную, творческую любовь) и Пандемос (земную, плотскую), и за поклонением первой крылся страх перед телесностью Другого. Патриархат расправился с женскими богинями и древними матриархатными верованиями, переместив их в сферу «демонического», «нечистого», «уродливого».

С установлением христианства оргиастические культы послужили поводом, узаконившим нача-

ло не менее варварских гонений против женщин, обвиняемых в ведовстве: их владение древним шаманским знанием, целительскими контрацептивными технологиями укрепляло их авторитет в народе и сопротивление монотеистическому христианству. Религиозная борьба за установление монополюльной власти, тесно связанной с государственными интересами, вылилась в средневековые демонологические процессы, в результате которых сотни женщины, даже не имевших отношения к ведовству, были отправлены на костер. Сам облик древних богинь, имевших телесную связь с естественной природой и дикими животными, а потому украшенных рогами, хвостом, покрытых шерстью, способных летать или преображаться в зверей, наталкивал христианских инквизиторов на идентификацию их с идеей «зла», «инфернальности». Христианские демоны и сатана были сконструированы с использованием внешних характеристик древних богинь, что должно было, по мысли монахов, опорочить языческие верования, в течение долгого времени составлявшие конкуренцию христианству.

Анализируя семиотику современных фильмов ужасов в массовом кинематографе, американская исследовательница Б. Крид показывает, что корнями они уходят в архаические представления о чуждой *телесности*, прежде всего — женской телесности как *другой*, с точки зрения субъекта-мужчины²². Установление идеологического господства патриархата требовало изображение женских богинь, воплощающих идею феминности, в уродливых формах подавленной сексуальности. Древняя Великая Мать и Богиня была трансформирована во внушающего ужас *Чужого*: женская религиозность интерпретировалась как «одержимость», требующая вмешательства мужчины-экзорциста. При этом женщины, не желающие принимать мужскую власть, перевоплотились в «вечно девственных» Весту, Афины и Артемиду.

В отличие от древнегреческой, многие другие мифологии гораздо толерантнее к женщинам, чужеземцам и «уродам», т. е. образам «другого» гендера и сексуальности. Древнеегипетская ойкумена широко населена нечеловеческими персонажами, боги часто имеют зооморфный облик: Анубис с головой собаки, Хатор с головой коровы, Сохмет с головой львицы, священная кошка Бастет. Между тем, древнеегипетской мифологии незнакома концепция «маскулинной гегемонии», которая бы базировалась на уничтожении и вытеснении «из центра» цивилизации неандроцентричных особей. Сам принцип древнеегипетской власти ви-

²¹ Шталь И. В. «Одиссея» — героическая поэма странствий. М.: Наука, 1978.

²² См.: Creed B. The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalyses. London; New York: Routledge, 1994.

зуализирован в гендерно эгалитарном варианте: управляющие миром мужские и женские фигуры представлены попарно, символизируя идею взаимодополнительности: Осирис и Изида, Сет и Нефтида, Геб и Нут.

Гендерно толерантной выглядит и индийская мифо-онтология, в которой анималистический облик многих персонажей только подчеркивает их священное происхождение: слогоголовый Ганеша, обезьяний бог Хануман, аватары Вишну в образах черепахи, льва и беременной женщины! Индуизм культивировал служение Шакти — великому женскому началу, через слияние с которым мужчина только и может достичь состояния наивысшего блаженства. Отсюда — учение Кама-сутры и практики тантризма: только насладившись с партнером взаимно, возможно правильно служить богу. Известные божественные супружеские пары Шивы и Кали (Шивы и Дурги), Вишну и Лакшми, Рамы и Ситы также менее враждебны и подозрительны друг к другу, чем древнегреческие Зевс и Гера, или Плутон и Кора. Принцип Инь-Ян, мужско-женского равновесия визуализирует классическая китайская мифология.

Феминной является и германо-скандинавская традиция, в которой долгое время сохранялись традиции женского шаманизма, целительства и магии. Именно германская мифология создает образы дев-воительниц, валькирий, активно участвующих в сражениях наравне с мужчинами-воинами и сопровождающих их в раю. Среди скандинавских богинь многие являются покровительницами эвристических и социальных качеств, а не исключительно домашней и семейной жизни (Эйр — богиня врачевания, Гефьен — богиня талантов, Снотра — богиня разума, Син — защитница обвиняемых в суде).

Из сказанного можно сделать вывод, что античная гендерная модель являет собой один из наиболее дискриминирующих по отношению к женщине типов нарративной власти.

Постмодернистские исследователи доказывают, что далеко не всем культурам древности был свойствен маскулинистский и патриархатный тип самосознания. Проанализировав археологию и литературу древности, американская исследовательница Э. Девис²³ утверждает, что в недрах патриархатного монотеизма скрывается феминоцентрированное прошлое, которое она назвала «потерянной цивилизацией» человечества. Американский культуролог М. Гимбутас считает, что в модернистской науке понятие «цивилизация» прилагалось только к военизированным и классовым сообществам, это было одним из научных мифов, результатом дискриминирующих политик Античности, сохранившихся в структурах современного мышления. Она утвержда-

²³ Davis E. G. *The First Sex*. Baltimore: Penguin, 1972. P. 18.

ет: «Серьезное заблуждение считать, что неотъемлемой частью человеческой культуры является война»²⁴. Археологические раскопки показывают, что среди изображений эпохи палеолита и неолита нет изображений боевого оружия, как нет и рисунков вооруженных конфликтов. Многие древние поселения были найдены в не очень удобных с точки зрения обороны местах, т. е. их жители не беспокоились о нападениях. Следует признать, что лишь поздние цивилизации древней Европы носили отчетливо иерархический, воинственный характер и были сконцентрированы вокруг поклонения фаллосу (сохранившемуся во всех монотеистических религиях).

Американский антрополог П. Сенди²⁵ утверждает, что общества, характеризующиеся гендерным эгалитаризмом, выдвигали в качестве «божественных демиургов» и «творцов Вселенной» женские персонажи или мужско-женские пары, тогда как маскулинно-центрированные социумы видели создателя в образе мужчины или животного. Существует корреляция между гендером Создателя и способом творения Вселенной: женщины-демиурги или супружеская чета обычно творят мир из собственного тела, путем сексуального союза и божественного рождения; мужчины и животные «лепят» мир из «пустоты», трансформируют людей из растений, животных, дерева или глины.

Изначально европейская культура поклонялась женским богиням и Великой Матери как дарительнице жизни. Политеизм часто имел выраженный феминный характер, что проявлялось и в женских образах, и в самой структуре религии. Древнейшая Средиземноморская культура на территории современных Италии и Греции, как и Трипольская культура на территории современных Украины, Молдовы и Румынии, были культурами «женского», не завоевательного типа, которые пали под натиском кочевых племен (с непроизводящим типом экономики) в середине V тыс. до н. э.²⁶ Вытеснение женского плюрального и полицентричного начала из культурного сознания через формирование мизогенетических нарративных политик оказалось эффективным оружием в борьбе за укрепление власти пришедших завоевателей. Однако именно гендерные конструкции мифов эпохи патриархата предопределили характер гендерных и расовых предубеждений современной европейской культуры и науки: они стирали из памяти человечества древние матриархатные культы, заменяя их ма-

²⁴ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. С. 7.

²⁵ Sanday P. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. New York: Cambridge University Press, 1981. P. 58.

²⁶ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. С. 387–389.

скулинно-центрированной мифологией. Это означает, что античная мифология не содержала женских образов «силы», «мудрости», «нормативности». Однако в процессе замены «материнского права» «отцовским» женщины все в большей степени вытесняются на «периферию» культурного сознания, занимая статус, эквивалентный «монстрам», «чужеземцам», «уродам», «варварам». Такое изменение символично: понятие нормы можно считать изобретением патриархатной системы мышления, в то время как матриархатное право отождествляется с отсутствием жесткого центра, единообразной нормы.

В классической античности, пришедшей на смену нецентрированной культуре матриархатного типа, происходят первые установления не только телесных, но и эпистемологических и политических стандартов. Конструирование персонифицированных гендерных, расовых, моральных Других обусловлено стремлением к утверждению единообразия «нормы» и «истины». Создание «нормы» способствует поддержанию властных иерархий и привилегий для тех членов общества, чьи тело, гендер, нация, раса, язык признаны «нормативными» большинством или традицией. В традиционном мышлении «норма» эквивалентна «истине», а одной из задач власти является движение к «истинности», т. е. к установлению собственного стандарта нормы, за которым следует сегрегация населения по принципу соответствия/несоответствия «норме» и необходимое «исправление» в случае несоответствия (пример чего — одиозное с античности «прокрустово ложе»). Эпистемологическая «истина» и эстетическая «норма» становятся частью политической идеологии, используемой для сохранения доминирующего положения одних социальных групп («нормативного большинства») и ущемления прав других групп населения (меньшинств), в силу социальной и физической «уязвимости» оказывающихся вытесненными за пределы познавательной и эстетической «нормы».

Фаллический культ, который пришел на смену матриархатным децентрированным культам, стандартизировал пропорции мужского тела как «норму», поместил мужское тело в центр Вселенной; в рамках средиземноморской цивилизации это привело к тому, что представители иной телесности получили более низкий культурный статус, а в идеологическом плане оказались вытесненными из «центра» античной цивилизации — на удаленные острова или «край света». Именно в Античности появились первые оппозиции глобализма: противопоставления «центра» и «периферии», где «центр» включал семантику субъектности, культуры, рациональности и мужской телесности, в то время как «периферия» подразуме-

вала «вторичность», «женственность», «природу» и уродливое, неправильное тело. Каждый из перечисленных образов *другости* выступил своего рода концептуальной матрицей для последующих теоретических рефлексий, причем большинство из них получили широкое распространение в науке и массовой культуре Нового времени.

Можно утверждать, что наиболее распространенными репрезентантами Другого в европейской классической мифологии выступают *женщина*, *чужеземец* (человек другой расы или нации), *чудовище* (урод), а основным маркером их «другости» выступает *тело*, видимые телесные отличия: на уровне другой сексуальности, строения тела, представлений о нормах красоты. Из этого следует, что мифологические образы Другого не были исключительно плодом архаического воображения; они *текстуализовали* реально существовавшие общественные практики и фиксировали их в мифологической, философско-религиозной или литературной форме. Очевидно, что в религиозных образах и обрядах, которые до настоящего времени обладают статусом «сакральности» и оказывают влияние на общественное сознание, в образе Другого получили закрепление гендерные, расовые и сексуальные предубеждения, характерные для патриархатного мышления и общества. «Патриархатное общество» представляет собой структуру социальных отношений, в которых белый гетеросексуальный мужчина, обладающий собственностью, выступает как доминирующий субъект, субординируя женщин, а также гомосексуальных мужчин и представителей не-белых рас. Агрессия и конкурентность рассматриваются в этой концепции как важный принцип сохранения «гегемонной» (доминирующей) позиции субъекта.

Агрессия в маскулинном обществе соотносится с сексуальной потентностью, а последняя означает возможность силой овладеть *телом* противника и расценивается в сознании античной цивилизации как знак превосходства, соединяя власть с сексуальностью и с культурным доминированием. В противовес этому «феминный» тип культуры тяготеет к плюрализму и принятию Других, как к основе своего разнообразия, использовал вариативность, релевантность понятия «истина». Изгнание плюральных образов телесных Других и замена их «жертвами» сексуальных домогательств демонстрирует факт целенаправленной гендерной ангажированности мифологических текстов в период установления монотеистической власти. Позже, в христианской культуре, религия стремится сделать женщину ответственной и за сексуальный акт, и за желание мужчины. Можно сделать вывод, что гендер (женский), телесное несоответствие канонам, рождение

вне полиса автоматически превращало каждого в Другого. Другому приписывались качества уродства, коварства, опасности, вне зависимости от его объективного поведения. Другой требовал укрощения или оттеснения на окраины цивилизации, что можно рассматривать как начало зарождения эпистемологии неравенства. Анализ показывает, что Другой и «друговость» представляют собой род метапроекта

культуры, их можно реконструировать в древнейших культурных текстах. Философские теории, посвященные проблематике Другого, мы предлагаем рассматривать как рационализированную часть более глобального метанарратива, который существует в культуре на разных уровнях ее самовыражения и саморефлексии: в религии, мифологии, искусстве, в социальных и политических отношениях.

Список литературы:

1. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // *Топос. Философско-культурологический журнал*. 2002. № 2.
2. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
3. Кинар П. Секс и страх. М., 1999.
4. Кристева Ю. Самі собі чужі. Київ: Основи, 2004.
5. Райх В. Психология масс и фашизм. СПб: Университетская книга, 1997.
6. Тронский И. М. История античной литературы. М.: КомКнига; URSS, 2005.
7. Фрейд З. Голова Медузы // *Russian Imago 2002: Исследования по психоанализу культуры* / Гл. ред. В. А. Медведев. М.: Аграф, 2004.
8. Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. III. М.: Рефл-бук; Киев: Дух и литера, 1998.
9. Шталь И. В. «Одиссея» — героическая поэма странствий. М.: Наука, 1978.
10. Clarke J. R. Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 B.C. – A.D. 250. University of California Press, 2001.
11. Creed B. The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalyses. London; New York: Routledge, 1994.
12. Daly M. Gyn/Ecology. The Methaethics of Radical Feminism. Boston: Beacon Press, 1990.
13. Davis E. G. The First Sex. Baltimore: Penguin, 1972.
14. Krenkel W. *Figurae Veneris II* // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock*. 1987. No. 36.
15. Mulvey L. Visual and Other Pleasures. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
16. Sanday P. Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality. New York: Cambridge University Press, 1981.

References (transliteration):

1. Val'denfel's B. Fenomen chuzhogo i ego sledy v klassicheskoy grecheskoy filosofii // *Topos. Filosofskokul'turologicheskii zhurnal*. 2002. № 2.
2. Gimbutas M. Tsivilizatsiya Velikoy Bogini: Mir Drevney Evropy. M.: ROSSPEN, 2006.
3. Kinar P. Seks i strakh. M., 1999.
4. Kristeva Yu. Sami sobi chuzhi. Kiiiv: Osnovi, 2004.
5. Raykh V. Psikhologiya mass i fashizm. SPb.: Universitetskaya kniga, 1997.
6. Tronskiy I. M. Istoriya antichnoy literatury. M.: KomKniga; URSS, 2005.
7. Freyd Z. Golova Meduzy // *Russian Imago 2002: Issledovaniya po psikhoanalizu kul'tury* / Gl. red. V. A. Medvedev]. M.: Agraf, 2004.
8. Fuko M. Zabota o sebe. Istoriya seksual'nosti. T. III. M.: Refl-buk; Kiev: Dukh i litera, 1998.
9. Shtal' I. V. «Odisseya» — geroicheskaya poema stranstviy. M.: Nauka, 1978.
10. Clarke J. R. Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 B.C. – A.D. 250. University of California Press, 2001.
11. Creed B. The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalyses. London; New York: Routledge, 1994.
12. Daly M. Gyn/Ecology. The Methaethics of Radical Feminism. Boston: Beacon Press, 1990.
13. Davis E. G. The First Sex. Baltimore: Penguin, 1972.
14. Krenkel W. *Figurae Veneris II* // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock*. 1987. No. 36.
15. Mulvey L. Visual and Other Pleasures. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
16. Sanday P. Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality. New York: Cambridge University Press, 1981.