

5. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
7. Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982.
8. Печчеи Аурелио. Человеческие качества. М., 1985.

Т.И. ВЛАСОВА

ГЕНДЕРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ В САМОСОЗНАНИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Формирование личности женщины в эпоху Возрождения, несомненно, было связано с ведущим направлением итальянского гуманизма – гражданским гуманизмом и той ролью, которую играла добродетель (*virtù*) в формировании личности философов итальянского кватроченто и чинквеченто: Лоренцо Валлы, Пико делла Мирандоллы, Бруно Аретино, Леона Батиста Альберти и др. Принято считать, что Возрождение выдвинуло идеал разносторонней и гармоничной личности, а отсюда – высокая роль образования и воспитания. Образование понималось как единственно прочное и надежное достояние, не подверженное коварной судьбе. И поэтому важным требованием, предъявляемым к новой личности, становится изучение гуманитарных дисциплин – *studia humanitatis* [1, 86].

Леонардо Бруни Аретино посвятил трактат «О научных и литературных занятиях» (1422-29) Батисте Малажесте, которая принадлежала к кругу образованных женщин своего времени. Философ предлагал женщине в качестве главных две области знания – религию и добродетельную жизнь, к которым он добавляет историю, чтение ораторов и поэтов. Аретино пишет, что у него достаточно примеров знаменитых женщин, прославившихся в литературе, науках и красноречии, и желает, чтобы «этому уму, поскольку он обещает мне постигнуть всех вершин, была свойственна пылкая страсть к познанию, так чтобы никакой род дисциплин он не отвергал, не почитая чуждым для себя» [2, 53-63].

Кристина Пизанская (1364-1430) писала от лица женщин в защиту женщин на стыке средневековья и Возрождения. Именно Кристина, как указывает В.Успенская, познакомила французское общество с сочинениями Данте, Петрарки, Боккаччо и пользовалась огромным авторитетом в обществе. Две основные темы присутствуют в ее творчестве: любовь к Франции и «женский вопрос» – вера в то, что женщины не ниже мужчин просто потому, что они женщины [3, 56]. В «Книге о граде женском» (1405) Кристина, защищая свой пол, представила список женщин, достойных восхищения благодаря своим добродетелям и вкладу в мировую культуру. Вовлечение в полемическую переписку с некоторыми известными мужчинами-гуманистами того времени положило начало трехсотлетним литературным дебатам под названием «спор о женщинах». В этом споре «феминисты» и «антифеминисты» того времени строили свои аргументы вокруг «примеров» – “*exempla*”. Кристина опубликовала «Книгу о граде женском» с целью опровергнуть обвинения ученых мужей против порочной женской природы. Эта книга – не только вдохновляющий текст в защиту женщин, но и, как считает историк Г. Лернер, «первый вклад в создание истории женщины» [4, 144-145].

По мнению многих исследователей, с вовлечения Кристины, а затем и других женщин в переписку с авторами многочисленных сочинений начинается ранний этап в движении женщин за эмансипацию [5, 27-44].

По своему положению «единственной и возлюбленной сестры Короля» (как она всегда именуется в документах эпохи) Маргарита Наваррская (1492-1549) стояла в непосредственной близости к политическим событиям своего времени и иногда принимала в них деятельное участие. Эразм Роттердамский в письме к Маргарите писал ей, что он «восхищен высокими дарами, которыми наградила ее бог, – мудростью, достойной философа, целомудрием, умеренностью, благочестием, несокрушимой силой духа и достойным удивления презрением к суете света» [6, 377-378]. В историю мировой литературы Маргарита Наваррская вошла благодаря сборнику новелл «Гептамерон», который, хотя и следует за «Декамероном»

Боккаччо, но обладает рядом весьма характерных идей. В контексте данной работы представляется интересным, что новеллы «Гептамерона» рассказываются в дамском обществе, иногда – самими дамами, рассказываются языком благопристойным, но довольно прямо и просто, и эта откровенность явно не шокирует великосветских дам. Правда, следует учесть и законы жанра – новелла пользовалась правом на эту откровенность. Маргарита Наваррская противопоставляет в своих рассказах плотскому вожделению любовь добродетельную, высокую, «надчувственную». Устами своей героини автор говорит, что «истинные любовники» любят в девушке или женщине некое совершенство – красоту, добродетель, благородство. Возлюбленная для них – воплощение высокого духовного идеала, но постигается этот идеал только через любовь к красоте видимой и к земной человеческой добродетели [7, 134]. Это очевидно, отзвуки платоновского «Пира»: через любовь к красоте, проявленной в земных творениях, человек восходит к красоте абсолютной.

Весьма важным элементом в моральной концепции Маргариты является и проведенная через всю книгу апология женской чести, чистоты девушки, достоинства замужней женщины. Вообще Маргарита в «Гептамероне» выступает как защитница женщин: в большинстве ее новелл женщины являются положительными персонажами, как простые женщины из народа, так и представительницы знати.

Несомненно, книга Маргариты Наваррской была своеобразным оружием против ханжества и лицемерия в отношениях женщин и мужчин. Она ратовала за чистоту и порядочность человеческих отношений, как исходящих от мужчины, так и женщины.

В эпоху Возрождения женщины принимают в Италии деятельное и самостоятельное участие в изучении древней литературы, напр., мать Лоренцо Медичи Серафина Колонна, принцесса Бьянка д'Эсте и др. В Англии замечательной своей ученостью отличались, например, в XVI в. леди Грей и мать Бэкона, славившаяся и как лингвист, и как теолог. В Голландии дочь американского врача Ван-ден-Энда преподавала латинский язык Спинозе. Во Франции Эмилия де Бретейль перевела на французский язык сочинения Лейбница и Ньютона и снабдила их замечаниями, которые Вольтер назвал образцовыми произведениями ума и красноречия. В Германии к 1715 г. литература насчитывала 111 поэтесс и т.д. Тем не менее некоторые гуманисты советовали не передоверять воспитание мальчика матери, не оставлять подолгу на женской половине и т.д., потому что детям нужно находиться больше в обществе взрослых мужчин и вообще быть с теми, от кого они могут научиться чему-нибудь хорошему [8, 33-34]. Но, несомненно, Петрарка и Боккаччо пропагандировали идею моральной полноценности женщины. Великий английский писатель Дж. Чосер разделял эту идею, написав «Легенду о славных женщинах», используя сочинение «О славных женщинах» Боккаччо, в которой рассказал о высоких нравственных качествах влюбленных женщин. Даже приходской священник в своем рассказе-проповеди, которым заканчиваются «Кентерберийские рассказы», библейскую легенду о создании Богом Евы из ребра Адама толковал как божественное указание на то, что женщина должна быть товарищем (fellow) мужчине. В «Рассказе Франклина» Чосер кратко сформулировал свое понимание любви и положения женщины в браке: «Любовь, как все духовное, свободна. И всякая достойная жена свободной хочет быть, а не рабыней. Мила свобода ей, как и мужчине» [9, 33].

И средневековье, и последующая за Возрождением Реформация ставили в центр своей антропологии космическую драму грехопадения и искупления человека, и в этом контексте трактовалась женщина. Гуманисты, не отвергая декларативно идею первородного греха, либо обходят проблему греховности человека, либо ставят в центр внимания не спасение человека, а его земное предназначение, либо, наконец, пытаются найти единство того и другого, видя в земном человеческом существовании возможность осуществления творческих способностей человека. Все эти тенденции, нашедшие наиболее полное выражение в философской мысли флорентийского неоплатонизма, получили дальнейшее развитие в так называемом «христианском гуманизме» первой трети XVI в. Деятели Эразмова круга толковали христианство как учение о человеческой нравственности, совпадающей с природным законом, т.е. христианская этика включалась в систему гуманистических представлений о мире и человеке [10, 34-110]. Именно это и провозглашается Эразмом в одном из его «Разговоров

запросто»: «Высшая честь и слава замужней женщины в том, чтобы быть покорной своему супругу. Так заведено самую природою. Так пожелал Господь Бог, – чтобы женщина во всем зависела от мужчины» [11, 167]. В диалоге «Аббат и образованная дама» философ, правда, высмеивает монаха, считающего, что «женская снасть – веретено да прялка», и имплицитно поддерживает «образованную даму», доказывающую, что матери семейства полагается управлять домом, воспитывать детей и для этого ей необходимо быть начитанной; что не такая уж редкость: «... и в Испании, и в Италии между высшей знатью немало женщин, которые с любым мужчиной потягаются; в Англии есть женщины из дома Мора, в Германии – из дома Пиркгеймера и Блауэра». Кончится тем, – заключает «образованная дама», что «... мы возглавим богословские школы, мы будем проповедовать в храмах, мы завладеем вашими митрами», потому что «... сцена мира меняется, и надо либо вовсе снимать маску, либо каждому играть свою роль» [12, 255-260]. Эта роль женщины у Мишеля Монтеня пишется в соответствии с законами природы в противовес схоластическим измышлением о ее греховности. Женщины, пишет Монтень в своих «Опытах», «нисколько не виноваты в том, что порою отказываются подчиниться правилам поведения, установленным для них обществом, – ведь эти правила сочинили мужчины, и притом без всякого участия женщины». Именно поэтому, утверждает великий французский философ, «у них с нами естественны и неминуемы раздоры и распри, и, даже самое совершенное согласие между ними и нами ... чисто внешнее, тогда как внутри все бурлит и клокочет» [13, 93]. В главе «О стихах Вергилия» Монтень утверждает, что чрезмерно строгие требования к женской добродетели идут вразрез с ненасытной природой женщины, а, с другой стороны, молодые девушки воспитываются исключительно для любви, в их душах не запечатлевается ничего иного [14, 96]. Женщин соблазняют, «распалют» всяческим образом, продолжает Монтень, будоража их воображения, а потом осуждают их непорядочность. Отношение к наготы может служить таким примером: спартанские женщины каждодневно видели молодых людей своего города раздетыми догола и сами не очень следили за тем, чтобы «их бедра были при ходьбе надежно прикрыты, находя, как говорил Платон, что они достаточно прикрыты своей добродетелью ... Но те, о которых говорит Св. Августин, те и впрямь считали искушение, исходящее от наготы, наделенным поистине колдовской силой и выражали в связи с этим сомнения, воскреснут ли женщины, чтобы предстать на Страшном суде, сохраняя свой собственный пол, или же сменят его на наш, дабы не искушать нас в этом царствии блаженных» [15, 101]. Любопытство, считает Монтень, по своей природе не заслуживает слишком суровой оценки, и приверженность женщин этому пороку в глазах мужчин становится отвратительней и гаже, чем того заслуживает его сущность, и ведет к последствиям еще худшим, чем истина, его породившая [16, 102]. Ведь Св. Иероним говорит, что считает более легким носить, не снимая, всю жизнь доспехи, чем тяжкое бремя девственности, а обет безбрачия – самый благородный из всех, ибо он самый тягостный. Итак, наиболее мучительный и суровый долг, какой только можно придумать для человека, «возложили на дам, и честь выполнять его предоставили им одним» [17, 103]. Следовательно, считает философ, природное желание в женщинах естественно, и было бы величайшей глупостью пытаться его обуздать [18, 109]. Нет ничего опасней и страшней для женщины, делает заключение Монтень, чем господство мужчины и безраздельное обладание ею [19, 127-128]. Что касается философии, пишет Монтень, то она «нисколько не ополчается против страстей естественных, лишь бы они знали меру, и она проповедует умеренность в них, а не бегство от них; ее усилия в борьбе с ними направлены исключительно против тех страстей, которые чужды нашей природе и привносимы извне» [20, 142]. Завершая свою главу «О стихах Вергилия», Монтень делает вполне «приземленный» вывод очень простыми словами о том, что и мужчины и женщины вылеплены из одного теста, «если отбросить воспитание и обычаи, то разница между ними невелика», обращаясь в качестве примеров к Платону, который в своем государстве привлекает и тех и других к занятиям всеми науками и всякой деятельностью, и философу Антисфену, не делающим различия между женскими добродетелями и мужскими. «Гораздо легче обвинить один пол, нежели извинить другой. Вот и получается, как говорится в пословице: потешается кочерга над сковородой, что та закоптилась» [21, 148]. Таков итог жизнелюбивой эпикурейской

философии Монтеня в отношении полов: нужно жить, сообразуясь с велениями природы, пользуясь в меру уготованными для женщин и мужчин телесными и духовными наслаждениями, в равной мере отвечая за свои ошибки. Поставив во главу угла культ «благой природы» и пытаясь утвердить идею естественности, естественного состояния человека, Монтень, как считают ученые, подготовил почву для теории естественного права, развитой писателями XVII в. и превратившейся в революционную теорию у представителей французского Просвещения XVIII в [22, 436-437].

В «Новой Атлантиде», представляющей собой итог долголетних размышлений Ф. Бэкона, на примере возвеличивания родоначальников-тирсанов также провозглашается идеал естественных обычаев, «согласных с природой». Социальный строй Бенсалема покоится на «естественных», патриархальных основаниях, в которых царит глубокое уважение к законам природы, в частности, к семейному принципу. Описывая «Праздник семьи», Бэкон всячески возвеличивает родоначальника-тирсана, породившего не менее тридцати детей и внуков, то есть в бенсалемском обществе окружены почтением и пользуются моральным авторитетом те, кто по естественным причинам являются родоначальниками больших семейств и приумножают число подданных бенсалемского государства. Какова же роль матери-прародительницы столь большого семейства на Празднике семьи? «Тирсан выходит со всем своим потомством, причем мужчины идут впереди его, а женщины позади; а если жива мать, породившая их всех, то ... на хорах отгораживают для нее особое помещение ... там она сидит, невидимая присутствующими» [23, 20]. Более Бэкон не упоминает мать семейства в своем очень пространным описании Праздника семьи. То есть «идеал» Бэкона представляет собой идеал английского пуританства, отводивший женщине в религиозной антропологии реформационных учений крайне негативное место в космической драме грехопадения человека как его первопричины. Реформация, как известно, – и на идейном уровне, и на бытовом, – всячески принижала роль женщины, что отражало общую идеологию Реформации. В своей борьбе за светскую человеческую культуру, проникнутую разумом, гуманисты вдохновлялись светом античной мудрости, Лютер же негодовал, что в университетах «правит не столько Христос», сколько слепой языческий учитель Аристотель, и советовал изъять из употребления все важнейшие сочинения Стагирита [24, 276]. Суверенность человеческого разума – только одна из сторон гуманистического образования. Его краеугольным камнем было, как известно, убеждение в исключительных достоинствах человека как природного существа, творческих возможностей, в его принципиальной склонности к добру. Естественно, что гуманизму был ненавистен аскетизм, составляющий стержень религиозной морали, что не могло не отразиться на отношении к женщине. Гуманизм игнорировал коренные христианские догматы о первородном грехе, искуплении и благодати: человек может достигнуть совершенства собственным разумом и волей, направленной на максимальное распространение всех его природных способностей. Гуманист Гуарино, разъясняя понятие *studia humanitatis*, писал: «Познание и нравственное совершенствование свойственны исключительно людям; вот почему наши предки называли это *humanitas*, т.е. деятельностью, свойственной человеческому роду» [25, 34]. Лютер, напротив, исходил из «коренной и общей испорченности человеческой природы» [26, 90-91].

В духовной области, писал Лютер, «в нас нет ничего чистого или доброго, но и мы сами, и то, что мы имеем, – все тонет в грехе ... Все, что содержится в нашей воле, – зло, и все, что содержится в нашем уме, – сплошное заблуждение и слепота. Поэтому человек творит только одну скверность, заблуждения, злобу, грех, злую волю и безумие» [27, 357]. Брак Лютер допускал только как необходимость, идеалом же считал безбрачие. «Найдется ли на свете человек, который не предпочел бы жить девственником и без жены, если бы он мог», – писал он [28, 271]. Ту же картину презренного ничтожества человека развертывал и Кальвин. «Поелику человек был создан из земли, – писал он, – так это для того, чтобы держать его в узде, дабы он не смел возгордиться; ведь нет ничего более безрассудного, чем высоко мнить о нашем достоинстве, когда мы живем в грязной и мерзкой конуре, да и сами в известной мере – всего только земля и грязь». Кальвин ссылается на самые фанатические писания Августина и здесь ничуть не уступает отцу католицизма: «Даже малые дети осуждены, и не за грехи

других, но и за свои собственные. Ибо ... в них уже скрыты семена греха. Более того, самая их природа есть семя греха, а потому она не может не быть отвратительной и ненавистной богу» [29, 142-146]. Этическим итогом такого истолкования мира и человека оказывался все тот же главный религиозный императив – покорность. Спасительную силу веры Лютер ограничивал этим неперемным условием: «Никто не может получить оправдание через веру, покада он прежде не докажет смирением, что он сознает свою греховность» [30, 173]. Очевидно, как отмечает С. Стам, что иррационалистическое мировоззрение средневековья не могло быть изжито в результате одного, пусть даже титанического рывка – Возрождения. Чтобы избавиться от «тысячелетнего кошмара всепоглощающего религиозного самоотчуждения», европейским народом пришлось пройти не только через новое религиозное одушевление, но и через новый фанатизм [31, 38].

Оценивая особенности развития философской рефлексии и культуры в эпоху Нового времени, О. Гомилко отмечает: «То, что происходило в интеллектуальной среде ХУІІ в., сегодня привлекает внимание своим неожиданным соответствием современному осмыслению многих философских проблем. Мы привыкли воспринимать начало Нового времени как эпоху господства разума. Но не меньше оснований считать это время временем страстей. Это не означает, однако, что тема страстей как-то оппонировала теме разума, которая доминировала тогда в метафизике. Напротив, и это следует подчеркнуть, без рационалистического решения проблемы страстей не мог бы приобрести силу и вообще конституироваться самоосознанный субъект новоевропейской метафизики и культуры. Можно утверждать, что поиск решения проблемы человеческих страстей в философии ХVII ст. не занимал ни оппонировующего, ни маргинального положения, а составлял необходимое интеллектуальное движение по направлению вызревания рационализма как определенной культурной диспозиции» [32, 55]. Отмечается амбивалентное отношение мыслителей к страстям, когда, с одной стороны, им приписывалась важная для жизни функциональность, способствующая процессам адаптации, с другой же стороны, пристрастия воспринимались как причина страданий и характеризовались деструктивно. Специфическая заинтересованность философов ХVII в. состояла еще и в выяснении того, как взаимодействуют эти субстанции, как они влияют друг на друга и, в конце концов, что они собой представляют. Указанная проблематика и специфика подходов определяющим образом влияла на формирование гендерных стереотипов в культуре Модерна.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике / Культура Возрождения и общество. – М.: Наука, 1986.
2. Эстетика Ренессанса / Под ред. В.П. Шестакова. т. 1. М., 1981.
3. Успенская В.И. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. – Тверской гос. университет, 2003.
4. Lerner G. The Creation of Feminist Consciousness. – Oxford Univ. Press, 1993.
5. Green K. Woman of Reason: Feminism, Humanism and Political Thought. – Lnd., 1995.
6. Гуковская З.В. Маргарита Наваррская и ее «Гептамерон» / Маргарита Наваррская. Гептамерон. – Л.: Наука, 1967.
7. Маргарита Наваррская. Гептамерон. Цит. изд.
8. Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности. Цит. изд.
9. Сапрыкин Ю. М. От Чосера до Шекспира: Этические и политические идеи в Англии.- М.: Из-во Московского университета справочник 1985.- с.33.
10. Смирин М.М. Эразм Роттердамский и реформативное движение в Германии. – М., 1978.
11. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. – М.: Художественная литература, 1969.
12. Ibid.
13. Монтень М. Опыты. – М.-Л.: Из-во Академии наук СССР, 1960.
14. Ibid.

15. Ibid.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Коган-Бернштейн Ф. Философские воззрения Мишеля Монтеня / Монтень М. Опыты. Цит. изд.
23. Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления. – М.: Из-во Академии наук СССР, 1962.
24. Нума А. Renaissance to Reformation. – Grand Rapids, 1951.
25. Gadol I. The Unity of the Renaissance / From the Renaissance to the Counter-Reformation. Essays in Honor of Garrett Mattingly. – N.Y., 1965.
26. Iserloh E. Luther und die Reformation. – Aschaffenburg, 1974.
27. Blayney I. W. The Age of Luther. – New York, 1957.
28. Blayney I. W. The Age of Luther. Op. cit.
29. Wendel F. Calvin. Sources et éolutuin de sa pensée religieuse. – Paris, 1950.
30. Нума А. Renaissance to Reformation. Op. cit.
31. Стам С.М. Гуманизм и Церковно-реформационная Идеология / Культура Эпохи Возрождения и Реформации. – Л.: Наука, 1981.
32. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К.: Наука, 2001.