



**ПЕРСПЕКТИВЫ
ГУМАНИЗМА**

ОППОЗИЦИЯ “МУЖСКОЕ — ЖЕНСКОЕ” В АНТИЧНОСТИ

© 2015

А. В. Шипилов

Часть 1



Шипилов

Андрей

Васильевич — доктор культурологии, профессор кафедры философии, экономики и социально-гуманитарных дисциплин Воронежского государственного педагогического университета. Постоянный автор журнала. E-mail: skriptor@icmail.ru

В античности бытие есть отличие: быть собой означает не быть другим, поэтому Другой положительно необходим, ведь именно отрицанием его обеспечивается полагание себя. Классической формой античной социальности выступает полис — автономный и автаркичный коллектив правоспособных мужчин-граждан. От кого проще всего отличаться мужчинам-гражданам? Естественно, от женщин-неграждан: эти *другие* всегда рядом, и утверждать свое этическое/политическое/юридическое превосходство над ними есть дело хотя и утомительное, зато сравнительно безопасное и где-то даже приятное. Соответственно степень реальности гражданской общины прямо пропорциональна степени негации “женского” как иного по отношению к “мужскому” — и наоборот, подтверждением чему служат многочисленные свидетельства, которые мы рассмотрим в данной работе.

Уже в “Теогонии” Гесиода женщина представлена как то, с помощью чего божество наказывает людей/мужчин за их преступления, точнее — не их, а Прометея. Последний мало того, что попытался обмануть Зевса, подсунув ему прикрытые жиром кости вместо мяса (“С этой поры поколенья людские во славу бессмертных /На алтарях благовонных лишь белые кости сжигают”), но и украл у него огонь, который владыка Олимпа “решил ни за что не давать... людям ничтожным, которые здесь на земле обитают”. Зевс задумал покарать людей — женщиной, созданной по его приказанию Гефестом: “Разгневался милым он сердцем, /Как увидал у людей свой огонь, издалека заметный. /Чтоб отплатить за него, изобрел для людей он несчастье: /Тотчас слепил из земли знаменитый хромец обеногий, /Зевсов приказ исполняя, подобие девы стыдливой. <...> После того как создал он прекрасное зло вместо блага, /Деву привел он, где боги другие с людьми находились. <...> Диву бессмертные боги далися и смертные люди, /Как увидали приманку искусную, гибель для смертных. /Женщин губительный род от нее

на земле происходит /Нам на великое горе, они меж мужчин обитают”.

Гесиод сравнивает женщин с трутнями, что “пожинают чужие труды в ненасытный желудок”, пока мужчины трудятся, как пчелы; это чистое наказание в буквальном смысле, ибо “высокогреющим Кронидом, на горе мужчинам, /Посланы женщины в мир, причастницы дел нехороших”. Женщины таковы, что и с ними плохо, и без них плохо, так что женатый и холостяк равно несчастны: “Кто-нибудь брака и женских вредительных дел избегает /И не желает жениться: приходит печальная старость — /И остается старик без ухода! А если богат он, /То получает наследство какой-нибудь родственник дальний! /Если же в браке кому и счастливый достанется жребий, /Если жена попадется ему сообразно желаньям, /Все же немедленно зло начинает с добром состязаться /Без передышки. А если жену из породы зловредной /Он от судьбы получил, то в груди его душу и сердце /Тяжкая скорбь наполняет. И нет от беды избавленья!”

Ту же тему высокохудожественно разработал Семонид Аморгский. В своих “женских ямбах” поэт представил замечательную типологию несносных супругов, несущих многообразные страдания своим несчастным мужьям. Перед читателем раскрывается целая галерея типов жен, уподобляемых, в соответствии с особенностями инвариантно злостного характера, свинье, ослу, обезьяне и прочим животным. Созданные поэтом образы столь выразительны, что трудно удержаться от обильного цитирования. Вот женщина-свинья: “Различно женщин нрав сложил вначале Зевс: /Одну из хрюшки он щетинистой слепил — /Все в доме у такой валяется в грязи, /Разбросано кругом, — что где, не разберешь. /Сама ж — немывтая, в засаленном плаще, /В навозе дни сидит, нагуливая жир”. А вот жена-лисица: “Другую из лисы коварной создал бог — /Все в толк берет она, сметлива хоть куда, /Равно к добру и злу ей ведомы пути, /И часто то бранит, то хвалит ту же вещь, /То да, то нет. Порыв меняется что час”. За ними следуют другие:

“Иной передала собака верткий нрав. /Проньра — ей бы все разведать, разузнать, /Повсюду нос сует, снует по всем углам, /Знай лаает, хоть кругом не видно ни души. /И не унять ее: пусть муж угрозы шлет, /Пусть зубы вышибет булыжником в сердцах, /Пусть кротко, ласково упрашивает он — /Она и у чужих в гостях свое несет. /Попробуй одолеть ее крикливый нрав!”;

“Иной дал нрав осел, облезлый от плетей; /Под брань, изпод кнута, с большим трудом она /Берется за дела — кой-как исполнить долг. /Пока же ест в углу подальше от людей — /И ночью ест и днем, не свят ей и очаг, /А вместе с тем, гляди, для дел любовных к ней /Приятелю-другу любому вход открыт”;

“Иную сотворил из ласки — жалкий род! /У этой ни красоты, ни прелести следа, /Ни обаяния — ничем не привлечет. /А к ло-



жу похоти — неистовый порыв, /Хоть мужу своему мерзка до тошноты. /Да вороватостью соседям вред чинит /И жертвы иногда не в храм несет, а в рот”;

“Иная род ведет от пышного коня: /Заботы, черный труд — ей это не под стать, /Коснуться мельницы, взять в руки решето, /Куда там! — труд велик из дому выместь сор. /К печи подсесть — ни-ни! От копоти бежит. /Насильно мил ей муж. Привычку завела /Купаться дважды в день и трижды, коль досуг. /А умашениям — ни меры, ни числа...”;

“Иную сотворил из обезьяны Зевс: /Вот худшее из зол, что дал он в дар мужам: /Лицом уродлива подобная жена. <...> На выдумки ж хитра, уверткам счету нет. /Мартышка чистая! Насмешки ж — нипочем. /Добра не сделает, пожалуй, никому. /Но занята одной лишь думой день-деньской: /Какую пакость бы похуже учинить”.

Однако даже такого “зоопарка” мало, дабы передать бесконечное разнообразие женской негативности, и Семониду не остается ничего иного, как обратиться к испытанному поэтическому приему сравнения со стихиями: “Иную, вылепив из комьев земляных, /Убогою Олимп поднес мужчине в дар, /Что зло и что добро — не по ее уму. /И не поймет! Куда! Одно лишь знает — есть. <...> Ту из волны морской. Двоится ум ее: /Сегодня — радостна, смеется, весела. <...> А завтра — мочи нет: противно и взглянуть. /Приблизиться нельзя: беснуется она, /Не зная удержу, как пес среди детей, /Ко всем неласкова, ни сердца, ни души, /Равно — враги пред ней иль лучшие друзья”.

Только один женский тип не вызывает идиосинкразии у поэта — это жена-пчела: “Такая — счастья дар. /Пред ней одной уста злословия молчат: /Растет и множится достаток от нее; /В любви супружеской идет к закату дней, /Потомство славное и сильное родив. /Средь прочих жен она прекрасней, выше всех, /Пленяя прелестью божественной своей, /И не охотница сидеть в кругу подруг, /За непристойными беседами следя”. Все же прочие “и были бедствием, и будут для мужей”. “Да, это зло из зол, что женщиной зовут. /Дал Зевс, и если есть чуть пользы от нее — /Хозяин от жены без меры терпит зло. /И дня не проведет спокойно, без тревог, /Кто с женщиной судьбу свою соединил”.

В общий хор вплетает свой голос Гиппонакт. Он утверждает: “Два дня всего бывают милы нам жены: /В день свадьбы, а потом в день выноса тела”. В общем, и эпические, и лирические поэты открыто демонстрируют негативное отношение к женщинам/женам, в чем немалую поддержку им оказывают драматурги. Так, в трагедии Эсхила “Семеро против Фив” царь Этеокл обращается к мятущемуся в страхе женскому хору с вдохновенно-проникновенной критикой, увенчивающейся настоящим патриархальным кредо: “Несносные создания, вы надеетесь, /Что сможем город отстоять и храбрости /Прибавить сможем войску осажденному, /Перед богами городскими

ползая, /Вопя, крича, рассудок потеряв и стыд? /Нет, ни в годину бед, ни в дни счастливые /Я с женщинами дела не хочу иметь. /Одержат верх — наглеют так, что спасу нет, /А в страхе вовсе губят дом и город свой. /Вот и сейчас вы бегаετε, мечетесь /И малодушьем заразить готовы всех. /Врагам, что за стенами, это на руку, /А нам самим, по нашей же вине, — в ущерб. /И так во всем, где женщины замешаны, <...> /Мужское дело — оборона. С женщины /Спрос невелик: не натворила б дома бед”.

У Еврипида главная героиня “Электры” произносит собственными устами: “О горший из позоров, /Когда в семье жена главой”. А Ипполит в одноименной трагедии, кляня женский род, приходит к выводу о том, что, если уж нельзя вовсе обойтись без женщины, то наименьшее зло — иметь женой глупую дурнушку, ибо умницы и красавицы способны причинить куда больше неприятности: “О Зевс! Зачем ты создавал жену? /И это зло с его фальшивым блеском /Лучам небес позволил обливаться? <...> Что жены зло, мне доказать не трудно. /Родной отец за дочерью, ее /Взлеелеявши, чужому человеку /Приданое дает — освободи /Его от дочки только. Муж, конечно, /Отравленной украсив розой сад, /Ей восхищен бывает. Точно куклу /Иль алмаз фальшивый, он жену /Старается оправить подороже. /Но и мужей жена нищит, и только. /И хорошо, кому попало в дом /Ничтожное творенье, чтоб ни злого, /Ни доброго придумать не могла. /Но умницы!.. Избави боже, если /В ней на вершок побольше, чем в других, /Ума, излишек этот Афродите /На пользу лишь — коварством станет он. /Напротив, та, которая природой /Обижена жена, по крайней мере, /На хитрости Киприды не пойдет”.

Таким образом, место женщины — на кухне. Ее удел — Küche, Kinder, Kirche (именно в такой очередности). Недаром для Аристофана в его “Лисистрате”, “Женщинах на празднике Фесмофорий” и “Женщинах в народном собрании” моделирование ситуаций, где прекрасные дамы демонстрируют гражданское поведение и занимаются политикой, является источником комического эффекта. (Последовательность здесь следующая: “Пусть я женщиной родилась, не вините меня в том”; “Уверены вы в превосходстве своем над нами, /Мы, напротив, себя ставим выше мужчин”; “Я предлагаю женщинам вручить бразды /Правления”. Так что, отсмеявшись, афинский мужчина, вероятно, мог вспомнить эсхилосское *одержат верх — наглеют так, что спасу нет* и лишний (нелишний) раз показать гинекею, кто в доме хозяин.)

От мастеров художественного слова не отстают любители мудрости. Демокриту принадлежит целая серия афоризмов на тему зловредной женской сущности: “Бывают женщины, которые, подобно идолам, великолепны на вид своей одеждой и украшениями, но лишены сердца”, соответственно “Находиться в повиновении у женщины было бы для мужчины величайшим



бесчестием”; “Женщина гораздо более, чем мужчина, склонна к злоречивости”, поэтому “Женщина не должна заниматься болтовней. Это ужасно”; вообще, “Немногословие есть лучшее украшение для женщины. Украшает женщину также отсутствие у нее нарядов”. Предназначение женщины — рожать детей, недаром по этимологии абдерского мудреца «слово “женщина” значит “способная к деторождению»». Это особенно колоритно обрисовывает женский статус, учитывая неординарное отношение нашего философа к *цветам жизни*. “Люди думают, что им необходимо производить себе детей как в силу требований природы, так и некоторого древнего установления”, — замечает Демокрит и далее поясняет: “По моему мнению, не следует иметь детей. Ибо я вижу в обладании детьми много больших опасностей и много беспокойства, радостей же мало, и они притом незначительны и слабы”; “У кого есть надобность сделать себе ребенка, тот, по моему мнению, наилучше поступит, если [усыновит ребенка] кого-либо из своих друзей. [В этом случае] у него будет такой ребенок, какого он хочет иметь. Ведь он может выбрать себе, какого ему угодно, такого, который кажется ему наиболее годным и наиболее послушным по природе. Так вот в чем тут большая разница, здесь можно выбрать ребенка по душе из большого [числа детей], такого, какого нужно; если же кто-нибудь сам рождает себе ребенка, то это сопряжено со многими опасностями, ибо приходится довольствоваться этим [ребенком], какой бы он ни родился”.

Лаэртий, ссылаясь на Аристоксена, рассказывает о том, что “Платон хотел сжечь все сочинения Демокрита, какие только мог собрать”, и не упоминал его имени, ибо понимал, что “спорить ему предстояло с лучшим из философов”. Однако по одному вопросу между двумя великими все же не было разногласий — по вопросу о женщине. Демиург в “Тимее”, сотворив души, прямо заявил им, что “лучшим будет тот род, который некогда получит наименование мужей”. Философствующие персонажи других диалогов вполне с этим согласны. Так, в “Государстве” утверждается, что “по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем неможнее мужчины”. И в свете этого тезиса особенно интересен следующий обмен репликами:

— А знаешь ли ты хоть какое-нибудь из человеческих занятий, в котором мужчины не превосходили бы во всем женщин? <...>

— Ты верно говоришь; попросту сказать, этот пол во всем уступает тому.

Похожее читаем и в “Законах”: “...женский пол — это часть нашего человеческого рода; правда, ввиду своей слабости он уродился более скрытным и лукавым”, при этом “насколько женская природа по своему достоинству хуже нашей, мужской, настолько же она превосходит нас своей многочисленностью — чуть ли не более чем вдвое”. Принимая такое положение

ние дел во внимание, платоновский законодатель предусматривает специальные ограничительные меры вроде той, что жене при жизни мужа разрешается выступать в суде только свидетельницей (в отличие от замужней, одинокая свободнорожденная женщина может быть защитницей и вообще вести дело в суде, но только если ей минуло сорок лет).

Да и Аристотель с его знаменитым *amicus Plato, sed magis amica veritas*, видимо, не усматривал противоречия между уважением к учителю и любовью к истине, когда раз за разом высказывался (“Большая этика”, “Политика”, “Риторика”) в том духе, что “жена ниже мужа”. Как утверждает Стагирит, любовь первой к последнему “основана на неравенстве”, ибо это чувство “низшего к высшему”. Так устроен мир: душа господствует над телом, человек над животными, “так же и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая — ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении”. (На самом деле, речь идет не только о мужчинах и женщинах: превосходство самца над самкой, как доказывает философ в трактате “О возникновении животных”, имеет онтологически-телеологический характер, так как “материю доставляет самка, начало движения — самец”. “И поскольку первая движущая причина, содержащая разумное основание и форму, лучше и божественнее материи по своей природе, постольку лучше, если от низшего будет отделено высшее. Вследствие этого, где только возможно и поскольку возможно, от женского начала отделяется мужское, ибо лучшее и божественное есть начало движения, являющееся в существах возникающих мужским; материя же — начало женское”). “Ведь мужчина по своей природе, исключая лишь те или иные ненормальные отклонения, более призван к руководству, чем женщина”, у которой хотя и имеется, в отличие от раба, “способность решать”, но она “лишена действенности”. Вообще, “прекраснее добродетели и деяния лиц, лучших по своей природе, так, например, добродетели мужчин выше, чем добродетели женщин”.

“Знай свое место, женщина”, — в один голос говорят поэты и философы, и не только они. Перикл у Фукидида в самом конце пространного, более чем на две с половиной сотни строк похвального слова афинянам, павшим в Пелопоннесской войне, вспоминает о вдовах, уделяя им, ни много ни мало, целое предложение: “Если я должен упомянуть и о доблести женщин, которые останутся теперь вдовами, то я выскажу все в кратком увещании: быть не слабее присущей женщинам природы — великая для вас слава, особенно если возможно менее говорят о ней в среде мужчин в похвалу или порицание”.

Что же, их можно понять. Дело в том, что женщина приходит в семью/род со стороны и на сторону же уходит. Она не просто другая, но и чужая как для мужа, приводящего ее в дом в качестве жены, так и для ее отца, отправляющего дочь из до-



ма в качестве невесты, и потому несущая в себе неотделимую от мира “чужого” угрозу как потенциальный или действительный агент [вредоносного] влияния. Вне зависимости от особенностей поведения конкретной матери/жены/дочери женская опасность, опасность женского имеет структурный характер для полиса как мужской общины, которая просто вынуждена предпринимать соответствующие меры по обеспечению безопасности, реализуемые посредством многообразных идеологических, юридических и институциональных форм. К примеру, именно таково содержание даже столь, казалось бы, невинного обычая, как внесение женихом невесты в дом на руках. Это не только маркер рудиментаризованного брака через умыкание, но и целая драма преодоления сакральной границы между “своим” и “чужим”, которую надо пересечь (буквально перелететь по воздуху), дабы нога женщины не коснулась порога и тем самым не дала прорваться в благоустроенный космос (устройство жилища изоморфно, эквивалентно, аналогично структуре мироздания) грозным силам хаоса. Как таковая женщина олицетворяет, воплощает, несет в себе антикультурную дикость и природно-животную антисоциальность. И это не только отрицающие брак воительницы-амазонки, с которыми сражаются Геракл и Тесей (амазонки в свою очередь поддерживают троянцев против данаев и, более того, вторгаются в Аттику; они даже визуально “иные” — изображаются белокожими в отличие от смуглых мужчин-эллинов), но и трагические матроны, которые даже в замужестве никак не могут успокоиться, то и дело проявляя свою подлинную *натуру*.

В эсхиловской “Орестее” Клитемнестра является инициатором убийства мужа (Агамемнона), ее в ответ убивает сын (Орест), которого за это преследуют олицетворяющие материнский род Эринии: “В чем ваша служба состоит? Похвасться! /— Гнать от людских домов убийцу матери. /— А если мужа убивает женщина? /— Не кровное родство — вина не кровная”. Иными словами, убить мужа допустимо, мать — нет, ибо первый суть “чужой”, тогда как вторая — “своя”, — такая вот женская точка зрения. Взаимная чуждость мужа и жены подчеркивается неоднократно. Так, Эриния, защищая Клитемнестру, говорит: “Она убила мужа. Муж — чужая кровь”. Это бесспорно, однако для Эсхила превосходство мужского над женским должно быть недвусмысленно продемонстрировано. И вот что утверждает Аполлон: “Дитя родит отнюдь не та, что матерью /Зовется. Нет, ей лишь вскормить дано. /Родит отец. А мать, как дар от гостя, плод /Хранит, когда вреда не причинит ей бог”. В качестве наглядного аргумента в защиту этого довольно оригинального тезиса выступает Афина, родившаяся, как известно, из головы Зевса, а отнюдь “не из чрева темного”. Она и решает дело в пользу Ореста, заявляя: “Ведь родила не мать меня. Мужское все /Мне ближе и дороже. Только брак

мне чужд. /Отцова дочь я, и отцу я предана. /И потому жалеть не стану женщину, /Убившую супруга. В доме муж глава”.

Эта утешительная и единственно верная для мужчины/гражданина аксиома ставится под сомнение софокловской Антигоной. Сюжет таков: Полиник, брат Антигоны, изменил родным Фивам и погиб в борьбе с защитником города Этеоклом, другим ее братом. Креонт, вступивший на престол брат царицы Иокасты, предаёт Этеокла торжественному погребению, а Полиника хоронить запрещает, отдавая труп на растерзание зверям и птицам; Антигона же против воли царя хоронит тело. Будучи посаженной в тюрьму, она кончает жизнь самоубийством; то же самое совершает ее жених Гемон, сын Креонта, а вслед за ним — его мать Эвридика, жена Креонта. В общем, *в конце все умерли* — кроме Креонта, который тоже *убит морально*. Таким образом, женщина здесь снова олицетворяет родовое начало, противоречащее началу гражданскому, то есть мужскому.

Решение сестры Полиника обыграно Софоклом с разных сторон. И тут очень характерны реплики (соответственно) Антигоны и Креонта: “В чем твое решение? /Своей рукою мертвого зарыть. /— Как, — хоронить запрету вопреки? /— Да — ибо это брат и мой и твой. /Не уличат меня в измене долгу”; “Я уличил ее уликой явной /В том, что она, одна из сонма граждан, /Ослушалась приказа моего; /Лжецом не стану я пред сонмом граждан: /Пойми меня, мой долг — ее казнить”. Антигона действует, исходя из родового долга, Креонт — из гражданского (собственно, фиванский царь персонализирует здесь полис), и столкновение двух разных справедливостей и порождает трагедию.

Для мужского/гражданского сообщества женщина и “женское” есть Иное, негацией которого оно полагает себя реальным. Такая инаковость осмысливается как природность, животность, дикость, чуждость, варварство в их прихотливом переплетении. Примером служит еврипидовская Медея, дочь колхидского царя Ээта и племянница Кирки-Цирцеи, превратившей спутников Одиссея в свиней. Медея влюбилась в аргонавта Язона, помогла ему завладеть золотым руном и приехала с ним в Грецию (ради этого Медея даже убила своего младшего брата Апсирта, таким образом задержав погоню колхов). По дороге Язон и Медея успели пожениться. В родном городе Язона — Иолке правил узурпатор Пелий; Медея хитростью погубила его (пообещала вернуть тирану молодость, для чего требовалось разрубить его на куски и сварить в котле — дочери Пелия последовали “совету” Медеи). Язон и Медею изгнали из Иолки, и они поселились в Коринфе, где у них родились сыновья Мермер и Ферет. Здесь Язон решил бросить супругу и жениться на наследнице коринфского престола Главке, дочери местного царя Креонта; разгневанная Медея отравила соперницу вместе с ее отцом, а затем, чтобы еще больше ото-



мстить неверному мужу, собственноручно убила своих детей и бежала в Афины. Там она вышла замуж за Эгея, родив ему сына Меда, а когда в город возвратился наследник царя Тесей, попыталась погубить и его, но неудачно. В конце концов, Медея вернулась на родину, где к тому времени ее отец был свергнут братом Персом, и там то ли Мед убил Перса и стал править, то ли Медея сама порешила дядю и вернула власть отцу, после чего отправилась на острова блаженных, где, не теряя вечности даром, вышла замуж за Ахиллеса.

Еврипид описывает только события в Коринфе, но и этого вполне достаточно, чтобы показать всю пагубность природно-варварской дикости, неукротимых страстей Медеи. Она сама говорит о чуждости жены для мужа (то есть “женского” для “мужского” — “чужого” для “своего”, “дикого” для “культурного”, “варварского” для “эллинского”), напоминая при этом об антикультурно-безбрачных амазонках: “Три раза под шитом /Охотней бы стояла я, чем раз /Один родить”. Медея умна, хитра, энергична, коварна и своевольна, знает толк в обращении с огнедышащими быками и крылатыми драконами. И что ей собственные дети? — “Я меч беру открыто /И дерзостно иду их убивать”. Медея совершенно неукротима, о чем с гордостью сама провозглашает: “Ни слабою, ни жалкою, наверно, /В устах людей я не останусь; нас /Не назовут и терпеливой; нрава /Иного я; на злобу я двумя, /А на любовь двойною отвечаю”. Таковы неизгладимые следы ее происхождения из мира “чужого”; она — нарушительница всех божественных и человеческих законов; она убивает не в силу долга (хотя бы и в устаревшем его понимании), а по собственному дикому желанию; она воплощает в себе все зло “женского”, его смертельную опасность для полиса. Медея убивает детей — “наших” детей, ибо она — “чужая”; убивает не своих сыновей, а сыновей Язона (вспомним: у Эсхила родят отцы, а не матери), будущих взрослых мужчин — граждан полиса. Вот такие эти женщины/жены, дай им волю, они тут же превратят весь [мужской] мир в руины, так что *идешь к женщинам — не забудь плётку!*

Конечно, золотые слова ницшевского Заратустры греку классической эпохи были неизвестны, но рассуждал он, видимо, примерно так же, и воли женщине, будь то дочь или супруга, не давал. Женщина как до брака, так и в замужестве считалась недееспособной и находилась под опекой сначала отца, а затем мужа (в случае смерти супруга опекуном вдовы становился ее собственный старший сын), которые распоряжались не только ее имуществом, но и, теоретически или практически, самой жизнью. Не имея права владения землей и недвижимостью, женщина не могла обращаться в суд и принимать участие в общественной/гражданской/мужской жизни. Замуж девушку выдавал отец или опекун посредством частного договора с женихом (впрочем, иногда брак заключался перед магистратами или судом; в период архаики не был редкостью и брак посред-

ством договора купли-продажи невесты). Развод был столь же незатейливым: чтобы отказаться от жены и оставить детей себе, мужу требовалось всего-навсего в присутствии свидетелей объявить об отказе, при условии возмещения стоимости приданого или уплаты за него процентов. (Прелюбодеяние мужа не являлось основанием для развода, в отличие от прелюбодеяния или бесплодия жены, — правда, чтобы избавиться от надоевшей супруги, главе семьи не требовалось и этого.)

Замужняя женщина была обязана сидеть в гинекее и выйти на улицу могла только с разрешения мужа в его же (или рабыни) сопровождении. (Римский историк Корнелий Непот, сравнивая отечественные нравы с эллинскими, подчеркивал, что “многое из того, что считается по нашим обычаям пристойным, кажется для греков постыдным. Например, кто из римлян постесняется привести на пир жену? Или чья мать семейства не занимает почетнейшего места в доме и не бывает в обществе? В Греции все происходит совершенно иначе. К столу женщина приглашается только в том случае, если собирается родня, и пребывает она постоянно только во внутренней части дома, именуемой гинекеем, куда нет доступа никому, кроме ближайших ее родственников”.) При таких порядках добиться эмансипации могли лишь гетеры, поэтому быть свободной означало быть продажной, при том же самом отсутствии гражданских прав (с этих *жриц свободной любви* за занятие их не слишком почетным ремеслом еще и особую подать взимали, тогда как граждане прямых налогов не платили) — таковой оказывалась реальность полисного/мужского мира Эллады.

На самом деле, и римские порядки не слишком отличались от эллинских. Хотя brutальные квириды не поминали богов всуе, сетуя на супруг как на воплощенное зло, ниспосланное свыше в наказание, но и у них представление о хороших/правильных женщинах/женах было во всех смыслах слова патриархальным. Тому примером служит Алкмена из “Амфитриона” Плавта, утверждающая: “Что приданым называют, то мне не приданое, /Целомудрие, стыдливость, страсти укрощенные, /Пред богами страх, согласие в доме с мужниной родней, /Долг любви дочерней, щедрость, помощь всем порядочным /Людам, мужу угождение — вот мое приданое”. Согласно Элиану, добродетель старозаветных римлянок не уступала добронравию образцовых эллинок, не знакомых с пороками и вредными привычками: “У массалиотов был такой закон: женщина не имела права пить вино и всю свою жизнь должна была довольствоваться водой. Теофраст сообщает, что подобный закон существовал и у жителей Милета и тамошние женщины строго придерживались его. Но почему в этой связи я не упоминаю римлянок? <...> Ведь в Риме неукоснительно соблюдался такой же закон — вина не пила ни свободная женщина, ни рабыня...” (Плутарх тоже сообщает о древних римлянках, что “вина они не пили вовсе и в отсутствие мужа не говорили даже о са-



мых обыденных вещах. Рассказывают, что когда какая-то женщина выступила на форуме в защиту собственного дела, сенат послал к оракулу спросить бога, что предвещает государству это знамение”.) Если же негодная женская природа порой все же брала верх, то авторитетные мужчины не медлили наставить слабую половину на путь истинный, о чем можно прочитать, например, у Тита Ливия в его описании обстоятельств отмены Оппиева закона.

Упомянутый закон, запрещавший римским женщинам иметь больше полуунции золота, носить цветные одежды и пользоваться повозками для передвижения по городу и округе, был введен после катастрофы при Каннах (216 год до н.э.), когда “горело море, шел каменный дождь и статуи сочились кровью”. С целью отвратить почти неминуемую, как тогда казалось, ситуацию *Hannibal ante portas* римляне прибегли к чему-то вроде тотальной мобилизации, частью которой и стал Оппиев закон. Двадцать лет спустя (195 год до н.э.), когда страшная Вторая Пуническая война осталась позади, народные трибуны предложили отменить данный закон, что вызвало у пострадавших дам и девиц бурную реакцию: “Женщин... не могли удержать дома ни увещания старших, ни помышления о приличиях, ни власть мужа: они заполняли все улицы и все подходы к форуму, умоляли граждан, которые спускались на форум, согласиться, чтобы теперь, когда республика цветет и люди день ото дня богатеют, женщинам возвратили украшения, которые они прежде носили”. Суровый Марк Катон, как раз бывший в то время консулом, призвал негодниц к порядку в громовой речи, оглашая форум соответствующими случая укорами: “Женщины затеяли бунт. Предки наши не позволяли женщинам решать какие-либо дела, даже и частные, без особого на то разрешения; они установили, что женщина находится во власти отца, братьев, мужа. Мы же попушением богов терпим, что женщины руководят государством, приходят на форум, появляются на сходках и народных собраниях”. “Обуздайте же их безрассудную природу, их неукротимые страсти, — обратился с призывом к римским мужчинам Катон. — Если восторжествуют они сейчас, то на что не покусятся после? <...> Если допустите вы, чтобы они устраняли одно за другим эти установления и во всем до конца сравнялись с мужьями, неужто думаете, что сможете их выносить? Едва станут они вровень с вами, как тотчас окажутся выше вас”.

Как известно, нет пророка в своем отечестве, и собрание не поддержало прозорливого оратора, тем более что в защиту женщин выступил народный трибун Луций Валерий. В пространной речи он призвал сограждан к отмене утратившего актуальность закона, аргументируя следующим: женам союзников-латинов позволены золото, пурпур и повозки, а “наши жены за ними идут пешком, будто не Рим владыка державы, а города-союзники. Такое зрелище может ранить и мужское сердце. Что

же говорить о женщинах, которых и обычно-то волнуют всякие мелочи? Государственные и жреческие должности, триумфы, гражданские и военные отличия, награды за храбрость, добыча, захваченная у врага, — всего этого женщины лишены. Украшения, уборы, наряды — вот чем могут они отличаться, вот что составляет их утешение и славу... Когда отмените Оппиев закон, разве не волен ты будешь сам запретить жене своей надевать любое из украшений, что ныне запрещены законом? Ваши дочери, ваши жены, даже сестры не по-прежнему ли останутся в вашей власти? Пока ты жив, ни одна не выйдет из-под твоей руки, и не они ли сами ненавидят свободу, которую дает им вдовство или сиротство; да и в том, что касается их уборов, они предпочитают подчиняться скорее тебе, чем закону. Твой же долг не в рабстве держать их, а под рукой и опекой... женщины слабы, они должны будут подчиниться вашему решению, каково бы оно ни было; но чем больше у нас власти над ними, тем более умеренной она должна быть”. Нетрудно заметить, что в этой “защитительной” речи никаким гендерным равенством и не пахнет; словосочетание “права женщины” в данной ситуации прозвучало бы оксюмороном, представимым разве что в новоаттической комедии, но отнюдь не в староримской жизни.

И даже когда Катоны сменились Неронами и республиканские институции уступили место имперским реставрациям, в оппозиции “мужское — женское” аксиологические плюс и минус расставлялись вполне однозначно и почти что без колебаний. В Тацитовых “Анналах” реконструирована подобная вышеописанной дискуссия, относящаяся к временам правления Тиберия. Военачальник Цецина Север предложил запретить уезжающим в провинцию магистратам брать с собой жен, доказывая, что “присутствие женщин неминуемо связано с осложнениями, из-за их роскоши в мирное время, из-за их страхов — в военное; из-за них римское войско в походе уподобляется кочующей орде варваров. Этот пол не только слабосилен и неспособен к перенесению трудностей, но, если дать ему волю, то и жесток, тщеславен и жаден до власти; они выступают перед воинами, прибирают к рукам центурионов — и вот недавно женщина распоряжалась упражнениями когорт, боевыми учениями легионов*. Пусть они, сенаторы, сами припомнят, что всякий раз, когда происходят осуждения за лихоимства, в большей части преступлений бывают повинны жены; вокруг них тотчас же собираются худшие люди провинции; женщины предпринимают и совершают всевозможные сделки. Торжественные встречи устраиваются обоим, существуют два претория, в своих приказах женщины чаще всего упорны и неумеренны, и те, которые некогда были обузданы Оппиевыми и другими законами, а теперь освободились от этих оков, норовят распоряжаться не только дома и на форуме, но и в войсках”.

* Имеется в виду Планцина, жена наместника Сирии — Пизона, которая, по Тациту, “не держалась в границах того, что прилично для женщин, но присутствовала на учениях всадников, на занятиях когорт”. — *Примеч. А.Ш.*



Предложение Цецины было отвергнуто, и не в последнюю очередь из-за ответной речи сенатора Валерия Мессалы, в которой тот (предварительно заметив, что если некоторые жены магистратов охвачены тщеславием и жадностью, то и сами магистраты порой подвержены страстям) выдвинул главный аргумент: “Тщетно прикрывать нашу слабость, выискивая для нее другие названия: если жена в чем бы то ни было преступает должную меру, виноват в этом муж. Далее, несправедливо из-за безволия нескольких отнимать у мужей подруг, делящих с ними и счастье, и горести, и, покидая пол, по природе слабый, предоставлять его собственной неводержанности и чужим вожделениям. Ведь и в присутствии мужа едва удастся сохранить нерушимость супружеского союза; что же произойдет, если жены на долгие годы будут забыты, словно они получили развод?” Очевидно, что и для Мессалы *слабый пол* естественным образом склонен скорее к пороку, нежели к добродетели, а потому не стоит оставлять жен без присмотра (да и о потребностях мужей следует помнить, ибо “есть ли для возвращающихся после бранных трудов более чистое и добродетельное отдохновение, чем даруемое супругой?”).

Свои представления о нормально-нормативных отношениях между полами, то есть о естественном превосходстве “мужского” над “женским”, римляне проецируют и на другие народы, любой рассказ о которых предполагает невольное или осознанное соотнесение их с собой. Юлий Цезарь, описывая галльские порядки, не выражает ни удивления, ни тем более порицания, когда сообщает, что у галлов “мужья имеют над женами, как и над детьми, право жизни и смерти, и когда умирает знатный человек — глава семейства, то собираются его родственники и, в случае, если его смерть возбуждает какие-либо подозрения, пытаются жен, как рабов, и уличенных казнят после всевозможных пыток, между прочим, сожжением”. Зато его младшие современники Страбон и Николай Дамасский (они римские греки, точнее — римскоподданные грекоязычные), когда речь заходит о высоком статусе женщин у некоторых племен, выражают и то, и другое. Более того, для них данный факт служит свидетельством и критерием варварства последних. Страбон говорит об этом без обиняков: “У кантабров принято, чтобы мужья давали приданое своим женам; дочери у них назначаются наследницами, а сестры женят братьев. В этом есть что-то от господства женщин, что вовсе не является признаком цивилизованности”.

Николай Дамасский сообщает о скифах-галактофагах (о том, что “их женщины не менее воинственны, чем мужчины; когда нужно, они воюют вместе с последними”) и о савроматах (которые “женщинам подчиняются во всем, словно господам”, и у них “девушку сочетают браком не раньше, чем она убьет мужчину из числа врагов”) вносит в “Собрание замечательных обычаев”, где описывается разного рода этнографиче-

ская экзотика вроде той, что “дарданы, иллирийское племя, моются только три раза в жизни: при рождении, при вступлении в брак и кончине”, а “колхи умерших не погребают, а вешают на деревьях”. (О такой сарматской/савроматской странности упоминали в своих сочинениях и более ранние авторы. Скажем, Геродот повествовал о савроматках, что “вместе с мужьями и даже без них они верхом выезжают на охоту, выступают в поход и носят одинаковую одежду с мужчинами”, при этом “девушка не выходит замуж, пока не убьет врага”. Псевдо-Гиппократ же писал: “Их женщины ездят на конях, стреляют из лука и бросают копья с коня, и ведут войну с врагами, и это до тех пор, пока остаются девицами, и не прежде слагают девство, как не убьют трех врагов... Избравшая себе мужа перестает ездить на коне, пока не настанет необходимость в общем походе на войну”. Наконец, по словам Элиана, у саков “если мужчина хочет взять в жены девушку, он сражается с нею”.)

Неудивительно, что для римлян сравнительно высокое положение женщины у некоторых варварских (именно потому варварских) племен выглядело столь странным. Ведь их собственные представления, а главное — установления были совершенно иными. Женщина как таковая не считалась членом *civitas* (гражданской общины), а ее правовой статус в качестве дочери и/или жены был таким же, как у рабов, скота и неодушевленных предметов. Если же по тем или иным причинам женщина не находилась под властью отца или мужа, то последних заменял опекун — таким образом она практически никогда не выступала в качестве *persona sui iuris*. (Как говорится в “Институциях” Гая, “древние римляне желали, чтобы женщины, вследствие их легкомыслия, находились под надзором, хотя бы они достигли полного возраста. Поэтому, если кто назначает по завещанию сыну и дочери опекуна, и оба они достигнут полного возраста, то сын освобождается из-под опеки, а дочь тем не менее остается под надзором опекуна”. То же утверждает и Ульпиан: “Опекуны назначаются лицам как мужского, так и женского пола, но лицам мужского пола только несовершеннолетним из-за слабости их возраста; женщинам же как несовершеннолетним, так и совершеннолетним и из-за слабости их пола, и из-за неосведомленности в судебных делах”.)

У римских женщин даже не было личных имен: единственная дочь получала родовое имя отца, если дочерей было двое — к родовому имени прибавлялось *maior* или *minor* (старшая или младшая), если больше — все они, начиная с третьей, просто нумеровались с помощью порядковых числительных: *Tertia*, *Quarta*, *Quinta* (Третья, Четвертая, Пятая) и т.д. Женщина вообще не воспринималась как личность, ее и оскорбить-то было невозможно (оскорбление наносилось не дочери или жене, а посредством них отцу или мужу; согласно Юлию Павлу, “если оскорбление нанесено детям, находящимся под властью,



или жене, нам следует обратиться в суд; мы можем обратиться в суд, если известно, что тот, кто это сделал, сделал это, чтобы оскорбить нас”).

Власть отца над дочерью простиралась вплоть до права ее жизни и смерти. Даже если дочь уже состояла в браке, убить прелюбодейку предоставлялось отцу, а не мужу. Впрочем, это относилось к браку *sine manu*, когда жена не переходила под власть мужа, а оставалась под властью отца, точнее — домовладыки (*pater familias*). В республиканское время более распространенным был брак *cum manu*, когда жена переходила под власть мужа. Данный переход мог быть осуществлен тремя способами: за счет срока давности (*usus*), посредством жертвоприношения, путем покупки. “Посредством давностного сожителства, — сообщает Гай, — вступала во власть мужа та женщина, которая в продолжение целого года оставалась беспрерывно супругою; сделавшись вследствие как бы годового владения собственностью мужа, она вступала в его семью и занимала место дочери. Поэтому законом XII таблиц постановлено, что если какая-нибудь женщина не захочет таким образом вступить во власть мужа, то она должна ежегодно отлучаться из своего дома на три ночи кряду и таким образом прерывать ежегодное давностное владение”.

Тут сама терминология говорит за себя: жена становится *собственностью* мужа, что оформляется посредством юридической фикции усыновления, точнее — удочерения. Это относится и к другим способам манципации, “ибо, если вообще по какой-либо причине жена будет под супружеской властью, то... она приобретает права дочери”. Женщина становится женой через усыновление, но сама она усыновлять не может. По словам того же Гая, “даже те, которые не могут рождать, каковы например скопцы, могут усыновлять. Женщины же ни в каком случае не могут усыновлять, ибо они и родных детей не имеют в своей власти”. Замужняя женщина рассматривается римским правом как сестра собственных детей (*loco sororis*), вплоть до наследования мужу на правах детей и в доле с ними; с ней можно сделать все то, что и с детьми, рабами и вещами — продать, истребовать как вещь посредством виндикации, подвергнуть любому наказанию, вплоть до казни.

Другими способами заключения брака были *confarreatio* и *coemptio*. Первый, патрицианский по происхождению, представлял собой священнодействие — посвящение Юпитеру лепешек из полбы, что сопровождалось произнесением ритуальных формул и требовало присутствия десяти свидетелей. Второй, плебейский, являлся символической (изначально реальной, позднее фиктивной) покупкой женщины женихом у ее отца, что осуществлялось *per aes et libram* (посредством меди и весов) — покупатель передавал продавцу слиток меди в присутствии пяти свидетелей и весовщика. Как *coemptio* оформлялись и некоторые другие правовые акты — например, смена

опекуна: “Если какая-либо женщина хочет устранить своих прежних опекунов, для того, чтобы избрать другого, то она с их согласия заключает коэмцию. Затем соemptionator продает ее обратно тому, кому сама пожелает, и, отпущенная этим последним vindicta, т.е. посредством суда, она получает в опекуны того, кем была отпущена” (Гай).

Конечно, это юридическая фикция — одна из тех, на которые вообще было богато римское право. Но даже символические акты покупки-продажи женщины красноречиво свидетельствуют о том, что для данного правового мышления женщина — не столько субъект, сколько объект. О том же говорит и такой принцип: жена, состоящая под властью мужа, не имеет “ничего своего”, поэтому не только имущество, которым она обладает в браке, но и приносимое ею в дом приданое (dos) является собственностью супруга. (Как справедливо замечал Папиниан, “по многим постановлениям нашего права права женщины находятся в худшем положении, чем мужчины”. И это еще мягко сказано.) Разумеется, в том или ином конкретном случае фактическое положение жены и/или дочери могло существенно отличаться от юридического, но любое исключение служило здесь подтверждением правила: женщина есть существо неполноценное и потому должна находиться под родительской или супружеской властью (в крайнем случае, под опекой) как *persona alieni iuris*.

(Окончание следует)

НОВЫЕ КНИГИ

12 ведущих философов современности / Под ред. К. Белшоу, Г. Кэмп; Пер. с англ. М.: АСТ, 2014. 414 с.

Аверин Ю.П. Теоретическое построение количественного и социологического исследования: Учеб. пособие для вузов. 2-е изд., доп. М.: Акад. проект, 2014. 432 с.

Бисмарк О., фон. Мир на грани войны: Что ждет Европу и Россию? / Пер. с нем. М.: Алгоритм, 2014. 240 с.

Большая война России: Социальный порядок, публичная коммуникация и насилие на рубеже царской и советской эпох: Сб. ст. / Под ред. К. Бруиш, Н. Катцер. М.: Новое лит. обозрение, 2014. 208 с.

Бончик В.М. Негосударственные пенсионные фонды. Финансовая устойчивость и актуальные расчеты. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. 304 с.

Бухарин С.Н., Малков С.Ю. Эволюция элиты: Материалы и исследования. М.: Акад. проект, Гаудеамус, 2014. 304 с.: ил.

Высоков И.Е. Психология познания: Учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Юрайт, 2014. 399 с.